

Class

274.94

Book

m 497

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

85
er schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

von

Paul Wernle

★

Dritter Band

Religiöse Gegenströmungen. Die Ausstrahlungen der französischen
Revolution auf Schweizerboden



1 9 2 5

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

274.94
W 497

80171

Alle Rechte, einschließlich des Uebersetzungsrechtes, vorbehalten.



Druck von H. Laupp in Tübingen.

Meiner Maria
in Liebe und Dankbarkeit



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Vorwort.

Auch der Text dieses dritten Bandes ist in der Hauptsache schon vor bald zehn Jahren geschrieben, 1916/17; die seitdem verflossenen Jahre haben ihn beträchtlich vermehrt. Der zweite Hauptabschnitt: die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden, stammt dagegen aus den letzten zwei Jahren und war ursprünglich als Einleitung zum vierten Band, der die Kirchengeschichte der Helvetik bringen sollte, gedacht. Die jetzige Anordnung hat den Vorteil, daß nun das ganze Geistesleben der Schweiz bis zum Ende des Jahrhunderts vom religiösen Standort aus beleuchtet ist. Selbstverständlich beruhen alle diese Abgrenzungen auf Willkür; in diesem speziellen Fall aber hat die helvetische Revolution vom Jahre 1798 ein solch ungeheuerliches Durcheinander geschaffen, daß es für den Historiker geboten ist, hier einen tiefen Einschnitt zu setzen.

Indem ich mit Dank gegen Gott der vorläufigen Vollendung dieses Werkes gedenke, kommt es mir selber merkwürdig vor, daß ich so gleichsam zufällig der Kirchenhistoriker des schweizerischen 18. Jahrhunderts geworden bin. Ich habe von meinem verstorbenen Freunde Troeltsch die fundamentale Bedeutung des Aufklärungs-jahrhunderts für das geistige und speziell das religiöse Leben der Menschheit gelernt; aber ich hätte mir gleichwohl niemals diese geschichtliche Epoche zum Gegenstand meiner Lieblingsforschung auserwählt. Wie ich trotzdem dazu kam, sagt das Vorwort zum ersten Bande. Ich bin nach wie vor der Meinung, daß die Wurzeln unserer geistigen Kraft nicht im 18., sondern im 16. Jahrhundert liegen, bei den Reformatoren und ihren Jüngern aus der ersten und zweiten Generation. Aber das Große und Ewige, das damals aufbrach, wurde im 18. Jahrhundert durch den Pietismus erwärmt und verinnerlicht, durch die vernünftige Orthodoxie und die Aufklärung nach allen Seiten ausgeweitet, mit modernen Erkenntnissen und Idealen in lebendige Auseinandersetzung gebracht und aus einem gesunden Besitz in eine Problematik umgewandelt. Das ist im ganzen noch heute unsere Lage. Der dritte Band zeigt, wie das alte Christentum sich dagegen zur Wehr setzt, glücklich und unglücklich, natürlich und phantastisch, mit und ohne Erfolg. Auch das kennen wir als einen Bestandteil unserer gegenwärtigen geistigen Situation. Es braucht einem dabei gar nicht bange zu werden, wie dunkel und verworren auch die nächsten Zukunftsaussichten sein mögen. „Der den Pfeil abschöß, kennt sein Ziel.“

In meinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen habe ich die Schweiz früher gewöhnlich etwas dürftig skizziert. Mein Hauptinteresse verweilte bei den großen geistigen Strömungen der Nachbarländer, vor allem Deutschlands, Englands und

Frankreichs; gegen unsere Lokalhistoriker hatte ich stets ein gewisses Vorurteil. Erst bei dieser Arbeit lernte ich die Verfolgung der großen Linien im kleinen Spezialgebiet, das ja immerhin, Dank seiner Zersplitterung, dem Forscher keine leichte Aufgabe stellt. Ich schätze seitdem unsere Lokalhistoriker ganz bedeutend höher ein und bekenne gern, daß ich ohne ihre Mühe im kleinen mein Werk nicht hätte schreiben können. Ich halte es trotzdem für ein Glück, daß ich diesen Weg vom Allgemeinen zum Besondern geführt worden bin. Ohne Kenntnis der allgemeinen Geistesströmungen droht der Historiker im Kleinen und Kleinlichen zu versinken, wie anderseits der Universalhistoriker ohne Kenntnis des Details der Gefahr des gewalttätigen Konstruierens und des Erdrückens der Individualitäten schwer entgeht.

Auf Vollständigkeit freilich wird jeder Historiker verzichten müssen; das haben mich neue Publikationen, vor Vollendung meines dritten Bandes erschienen, wie Martin Hürlimann, „Die Aufklärung in Zürich“, oder Herbert Schöffler, „Das literarische Zürich 1700—1750“ gelehrt. Es ist mir die größte Freude, wenn auf dem betretenen Gebiet kräftig gearbeitet wird, ausgelassene Lücken sich füllen und unrichtige oder übertriebene Thesen berichtigt werden. Die Grundlagen hoffe ich doch gegeben zu haben, auf denen auch die künftige Forschung arbeiten wird.

Ich habe auch diesmal all den Freunden zu danken, die mir bei diesem dritten Bande Hilfe geleistet haben: Dr. Paul Burdhardt, der auch jetzt wieder die Revisionsbogen mitgelesen hat und das unbeschadet seiner großen beruflichen und außerberuflichen Arbeit, meinem Neffen Dr. Werner Kägi, der das Sachregister verfaßte und mir bei der Korrektur zur Seite stand, cand. theol. Wilhelm Müller von Bürglen, der das Personen- und Ortsregister ausarbeitete, und andern mehr. Daß ich überhaupt wieder etwas mehr arbeiten konnte, verdanke ich vor allem der Hilfe derjenigen, der dieser dritte Band gewidmet ist.

Basel, im September 1925.

Paul Wernle.

Inhaltsverzeichnis.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen Seite 1—455

Einleitendes 1—4

Gründe für das Auftreten der religiösen Reaktion.

1. Abschnitt: Widerstand der ungebrochenen alten Orthodorie . . . 4—28

Der Berner Albrecht Haller: Vom Fortschrittsmann zum Kämpfer für den alten Christenglauben 4. Zur Psychologie dieser inneren Wendung 6. Der Apologet des alten Christentums; Albrecht Haller und Charles Bonnet 8. Hallers apologetische Schriften und ihr Mißerfolg 9. Der Genfer Jean André Deluc als Typus der politischen und gesellschaftlichen Restauration 11. Der Basler Leonhard Euler als Apologet des Offenbarungsglaubens 15. Der Schaffhauser Christoph Jezler als Mann des alten Christentums 17. Kaspar Steinlein, der letzte altchristliche Bürgermeister St. Gallens 18. Die letzten orthodoxen Theologen: Joh. Stapfer und David Kocher in Bern 19. Heinr. Stähelin in St. Gallen 20. Joh. Heinr. Oßwald in Schaffhausen 21. Kammerer Süßli in Veltheim und die andern orthodoxen Zürcher Pfarrer 23. Paulus Kind in Graubünden; seine Jugend und die Anfänge in Schiers 24. Der Thurer Prediger und die religiösen Zeitströmungen 25.

2. Abschnitt: Zusammenschluß der alten Kräfte. Die Christentums-gesellschaft 28—62

Günstige Bedingungen im Basler Pietismus 28. Joh. Aug. Urtsperger; der Plan einer Gesellschaftsgründung und die Anknüpfung mit der Schweiz 29. Basel als schweizerisches Zentrum; das erste Gesellschaftsprotokoll 31. Urtspergers Programm und sein äußerer Erfolg 32. Schwierigkeiten der Ausführung; die abgeänderte Richtung der Deutschen Gesellschaft 34. Die Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit 36. Die Verbindung mit England und der weite Horizont 37. Der religiöse und theologische Geist der Deutschen Gesellschaft 38. Die Hoffnung auf die letzten Dinge 40. Pietistische Merkmale: massive Volkstümlichkeit 41. Der Eifer für christliche Kindererziehung 42. Gemeinschaftlichkeit in Reichsgotteswerken 43. Freundschaftliche Beziehungen zu andern christlichen Richtungen 44. Der Kampf gegen die Neologie der Aufklärung 45. Fürsorge für die Evangelischen in Oesterreich 47. Interesse für die Heidenmission 48.

Geschichte der Deutschen Gesellschaft an den einzelnen schweizerischen Zentren: Basel; die Gründer 49. Joh. Brenner, eine Laiengestalt 50. Alexander Preiswerk, ein Hoffnungskrist 51. Eine ablehnende Stimme: Simon Grynaeus 51. Bern und der Aargau 52.

Ziegelverwalter Niehaus in Bern, Franz. Sam. Müller, der Schulmeister in Zofingen 53. Martin Richner, der Pfister in Aarau 54. Ulrich Luz, der Schulmeister im Simmental 55. Freunde in der Ostschweiz: Winterthur, St. Gallen und Zürich 55. Stellung zu Lavater und Jakob Heß 56. Der Zürcher Kaspar Wernli; Jonas Hüser in Winterthur 57. Kaspar Steinmann in St. Gallen 58. Graubünden: Paulus Kind als Korrespondent der Deutschen Gesellschaft 59.

Seite

3. Abschnitt: Die Brüdergemeine am Ausgang des 18. Jahrhunderts 62—174

Stellung der Brüdergemeine zur alten und neuen Orthodoxie 62. Die Kämpfe in Graubünden: Pfarrer Ziegerers „Theologische Bedenken“ und die Synode zu Saffien 64. Joh. Pernis, die orthodoxe Reaktion und die Synode von Gürstenu 66. Die Pernische Leichenrede und die Synode von Malans 67. Die Disputation von Chur 68. Das Parere von 1775 als Friedensversuch; der literarische Streit 69. Der Kampf um die Auslegung des Parere; das Schisma auf der Synode in Chur 70. Paulus Kind und die Herrnhuter; Fortsetzung des literarischen Kampfes 71. Das Schisma auf der Synode von Sent 73. Der evangelische Landesbeschluss von 1778: Niederlage der Herrnhuter 74. Milderung des Antiherrnhutereides; die Wirkung der Idea fidei fratrum in Graubünden 76. Kämpfe in Zürich: Pfarrer Ulrich am Graumünster, Selig Heß und der junge Lavater 77. Die Schaffhäuserkämpfe: Antistes Oßwald und seine Gegner 79. Die Schaffhäuser Disputationen 81. Basler Kämpfe: Pfarrer Meyer zu St. Elisabeth 82. Alexander Preiswerks Urteil über die alte Orthodoxie 83. Stellung der Berner Geistlichen zu den Herrnhutern 84. Genfer Kämpfe: Pfarrer Moulinié 85. Der Student Gachon 87. Die Herrnhuter als Offenbarer des Rationalismus innerhalb der Orthodoxie 88. Das Gesamtwerk der Herrnhuter in der Schweiz; Organisation und Gliederung 89.

Die einzelnen Zentren: die welsche Schweiz. Die Mädchenerziehungsanstalt Montmirail 91. Montmirails Sorgen und Nöte; Pierre Curie 92. Das Genfer Häuflein und der Bruder Mettetal 94. Die Herrnhuter in Lausanne 96. Das Pays de Vaud: Nyon, die Heimat des Methodisten La Gléclère; die Erweckung in St. Croix 97. Erweckte im Bistum Basel; die Täufer 98. Neuenburg; Pierre Peters im Val de Travers 99.

Deutsche Schweiz, die Basler Sozietät: gutes Verhältnis zur Staatskirche 99. Ueberwindung des pietistischen Schismas 100. Das Basler Sozietätsleben 102. Einzelne Basler Herrnhuter: Dr. Joh. Stäbelin; Peter Raillard; Maria Magdalena Uhl 103. Freunde unter den Pfarrern und Theologiestudenten 104. Erweckung unter den Kindern 105. Konflikt in der Stellung zur Welt 106. Herrnhutische Kirchenpolitik: der Fall Frey 107. Die Arbeit auf der Basler Landschaft 108. Andreas Battier und die Erweckung in Binningen 110. Alexander Preiswerk und die Erweckung in Bubendorf 110. Rümlingen, Läufen, Oltingen 111. Die herrnhutische Pfarrergesellschaft im Kanton Basel 112. Andreas Battier als herrnhutischer Prediger 113. Die Basler Herrnhuter und die Deutsche Gesellschaft 114.

Die Berner Sozietät 115. Lebensläufe einzelner Berner: David Sueter und seine Frau; Elisabeth Sunk; Anna Margaretha Zeerleder; Maria Elisabeth Kirchberger 117. Die Arbeit im Berner Oberland und die Heimberger 118. Ein Susionsversuch 120. Widerstand der Heimberger und verschärfter Gegensatz 122. Die Herrnhuter an den Heimberger Orten 124. Fortgesetzte Kämpfe mit den Heimbergern 125. Herrnhuter Freunde unter den Oberländer Pfarrern 126. Ein literarischer Gegner: Gottlieb Sam. Lauterburg 127. Arbeit der Herrnhuter im Emmental 128. Jakob Kopp und die Herrnhuter 129. Langenthal und der Obergeraargau 130. Aarau als Hauptzentrum; Zacharias Wyöler 130. Lengzburg 132. Die Aargauer Landschaft: die Gegend am

Hallwilersee 132. Pfarrer Joh. Meyer und die Erweckung in Köslikten und Rued; Kulm und der feindselige Pfarrer Meley; Tegerfelden und Suhr 133. Pfarrer König und die Erweckung in Gränichen 134. Gesamtergebnis und Einzelzüge 134. Herrnhuterfreunde unter den Aargauer Pfarrern 136.

Die Herrnhuter in der Ostschweiz: die Zürcher Sozietät 138. Dr. Joh. Wolf und sein Konflikt mit Anton Stähli 139. Beispiele von Herrnhuter Stadtzürchern 140. Stellung zur Zürcher Kirche und zum Lavaterkreis 140. Die Sozietät in Winterthur 141. Arbeit auf der Zürcher Landschaft: Ort und Oberrieden 143. Die Erweckung in Stäfa 143. Die Erweckung hinter dem Albis 144. Burgwald und die Erweckung im Zürcher Oberland 145. Die Erweckung in Nestenbach und Korbas 146. Die Pfarrer der Zürcher Landschaft und die Herrnhuter 147.

Die Schaffhauser Sozietät: Frau Dr. von Brunn, Antistes Oschwäld 148. Herrnhuterfreunde unter Geistlichen und Laien: Pfarrer Wilhelm Veith 150. Joh. Georg Müller, der Zinzendorf-Biograph 151. Der Kaufmann Eberhard Gaupp 152. Versuche auf der Schaffhauser Landschaft 152.

Die übrige Ostschweiz: Stein und der Thurgau 153. St. Gallen, Appenzell und Toggenburg 154. Graubünden. Der bündnerische Adel: die Planta, die Sprecher, die Salis 155. Andere vornehme Graubündnerfreunde 157. Die herrnhutischen Bündner Pfarrer: das Prättigau und die Herrschaft 159. Thur und das Oberland 162. Das Engadin, Pfarrer Johannes Frizzoni 163. Herrnhutische Konventikel: Klosters und das Prättigau 164. Celerina und das Oberengadin 165.

Ergebnisse der herrnhutischen Arbeit in der Schweiz: die Herrnhuterlieder 169. Die Herrnhuter Heidenmission 171. Die deutschen Arbeiter auf Schweizerboden 173. Der Gegensatz der zwei Welten 174.

4. Abschnitt: Die katholische Reaktion der Mystik 175—193

Frau von Guyon und die Schweizer 175. Zur Charakteristik der Guyonschen Mystik 176. Jean Philipp Dutoit und seine Stellung zur Guyon 177. Deutsche Beziehungen: der Herr von Fleischbein 178. Die Dutoit-Gemeinde in der Schweiz 179. Dutoit und die Berner Kirche 181. Dutoits unglückliche Frömmigkeit 182. Die „christliche Philosophie“: die Lehre vom Glauben 184. Spekulationen Dutoits 185. Die Auffassung von der Erlösung 186. Göttliche Erwählung und menschliche Freiheit 188. Der praktische Weg zum Heil 189. Auseinandersehung mit den Zeitströmungen 190. Dutoit als Prediger 191. Dutoit und die Herrnhuter 192. Wirkungen Dutoits nach seinem Tod 193.

5. Abschnitt: Die Reaktion des Irrationalen; Theosophie und Magie auf Schweizerboden 194—221

Die Aufklärung als Ursache für ihr Gegenteil 194. Der Irrationalismus; Verhältnis zum ältern Pietismus 195. Nachricht von der neuen Pariser Theosophie 196. Martines de Pasqually und seine Jünger; Saint-Martin, *Des Erreurs et la Vérité* 197. Eindruck auf Jaak Jfelin 198. Julie Bondeli und die okkulten Phänomene 199. Paris und der Mesmerismus 201. Michel Schüpbach, ein schweizerischer Wunderarzt 201. Das Magnetisieren auf Schweizerboden 202. Strassburg als neues Zentrum; Tagliostro 203. Basel und das Haus Sarasin Ein freisinniges Gegenstück: Die Illuminaten auf Schweizerboden 206. Dutoits Stellung zu den neuen Erscheinungen 208. Kirchbergers von Liebisdorf Uebergang von Dutoit zu Saint-Martin 209. Saint-Martin und die deutsche Theosophie; Briefwechsel Kirchbergers mit Saint-Martin 210. Beziehung zur theosophischen Literatur 211. Die zentralen theosophischen Fragen 212. Der Gegensatz gegen die Aufklärung 213. Zusammenschluß der theosophischen Kreise am Ende des Jahrhunderts 214. Der Arzt Obereit 215. Joh. Heinr. Siegfried in Zofingen und sein schweizerischer Freundeskreis 216. Siegfried und

die deutschen Theosophen 218. Siegfried und Daniel Petillet 219. Seite
Kirchbergers Anschluß an die schweizerischen Theosophen 220.

6. Abschnitt: Hans Kaspar Lavater 221 — 284

Lavater ein Mann für sich 221. Lavaters Jugend und erste religiöse Kämpfe 222. Erste Ausweitung seines Horizontes 223. Der Aufenthalt in Deutschland 224. Rückkehr nach Zürich, Beginn der Vielgeschäftigkeit 225. Stellung zu den Zeitrichtungen, Begeisterung für den Menschen 225. Auf dem Wege zum Sozialianismus? 226. Die Entscheidung vom Frühjahr 1768: Glaube, Gebet, Geist als Zentrum des Christentums 227. Erste Mitteilung der Entdeckung 228. Bedeutung der Entscheidung: die neue Christusreligion 229. Wirkungen in die Weite und Enge, Fortsetzung der Vielgeschäftigkeit 231. Lavater Helfer am Waisenhaus; Sturm und Drang 233. Erste Trennungen im Freundeskreis Lavaters 233. Die Jagd nach Wunder und Offenbarung in der Gegenwart 234. Jakob Heß als Mahner 235. Predigten Lavaters aus dieser Zeit 236. Lavaters geistliche Lieder 238. Der neue Gegensatz gegen die Aufklärung 243. Der Beginn des Kampfes in Zürich 244. Steigerung der Gegensätze; Lavater auf der Zürcher Synode 246. Die gleichzeitigen physiognomischen Fragmente und die Begeisterung für den Menschen 247. Lavater und die altchristlichen Kreise in Deutschland und der Schweiz 249. Lavater und Joh. Georg Zimmermann 253. Lavater und Herder 255. Lavater und Hamann 258. Lavater und Goethe 259. Ergebnisse für die Eigenart Lavaters 266. Spannungen in Lavaters Frömmigkeit: der Biblizismus und das Christentum der Erfahrung 267. Cagliostro; Lavater und der Magnetismus 267. Der Widerspruch des Jakob Heß 270. Lavater und die Philosophie Jacobis 271. Der Glaube als götterschaffende Kraft; magischer Idealismus 271. Sinn des Lavaterischen Subjektivismus 273. Lavaters Philosophie in den 90er Jahren 274. Der biblische Christus als Gegengewicht 275. Ablehnende Stellung zur Kantischen Philosophie 277. Erlebnis statt Glauben 278. Die Reise nach Kopenhagen 279. Der noch lebende Apostel Johannes 280. Umfassendes Gemeinschaftsstreben als Gegengewicht 282. Stellung zu Saint-Martin, zu Sailer und dem Katholizismus 283. Ergebnis 284.

7. Abschnitt: Der Freundeskreis Lavaters in Zürich; Joh. Jak. Heß 284 — 333

Die Freundschaft mit Joh. Konr. Pfenninger; Pfenninger als Apologet 285. Pfenningers Vorlesungen über die Liebe zur Wahrheit 285. „Von der Popularität im Predigen“ 286. Vorlesungen über das Neue Testament 287. Pfenninger und die Zeitlage 287. Pfenninger als Prediger und als Dichter 288. Die Freundschaft Lavaters mit Heinr. Wyß; Wyß und die Kathrin Rinderfnecht 289. Lavater und Heinr. Pestalozzi 291. Joh. Kasp. Häfeli und Joh. Jak. Stolz als Lavaterjünger 292. Die radikale Theologie der Jungen 294. Der Kampf um die Schwärmerei 295. Der zweite Teil des „Allerlei“ 296. Häfelis Predigten und Predigtfragmente 297. Das Sehnsuchtschristentum 299. Stolz als Pfarrer in Offenbach 300. Der sittliche Geist der Jungen, ihr Kampf gegen die „Praktiken“ 301. Wertliche Ferne und religiöse Abkühlung 302. Die Entfremdung von Lavater 303. Häfelis Predigten über die Reformation 304. Stolz über die Bergpredigt; über Sektengeist 304. Neue Bibelübersetzung von Stolz 305. Lavater und Joh. Christoph Tobler 306. Tobler und das Fragment „Natur“ im Tiefurter Journal 308. Lavater und der junge Joh. Georg Schultheß 310. Lavater und der schwerhörige Joh. Heinr. Witz in Kilchberg 310. Diethelm Schweizer und Lavater 312. Georg Geßner der künftige Schwiegersohn 313. Lavater und die Zürcher Freundinnen: Bäbe Schultheß, Anna Barbara von Murali, Anna Barbara Weiermann, die spätere Frau Römer 315. Ein selbständiger Freund: Joh. Jak. Heß; seine Entwicklung 317. Die neue biblische Entdeckung vom

Reiche Gottes 318. Vergleichung mit der Entdeckung Lavaters 319. Das Leben Jesu von Heß; geschichtliche Ansätze 320. Schranken des Werkes 321. Heß als Reichgottestheologe 325. Reformierte Traditionen 326. Praktische Arbeiten; Stellung zu Bibel und Dogma 327. Kritische Stimmen zu Hessens Theologie: Selix Nüscherer und Leonhard Usteri 328. Dr. Scherb und Selix Waser; J. Corrodi 329. Heinrich Schinz, Kaspar Tobler, Heinrich Thomann 330. Ein katholischer Freund: Karl Josef Ringold 331. Heß und Lavater 332.

Seite

8. Abschnitt: Lavaters Freundeskreis in der Schweiz 333—439

Der Arzt Johann Konrad Hohe in Richterswil 333. Glarus: Helfer Christ. Trümpi 337. Graubünden: Ulysses von Salis 337. Paulus Kind 338. Die jungen Bündner Pfarrer 339. St. Gallen: Jakob Wegelin und Joh. Georg Zollihofer 340. Pfarrer Christoph Zollihofer; die beiden Pfarrer Sels und Peter Stähelin 342. St. Galler Laien: J. J. Rietmann 344. Die Familie Bernet; Anna Schlatter-Bernet und ihr Mann 345. Winterthur: der Bauer Heinrich Bockhard von Rümlen, der zürcherische Tersteegen 348. Die Bockhardschen Versammlungen 350. Christoph Kaufmann, das Kraftgenie und seine Katastrophe 352. Ulrich Hegner, der Lavaterbiograph 355. Pfarrer Joh. Konr. Sulzer, der Freund von Heß 357.

Schaffhausen: Die Bekehrung des Historikers Johannes Müller 358. Müllers neue Gesichtsbetrachtung und der Katholizismus 361. Müllers späteres Verhältnis zu Lavater, der Müllersche Spiritualismus 362. Müller und Epiturf 365. Ergebnis für die religiöse Stellung Johannes Müllers 366. Die Anmerkungen zur Bibel 367. Die Universalhistorie und die Religion 368. Johann Georg Müller; die Jugend in Schaffhausen 369. Der junge Lavaterianer und sein Zürcher Aufenthalt 370. Das Studium in Göttingen; Krisis des Lavaterianismus 371. Der Aufenthalt in Weimar bei Herder 372. Rückkehr nach Schaffhausen; J. G. Müller als Bibeltheologe 373. Die philosophischen Aufsätze; Müllers Stellung zur Philosophie und zur Bibel 374. Auseinandersetzung mit Lessing 376. „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst“ 377. Die Unterhaltungen mit Serena 378. Müllers neue Freude an Luther; die Briefe über das Studium der Wissenschaften 379. Persönliche Stellung zu Herder und Lavater; der Briefwechsel mit Herder 380. J. G. Müller und Lavater 383. Stellung zu den altchristlichen Bewegungen 385. Johannes Büel von Stein: Religion des Herzens 387. Begeisterung für fromme Menschen 388. Schranken des Subjektivismus 390. Büels Freundschaft mit J. G. Müller; Büel und Lavater 392. Andere Freunde Lavaters in Schaffhausen: Georg Martin Hurter 394. Wilhelm Veith 395. J. J. Altorfer, ein Vertreter der älteren Geistesrichtung 397. Säckelmeister Johann Kaspar Stofar, der Lessing von Schaffhausen 398. Stofar als Bibeldrucker und Freund des alten Christentums 399. Stofar und Lavater 400. Stofar und Herder 402. Der Kaufmann Eberhard Gaupp; Familie und religiöse Entwicklung 402. Gaupp und die Brüdergemeinde 405. Gaupp und Lavater 406. Lavater und die Schaffhäuser Frauen 408. Basel: Isaak Jeslin und Lavater 410. Lavater und die Basler Kirche 413. Wilhelm Brenner und seine Kritik an Werthers Leiden 414. Lavater und einzelne Basler Frauen 416. Der Sturm und Drang zu Basel: Der Kaufmann Jakob Sarasin 417. Der Apotheker Wernhard Huber: vom Herrnhuter zum Aufklärer 420. Hubers Freundschaft mit Lavater 422. Die neue Wendung zur Natur 424. Die „Sunten vom Herde seiner Laren“ 425. Johann Friedrich Miville's religiöse Entwicklung 427. Miville als Pfarrer zu St. Elisabeth 428. Religiöse Zweifel und Kämpfe 430. Pfarrer Johann Rudolf Huber, der Bibeldrucker 433.

Bern: Daniel Sellenberg und Lavater 435. Die Freundschaft mit Kirchberger von Liebisdorf 435. Philipp Albert Stapfer und Lavater; die Pietistin Rosalie Luz 438.

9. Abschnitt: Verhältnis der Schweiz zu den verwandten deutschen Bewegungen 439—455

Herder und die Schweizer 440. Johann Heinrich Jung und sein Verhältnis zu Lavater 443. Das „Heimweh“ 444. Die Stilling-Gemeinde in der Schweiz 445. Lavaters Stellung zum „Heimweh“ 446. Philipp Matthias Hahn, der Pfarrer von Echterdingen, ein theologischer Sonderling 447. Hahn und die Schweizer 449. Luther und die Deutschen Schweizer am Ende des 18. Jahrhunderts 453.

2. Hauptabschnitt.

Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden 456—554

1. Abschnitt: Der unmittelbare Eindruck der Krisis 456—513

Stellung der altchristlichen Kreise in der Schweiz zu der französischen Revolution: die Stimmung in den Herrnhuterkreisen 458. Aeußerungen aus den Kreisen der deutschen Gesellschaft 459. Pfarrer Paulus Kind und seine Stellung zur Revolution 461. Kinds Gedanken über die Zukunft der Kirche 464. Mystiker und Theosophen: Heinrich Siegfried in Zofingen 465. Der Kreis um Dutoit 466. Staatsmänner und Kirchenleiter als ablehnende Gruppe: der Schaffhauser Säfelmeister J. K. Stöckli 467. Kirchenhäupter in den evangelischen Städten; Antistes Heß als Reichsgottesmann 468. Religionsfeindliche Predigerstimmen in der Schweiz während der Revolutionsjahre: Philippe Bridel als waadtländischer Reaktionsär 470. Der Bieler Pfarrer Nikolaus Emanuel Wehel und der Aarauer Pfarrer Franz Ludwig Stephani 471. Der Berner David Müslin, der gewaltigste Gerichtsprediger seiner Heimat 472. Lavaters wechselnde Stellung zur Revolution 474. Die schwankende Stellung der Brüder Johannes und Johann Georg Müller 479. Die Lavaterianer in Schaffhausen; Johannes Büel usw. 483. Die Revolutionsfreunde: Peter Ochs in Basel als revolutionärer Idealist 484. Andere revolutionsfreundliche Laien in Basel: Lutas Legrand, Wernhard Huber, J. J. Erlacher 489. Revolutionsfreundliche Basler Pfarrer: Jakob Säfch, Johann Friedrich Miville, Nikolaus von Brunn 490. Die Kantianer als Revolutionsfreunde: die Berner Joh. Sam. Jth und Philipp Albert Stapfer 495. Die Zürcher Leonhard Meister und Christ. Tobler 496. Glarnerische Predigten für und wider die Revolution 497. Revolutionsfreunde in Graubünden: Heinrich Banji und Peter Lütcher 499. Revolutionsfreundliche Pfarrer in St. Gallen und Genf 500. Der Predigtamtskandidat Joh. Gottlieb Sichte als revolutionärer Agitator 500. Revolutionsfreundliche Kantianer unter den Laien: Philipp Em. v. Sellenberg, Hans Konrad Escher 501, der Arzt Paul Usteri 502. Der Arzt Albrecht Kengger 504. Heinrich Pestalozzi als Revolutionsfreund 508. Pestalozzis Gedanken über Christentum und Revolution 510. Der arme Mann im Toggenburg 512.

2. Abschnitt: Vorboten der schweizerischen Revolution 513—554

Bauernunruhen in Schaffhausen und die Stellung der Kirche dazu 513. Unzufriedene Aargauer, darunter ein Mitglied der Deutschen Gesellschaft 514. Beginn der Unruhen in der Waadt; die Verhaftung des Pfarrers Martin von Mézières 515. Teilnahme waadtländischer Pfarrer an revolutionären Festen; Louis Auguste Curtat als Verteidiger Berns 517. Die Aufhebung der Leibeigenschaft im Basbiet und die Verherrlichung der Regierung durch Pfarrer Jakob Säfch. Unruhen in Graubünden; der Sturz des Ulysses v. Salis 520. Joh. Bapt. v. Tschärner als Friedensfreund 521. Heinrich Banji als politischer Pfarrer 523. Unruhen in Genf; der Sturz der aristokratischen Regierung 526. Teilnahme der Geistlichkeit an der Revolution und

Bekenntnis des revolutionären Genf zum Protestantismus 526. Der Terror in Genf und die Krisis der Genferkirche 531. Der Kampf um die Pfarrwahl durch die Gemeinde 532. Rückkehr zu normalen Zuständen 534. Krisenstimmung in der evangelischen Eidgenossenschaft: die bernische Enquête über den Verfall der Religion 536. Die Entstehung des eidgenössischen Bettags 539. Zürich und die Unruhen in Stäfa 541. Heinrich Nehracher, der Verfasser des Memorials 541. Joh. Jakob Bodmer, ein herrnhutischer Revolutionär 544. Der Graubündner Peter Lütcher als Anwalt der Revolutionären 545. Stellung der Zürcherpfarrer zu den Stäfener Unruhen 546. Lavaters Kampf gegen das Bluturteil. Antistes Heß für Religion und Vaterland 550. Unruhen auf der St. Gallischen Landschaft und Teilnahme evangelischer Gemeinden des Thurgaus 552. Rückgang der Herrenhuter infolge des Fortschrittes der Revolution.

Seite

Personenregister	555
Ortsregister	565
Sachregister	569
Berichtigungen und Ergänzungen zu Band I—III	573

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

Einleitendes.

Jedermann kennt aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die mächtige Geschichte einer religiösen und politischen Restaurationsbewegung, welche nichts Geringeres als die Auslöschung des 18. Jahrhunderts und seines Oppositions- und Emanzipationsgeistes sich zum Ziel setzte. Das 19. Jahrhundert ist infolge dieser Tatsache ganz ausgefüllt durch unermüdlichen Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion, zwischen dem Geist des 18. Jahrhunderts und dem Geist der Romantik und Restaurationszeit. Aber diese mächtige Reaktionsbewegung trat nicht erst mit dem zweiten und dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ins Leben, sie ist viel älteren Ursprungs; sie hat einige ihrer tiefsten Wurzeln in Kräften, die vor und während der französischen Revolution schon an der Arbeit waren. Dabei handelt es sich hier wie bei der Aufklärungsbewegung um europäische Gesamterscheinungen, wenn auch gerade auf diesem Gebiet der Beitrag der Schweiz von großer Selbständigkeit gewesen ist.

Die letzten Gründe dieses merkwürdigen Phänomens liegen in gewissen unleugbaren Mängeln und Schranken der Aufklärungsrichtung oder, wenn man noch tiefer graben will, in Realitäten des Menschenherzens und der Weltstruktur, welche von der Fortschrittsbewegung übersehen oder zu leicht genommen worden waren. So wird wenigstens der Forscher urteilen, der sich mit den landläufigen Schlagworten nicht begnügen kann und dem die Ableitung der Aufklärung aus Hochmut und Unglauben so wenig einleuchtet als die Erklärung der Reaktionsbewegung aus blindem Sanatismus und Rachsucht der ehemals Privilegierten. In der Welt liegt nun einmal so viel Rätselhaftes und Irrationales, das der Aufklärung spottet, und im Menschenherzen schlummern Kräfte der Unvernunft und Bosheit, die weder durch Erziehung noch durch Gesetzgebung einfach in Güte und Glück zu verwandeln sind. Ihnen hatte das alte Christentum besser zu begegnen gewußt.

Zum mindesten muß man zugeben, daß die Menschen im Religiösen und Sittlichen verschieden veranlagt sind und ganz unmöglich sich eines für alle schiden will. Der Kampf der Aufklärer gegen den Autoritätsglauben und ihr Dringen auf Selbständigkeit des Denkens fand freudige Zustimmung bei weiten Kreisen der Intellektuellen, zumal der Jugend, während weit größere Volksschichten dadurch nur verletzt und

abgestoßen werden mußten. Von Haus aus ist der Mensch autoritätsgläubig, der religiöse Mensch vielleicht sogar in besonders starkem Grad, und selbst unter dem Lärm gegen die alten Autoritäten hat sich von jeher bei vielen das leidenschaftliche Verlangen nach neuen Führern und Heiligen verborgen. Den allerwenigsten Menschen ist im Religiösen damit geholfen, daß ihnen gesagt wird: stellt euch auf eure eigene Vernunft, glaubt nur, was ihr versteht! Unsre Vernunft läßt uns bekanntlich bei allen tiefen und ernsten Lebensfragen einigermmaßen im Dunkeln; es wäre recht trostlos, wenn jeder Einzelne bloß auf seinen Verstand angewiesen wäre und den Weg der Geschichte von vorne beginnen müßte. Verfolgt man mit einiger Aufmerksamkeit die Aufklärungsbewegung, so stößt man auf eine so ungeheure Gleichmäßigkeit gewisser, keineswegs selbstverständlicher Grundgedanken, daß man es mit Händen greifen kann: hier wird autoritätsmäßig übernommen, hier wirken mächtige Suggestionen einzelner Führer auf weite Kreise gläubiger Anhänger. Anders läßt sich die ungeheuer weitgehende Uebereinstimmung breitesten Schichten in den Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral gar nicht verstehen. Dann ist aber auch begreiflich, wenn andern Bevölkerungsklassen, man darf sogar sagen: andern Denkern, diese Autorität der natürlichen Vernunft für die letzten und schwersten Fragen der Weltanschauung ungenügend vorkam, wenn sie sich an eine vermeintliche oder wirkliche Offenbarung anklammerten, die ihnen festere Gewißheit über Gott und die göttlichen Dinge zu geben schien. Alle Religion, die bis heute in der Geschichte durchschlagend gewirkt hat, ist von solchem Offenbarungsglauben ausgegangen; sagen wir es ganz ehrlich: das Größte und Tiefste in der Christenheit hat die alte Bibel gewirkt. Es wäre seltsam gewesen, wenn der Bibelglaube durch die Aufklärungstheologie wirklich so ent wurzelt worden und ent wurzelt geblieben wäre, wie man es nach gewissen tonangebenden Programmen hätte erwarten sollen. Der Gott der Bibel spricht zum Menschen eindringlicher als der Gott seiner eigenen Gedanken; er bringt ihm das, was über ihm liegt und was gegen ihn spricht, machtvoller zum Bewußtsein als alle philosophische Reflexion. Es ist daher keineswegs immer Denkschwäche und geistige Trägheit, wenn ein frommer Mensch von der Vernunft sich zur Bibel zurückwendet; es kann unter Umständen das Verlangen nach tieferer Wahrheit sein.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich den zentralen Inhalt der Aufklärungsförmigkeit vergegenwärtigt. Das Wort Optimismus sagt hier das Wesentliche. Das Evangelium wird weniger als Botschaft von der Versöhnung und Erlösung denn als Lehre der Weisheit und Tugend aufgefaßt. Darin lag für Unzählige eine notwendige und segensreiche Befreiung. Der Erbsündenpessimismus, als Doktrin von früh an der Jugend eingebläut, hatte schließlich die aufstrebenden Kreise zur Empörung gereizt, weil er alle Zukunftsaussichten trübte und dem Menschen jedes Selbstvertrauen und jeden sittlichen Mut zu rauben schien. Der Fortschrittsglaube dagegen gab dem Menschen seine Würde zurück, weckte schlummernde Energien in seiner Seele und rief ihn zum Mitarbeiter Gottes am Glücklichwerden der Zukunft auf. Glücklich das Geschlecht, das sich für frei und gut betrachtete und mit seinen guten Kräften die schöne neue Zukunft heraufführen wollte! Aber wie viel Oberflächlichkeit und Unwahrheit in all dem lag, braucht kaum gesagt zu werden. Eigent-

lich kann bloß ein Geschlecht, das von keinem absoluten persönlichen Ideal ergriffen ist, in diesem Optimismus befangen bleiben. Sobald die Majestät des Gewissens erwacht und der Donner der Ewigkeit und des Gerichts sich vernehmen läßt, brechen diese Illusionen zusammen. Die Auffassung des Neuen Testaments vom Menschen ist jedenfalls unendlich ernster und schwermütiger; hier steht dem kommenden Gottesreich zunächst ein Reich persönlicher und kollektiver Sündhaftigkeit gegenüber, das zu seiner Ueberwindung anderer Kräfte bedarf als bloß der Aufklärung und Erziehung. Und die zentrale Bedeutung Jesu als des Heilandes und Erlösers läßt sich durch keine Auslegungskunst aus dem Neuen Testament herausbringen. Dann aber ist auch klar, daß persönliche Erfahrung eigener Sündhaftigkeit und sittlicher Ohnmacht zu allen Zeiten auf die Erlösungsgedanken des Neuen Testaments zurückgreifen wird und daß in diesem Zusammentreffen der religiösen Erfahrung mit dem biblischen Zeugnis mächtige Stützen des alten Christentums liegen, an denen keine intellektuelle Kritik etwas ändern kann. Das, was sich von hier aus gegen die Aufklärungsfrömmigkeit erhebt, ist dann gar nicht bloßer biblischer Autoritätsglaube, sondern lebendige Erfahrung der biblischen Wahrheit.

Daß daneben Gewohnheit, Trägheit, Furcht vor allen Neuerungen, Macht des Vorurteils und des Aberglaubens ebenfalls zugunsten der religiösen Reaktion mächtig in die Wage fallen, ist ja selbstverständlich, und insofern hat das vernichtende Urteil der Aufklärer über den religiösen Konservatismus ein gut Teil recht. Es hat nur Unrecht in jeder Verallgemeinerung; es hat vor allem Unrecht, wenn es die eigene Frömmigkeit für ein Letztes und Unüberbietbares hält und nicht begreifen will, daß ernste, tiefe und selbständige Menschen zu ganz anderen Ergebnissen gelangen können. Dann aber kommt für die religiöse Reaktion noch ein weiterer Faktor in Betracht. Für das alte Christentum und gegen die neumodische Frömmigkeit und Theologie konnten auch alle irrationalen Kräfte der Seele überhaupt sich erheben, alles, was von Phantasie, Sehnsucht und Ahnung des Geheimnisvollen, Verlangen nach Krafterhöhung und Verkehr mit der Ueberwelt im Menschen vorhanden ist. Propheten und Dichter werden niemals in der Aufklärung ihr Genüge finden; wurzeln sie doch mit dem Besten und Tiefsten ihres Wesens in Regionen, die gerade nicht hell und klar sind und es nie werden können. Man weiß, wie von da aus zuerst Sturm und Drang und nachher die Romantik sich gegen die Aufklärung aufbäumten und mit den altreligiösen Bewegungen Verbindungen eingingen. Alles, was schöpferisch ist, was aus dem Unterbewußtsein im Menschen aufbricht, drängt jederzeit über den Rationalismus hinaus, ein letzter Beweis, daß die Auffassung vom Menschen, die sich in der Aufklärungszeit ausbildete, in mehr als einer Hinsicht einseitig und ungenügend gewesen ist.

Man sieht schon von hier aus: unter dem Namen religiöser Reaktion verbirgt sich eine außerordentlich komplizierte Erscheinung. Mächte des trägen Beharrens, des massivsten Volksaberglaubens, die das neue Licht scheuen, dann wieder zukunftsreiche, aus den letzten Gemüdstiefen hervorbrechende Offenbarungen des Geheimnisses im Menschen, wie es in den Propheten und Dichtern lebendig wird, endlich unverlierbare christliche Grundgedanken und Grundkräfte, die in der Bibel wurzeln

und einen ernsten Menschen überwältigen können. Ueber eine solche Bewegung läßt sich mit keinem einzigen Schlagwort etwas aussagen, und deshalb ist das Wort „religiöse Reaktionen“ in ganz neutralem Sinne von uns gebraucht. Es kann unendlich viel wahrer Fortschritt und echter Tiefinn in dieser Reaktion an der Arbeit sein, obschon auch wieder niemals allein und schwerlich in der Masse. Schließlich wird der Historiker vor aller religiösen Eigenart, nenne sie sich, wie sie wolle, trete sie in fortschrittlichem oder in reaktionärem Gewand auf, voll Hochachtung still stehen dürfen und etwas von der Größe und dem Reichtum des durch die Geschichte schreitenden Gottes darin verehren.

1. Abschnitt.

Widerstand der alten, unebrochenen Orthodorie.

Es stand keineswegs so, daß etwa die gesamte geistig lebendige Laienwelt von den Idealen der Aufklärungsfrömmigkeit ergriffen wurde. Dagegen spricht allein schon der Name *Albrecht Hallers*.

Haller hatte als junger Mann die fortschrittliche Bewegung mit ganzer Lebendigkeit mitgemacht; er hatte eine Zeitlang der Zerstörung der metaphysischen Systeme zugejubelt und sich für seine skeptische Resignation damit entschädigt, daß das Leben uns zum frischen Genießen, nicht zum zersezenden Verstehen gegeben sei. Es war die Zeit, wo er das Recht der Vernunft in Religionsachen gepriesen und den Aberglauben und das Priesterwesen schärfer getadelt hatte als den dezidierten Unglauben.¹ Diesen Haller der Gedichte haben noch später die Zürcher Aufklärer als Vorkämpfer ihrer Geistesrichtung gefeiert, indem sie sogar die von ihm selbst gestrichenen oder gar nie gedruckten, überjugendlichen Stellen seiner Gedichte wieder bekannt machten.² Wer jedoch schärfer zusieht, wird auch den jungen Haller nicht leicht mit den Freigeistern zusammenstellen. Ihn unterschied schon damals von vielen andern seiner Jugendgenossen der gewaltige sittliche Ernst, der unbestechliche Pflichtgedanke, die Ehrfurcht vor Gott und der Ewigkeit, die er sich aus seiner frommen Jugenderziehung herüber gerettet hatte.

In dem Maß, als nun die Zeit Fortschritte auf dem Weg des Unglaubens und des irreligiösen Radikalismus machte, drängte es Haller wieder zum festen Eintreten für den alten Christenglauben. Seine vollständige Kenntnis auf dem Gebiet aller literarischen und wissenschaftlichen Neuigkeiten gab ihm einen Ueberblick über die Haupttendenzen der geistigen Zeitbewegung. Das Ergebnis war für ihn ungefähr so aufregend und erschütternd, wie es für den ältern Carlyle nach der Mitte des 19. Jahrhunderts erschien. Für Haller bedeutete der Fortschritt der Freigeisterei nichts anderes als den kommenden Untergang der abendländischen Kultur. Die alte christliche Gesellschaft — das war Hallers Meinung — lebte von mächtigen

1) Vgl. Band II dieses Werks p. 230 ff.

2) L. Hirzel, Hallers Gedichte (Bibl. älterer Schriftwerke d. deutschen Schweiz) p. 270 ff. p. 22 f.

religiösen und sittlichen Grundkräften, auf denen der Bestand der Familie, des Wirtschaftslebens, der staatlichen Ordnung beruhte. Diese religiösen und sittlichen Grundkräfte löste die Freigeisterei allenthalben auf, ohne irgendeinen anderen Ersatz als Willkür und Genußsucht des einzelnen Individuums zu bieten. Die Folgen mußten für das ehemals christliche Europa verwüstend werden; Haller sah eine Revolution herannahen, wie sie die Welt noch nicht gesehen hatte.¹ Man wird diesem Zeitbild Hallers starke Einseitigkeit vorwerfen dürfen, obschon es nicht aus der Luft gegriffen ist. Es gibt tatsächlich in der Geschichte organische und destruktive Zeitalter. Die Neuzeit, die Haller heraufkommen sah, stand zunächst im Zeichen der Negation und Emanzipation. Was uns heute an Hallers Geschichtstheorie rätselhaft erscheint, ist bloß seine Blindheit gegenüber der inneren Schwäche und Zersahrenheit der alten christlichen Kultur. Die zerstörenden Tendenzen der Neuzeit mußten ihm als rein willkürlich und schlecht erscheinen, weil er sich nicht eingestand, daß gerade die alten, kraftvollen religiösen und sittlichen Faktoren aus dem Europa des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts längst entwichen waren und größtenteils bloß noch die alten Formen ohne die alten Kräfte bestanden.

Haller wurde also ein Kämpfer für das alte Christentum aus politischen und sozialen Gründen wie nach ihm die de Maistre, de Bonald und vor allem sein berühmter Enkel, der Konvertit Karl Ludwig Haller. Allein sein tiefstes Motiv lag nicht hier, sondern in ganz persönlichen Gründen der eigenen Lebensführung. Haller war nicht bloß politischer und sozialer, sondern in erster Linie persönlicher Pessimist.

Die Gründe dafür sind uns nur zum Teil durchsichtig. Wir wissen nicht, warum gerade für Haller der Gedanke an Tod und Gericht das Furchtbare hatte, von dem er so ergreifend Zeugnis gibt. Seine Tagebuchblätter liegen uns nur in Bruchstücken vor; geheimnisvolle Andeutungen in einem Brief an Bonnet machen das Dunkel nicht heller.² Manches könnte dafür sprechen, daß Haller, dessen äußeres Leben durchaus korrekt verlaufen ist, an einer andauernden inneren Schwäche gegenüber einem selbstherrlichen Triebleben zu leiden hatte. Er selbst macht ausdrücklich seinen Welt Sinn, Hochmut, Ehrgeiz, überhaupt seine Eigenliebe geltend. Es ist die Eigenliebe eines Gelehrten, der ein berechtigtes Selbstvertrauen besitzt und sich in seiner Heimat beharrlich zurückgesetzt fühlen muß. Vergessen wir aber die Hauptsache nicht: dieser Mann maß sich an einem hohen und höchsten Maßstab, vor dem alles relativ Gute unnachlässig zusammenbricht. Es war die alte reformatorische Selbstbeurteilung des aufrichtigen Menschen vor Gottes Richterthron; kein Wunder, daß da das Ergebnis genau so vernichtend wie bei den Reformatoren ausfiel. Zum erstenmal mit dem Tod seiner geliebten Marianne im Jahr 1736 scheint dieser Gedanke von Gericht und Ewigkeit Besitz von Hallers Seele ergriffen zu haben.³

1) Haller, Vorrede zur Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt, 1750, abgedruckt in der Sammlung kleinerer Hallerischer Schriften, ferner als Anhang zum Tagebuch am Schluß des 2. Bandes.

2) Haller an Bonnet 17. März 1772 (Chavannes, *Biographie A. de Haller* 2 1745, p. 22 f.; auch ein Brief Hallers an den Herrnhuter Gräde nicht lang vor seinem Tod deutet vielleicht nach gleicher Richtung (Marh R 19 C 17).

3) Vgl. den Anfang des Tagebuchs.

Er hatte wohl schon zuvor viel an die Ewigkeit gedacht und von ihr gesungen; aber es war nicht dies Persönliche, das ihn früher bewegt hatte. Jetzt aber packte ihn die Frage: was würde aus meiner Seele, wenn ich heute vor den Richter treten müßte? Sie verließ ihn nie mehr, wenn sie auch unmöglich mit gleicher Stärke allzeit ihn beschäftigen konnte. Die Ewigkeit der einzige Zweck des Menschenlebens, das war ihm seitdem die Summe der Religion, und immer hieß Ewigkeit für ihn: Gericht, Vergeltung für das gegenwärtige Leben, Vergeltung durch den absolut Gerechten und Heiligen.

Haller atmete, wie wenige Menschen seiner Zeit, in der Furcht des Richtergottes und prüfte sein und aller Menschen Herz vor den Augen des Allwissenden. Dann aber lautete der nächste Schluß für ihn selbst, daß das Menschenherz bei aller äußerlich scheinenden Güte und Bravheit eitel, böse und grundverdorben ist. Das war ihm übrigens eine Erkenntnis, zu der jede aufmerksame Beobachtung führen mußte. Man braucht nur einem kleinen Kind zuzusehen: der Eigenwille herrscht in ihm unumschränkt; alles soll sich nach seinen Begierden umschaffen, alles ihm weichen. Wächst das Kind heran, so hört es wohl, daß die Welt nicht sein ist und daß andere Menschen eben den Anspruch auf die Güter machen, die es selber so hochschätzt. Aber dies Hören ändert an seinem Herzen nichts, und es entsteht gerade von da aus der allgemeine Krieg aller gegen alle. Es sehe einer bloß die Philosophen, die Dichter an, die uns vormachen, der Mensch sei nicht böse! Sie gerade sind es, die mit niedriger Eifersucht das Verdienst verkleinern, das dem ihnen gleich zu wachsen droht, die mit bittrem Grimm diejenigen verfolgen, die ihnen nicht räumen. Ueberall bestätigt sich die alte Wahrheit, daß der Mensch mit der Quelle alles Uebels, mit dem Eigenwillen, geboren wird. Wir sehen die alte Erbsündenlehre in Hallers Denken sich neu gestalten.¹

Ein solcher Mann ist für den Erlösungsglauben prädisponiert, er ist geborener Pauliner. Die Vernunft läßt uns gegenüber der bitteren Tatsache unseres verdorbenen Herzens und des heiligen Richtergottes ratlos. Die biblische Offenbarung allein gibt uns Licht und Trost. Freilich, hier wehrt sich der Intellekt bei Haller, dem großen Forscher. Einen blinden Autoritätsglauben vermag er nicht zu ertragen; die Bibelautorität und der Bibelglaube müssen die schärfste Prüfung bestehen, wenn der Glaube nicht ein überkommenes Vorurteil, wenn er feste Ueberzeugung werden soll. Daher der Eifer, mit dem Haller sich in die biblische Apologetik einließ. Man wird ihm die Bewunderung nicht versagen, wenn man sieht, wie er jeden noch so leicht hingeworfenen Einwand, ja jeden schlechten Wiß Voltaires über die biblischen Geschichten gründlich ernst genommen hat und gründlich zu widerlegen sich bemühte.² Es war seine erprobte Ueberzeugung: die Bibel, auch das Alte Testament, hält der Kritik stand; nicht der Spötter, sondern der Gläubige hat die Wahrheit und Vernunft auf seiner Seite. Aber dann ergriff sein Herz aus der Bibel die zwei zentralen Wahrheiten heraus: die Gottheit des Mittlers und seinen Veröhnungstod, der uns Gottes Sündenvergebung garantiert. Nichts anderes in der Bibel kam für Haller diesen Grundwahrheiten an Wert gleich; sie waren ihm der

1) 2. Brief über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung.

2) Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung

Inbegriff der Offenbarung. Alles andere an Jesus, seine Wunder, die in ihm erfüllten Weissagungen der Propheten, die Heiligkeit seiner Lehre, waren ihm wichtig gleichsam als Weg dahin; sie bewiesen ihm für seinen Verstand, daß Jesus göttlicher Gesandter war und daß wir ihm Glauben schenken dürfen. Aber soweit ging ja auch die Theologie der Sozinianer, der Leugner der Gottheit Christi und seines Veröhnungstodes. Für Haller fing hier das erlösende Geheimnis erst an. Nicht bloß die Wahrheit zu lehren, sondern die Menschen mit Gott zu veröhnen, kam Jesus zu uns in die Welt. Und das konnte er allein, wenn in ihm Gott mit dem Menschen auf wunderbare, einzigartige Weise vereinigt war und wenn sein Tod die Gerechtigkeit des göttlichen Richters an unsrer Statt befriedigte. Das erst war der christliche Glaube, das wahre Kennzeichen des Christen im Unterschied vom Ungläubigen. Haller handelte von diesen Dogmen mit aller Vorsicht als Laie, der sich an die Bibel hält. Auf die theologischen Feinheiten wollte er sich durchaus nicht einlassen; selbst der Theologenbeweis, daß Gott gar kein anderes Mittel hatte zu unsrer Erlösung als Christi Tod, schien ihm zu gewagt. Aber daß in Jesu Selbstzeugnis und in der ganzen Apostellehre die Wahrheit von seiner Gottheit und seinem Veröhnungstod klar enthalten sei, ließ er sich durch gar nichts nehmen. Da konnte er sich wie der alte Luther einfach hinter dem Textwort verschanzten: hier steht geschrieben. Und es war ja nicht bloße Autorität; unser Verstand, meint er, kann es begreifen, daß die Bosheit des Menschenherzens und die Gerechtigkeit des Richtergottes nur auf diesem Weg veröhnt werden können. Was folgt nun aber praktisch für unser Leben daraus? Hier zeigt sich Haller noch einmal als Vernunftmann in all seinem Glauben. Die Gnade Gottes hebt unsre Freiheit keineswegs auf und macht uns nicht wie durch ein Wunder auf einmal aus bösen zu guten Menschen. Es ist auch jetzt an uns, uns für Himmel oder Hölle zu entscheiden, in Glaubensgehorsam und tapferem, beständigem Kampf mit dem Bösen in uns den Weg aufwärts zu steigen oder durch Unglauben und Beharren im Bösen der Seligkeit verlustig zu gehen. Wir sind im Grund auch als Christen Menschen mit eiteln, bösen Herzen; aber wir besitzen die kräftigeren Motive zum Guten, wir haben den Trost, daß trotz unsrer Verdorbenheit Christus für uns eintritt und Gott uns im Blick auf ihn vergeben wird. Furcht und Hoffnung bleibt zusammen die Grundstimmung des Christen; sie blieb es auch für Haller persönlich.¹ Je näher er selbst dem Tod und der Ewigkeit entgegentritt, desto gewaltiger wird das Ringen der beiden Kräfte in seiner Seele;² oft scheint die Furcht ganz die Oberhand zu behalten; sein Glaube ist so klein, seine Selbstverurteilung so unbedingt. Aber dann meldet

1) Das Prinzipielle ist Hallers Briefen über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung zu entnehmen; den ganz persönlichen Kommentar gibt das Tagebuch.

2) Der Herrnhuter Grande berichtet, daß Haller ihm kurz vor seinem Tod (12. Dez. 1777) mündlich und schriftlich klagte, wie er noch nie so tief und schmerzlich als seit etlichen Jahren den großen Unterschied zwischen Wissen und Ueberzeugung und zwischen Erfahrung und Genuß der göttlichen Wahrheiten empfunden habe. Auf den ermunternden Zuspruch seines evangelischen Freundes hin raffte sich der in Schwermut fast verjüngte Haller wieder auf: „So bleibe ich denn bei Jesu Veröhnungsoffer und Verheißungen, beim Gebet ohne Unterlaß, beim Lesen der heiligen Schrift und beim Zuspruch und Rat der Freunde meiner Seele, die erfahrener sind als ich in den Waffen des Herrn.“ (UArch R 19 C 17).

sich die Hoffnung wieder zum Wort; das Dennoch des Glaubens an den Erlöser treibt die Schrecken über die eigne Sünde zurück; Haller übergibt sich seinem Erlöser, er blickt getröstet in die Ewigkeit. Es ist kein befriedigendes Ergebnis eines christlichen Glaubenslebens; man wird eigentlich gedemütigt durch die Bekenntnisse Hallers; man fragt sich mit Kummer: ist das alles und ist das Erlösung? Aber Ehrfurcht vor der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit dieses Mannes wird doch das letzte Wort bleiben. Wer wird den Mut haben, ihn zu richten, da er sich selbst derart gerichtet hat? Ein Zeitalter, das Rousseau eitle Selbstbespiegelung erlebte, mußte auch dieses furchtbar ehrliche und demütige Eingeständnis Hallers bekommen. Jeder konnte sich dann entscheiden, für wen er wollte.

Aus all dem ist wohl soviel klar geworden: für Haller war die Religion persönlichste Angelegenheit seines Herzens; er war an ihr vor allem gar nicht bloß theoretisch beteiligt, sondern rein unmittelbar, aus Unruhe und Sehnsucht heraus. Religion war ihm gar nicht in erster Linie Weltanschauungsfrage, sondern Seligkeitsfrage. Das heißt nicht, daß sein Verstand dabei passiv blieb. Er war so streng gegen sich und so stark intellektuell veranlagt, daß er nichts glauben wollte, von dem nicht auch sein Verstand überzeugt war. Trat er deshalb nach außen als Apologet auf, so geschah es, weil er selbst seinen Glauben vor seinem Denken rechtfertigen mußte. Aber es war durchaus Herzensfrömmigkeit, was ihn bewegte; er war vielleicht neben Lavater der Schweizer seiner Zeit, der am tiefsten, am leidenschaftlichsten von den religiösen Fragen ergriffen war.¹ Und wer ihn kennt, wer in seinem Tagebuch gelesen hat, weiß genau: Haller mußte von innen heraus eben diese Frömmigkeit und Theologie vertreten.

Begreiflich, daß ihm unter solchen Umständen das Vordringen der Aufklärungstheologie in Deutschland und der Schweiz die größten Schmerzen und Sorgen brachte. Den ersten Schrecken bereiteten ihm die Genfer Pfarrer mit ihrer verunglückten Rechtfertigung gegenüber d'Alembert; die Genfer Theologen galten ihm seitdem als Sozinianer d. h. als theologische Freigeister, und auch ihre Kritik an Rousseau machte ihn daran nur vorübergehend irre.² In den 70er Jahren sah er aber diesen Sozinianismus in Berlin ganz offen sich erheben,³ und das Zürcher Realregister zur Bibel bedeutete für ihn die Verführung des eidgenössischen Dororts.⁴ Noch vor diesem letzten Ereignis trat Haller als Warner vor die Öffentlichkeit in den Briefen über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung. „Sie gehen mehr gegen die Sozinianer als gegen die Atheisten,“ so schrieb Haller seinem Freund Bonnet,⁵ und so verhält es sich auch. Die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung sind eben für Haller die Gottheit Christi und seine stellvertretende Genugtuung, und sich zu ihnen von den Gedanken des Todes und des Gerichts

1) Eine abweichende Auffassung vertritt Blösch in seiner Schweiz. KG und in RE, Band 7.

2) Briefwechsel mit Bonnet von 1758, 1762, 1772.

3) Haller an Bonnet, 31. Mai 1774.

4) Haller an Simler, 25. Juni 1775 (Siml. 201 3B3); Haller an Lavater, 10. Juni und 29. September 1773 (LAH).

5) Haller an Bonnet, 3. Nov. 1771.

aus den Weg zu bahnen, war der Zweck seiner Veröffentlichung. Daran knüpfte sich alsbald ein höchst lehrreicher brieflicher Disput mit Bonnet, da Bonnet, ohne selbst Sozinianer sein zu wollen, sich doch dieser von Haller so ingrimmig angegriffenen Richtung annahm und seinem Freund eine größere christliche Weitherzigkeit zumutete. Man sollte sich jetzt gegen die Ungläubigen vereinigen, statt sich gegenseitig nach alter theologischer Unart zu bekämpfen, meinte der milde Genfer.¹ Da kam er aber bei Haller an den unrechten Mann. Haller wollte die Sozinianer für fast ebenso gefährlich wie die Deisten erklären; bloß im Namen Jesu und durch sein Verdienst gebe es ewige Seligkeit. So lehre uns die Bibel, so bestätige es die eigne Erfahrung von unsrer Verdorbenheit.² Als Bonnet sich trotzdem der Sozinianer annahm und dabei auch für die von Haller gescholtene Eigenliebe ein Wörtchen einlegte, beklagte ihn Haller aufrichtig; er wollte Bonnet auf einem sehr gefährlichen Weg sehen; Bonnet wolle im Vertrauen auf seine Gerechtigkeit dem Richter begegnen.³ Als Bonnet sich für seinen Christenglauben wehrte und aufs neue um größere Duldsamkeit bat, erwiderte Haller, über dieser allerwichtigsten Wahrheit sei er von unerweichbarer Strenge; er halte die Gottheit Jesu durchaus für fundamental. Liebe gegen die irrenden Personen und Strenge gegen den Irrtum selbst gingen wohl zusammen. Er, Haller, wolle der Bruder, Freund und Diener desselben Sozinianers sein, dessen Irrtum er beklage.⁴ „Verdienst und Genugtuung heißt es in einem spätern Brief, „sind das Wesen des Christentums“; wer nicht daran glaubt, den betrachtet Haller nicht als Christen.“⁵ Das klingt erschreckend schroff; aber Freundschaft hat er dem Genfer Philosophen gehalten und ihm jedenfalls nie mit Worten den Christennamen abgesprochen, obgleich das Hauptverdienst an der Dauer dieses schönen Verhältnisses der beiden Gelehrten Bonnet und nicht Haller zukommt. Haller ist im Vergleich zu Bonnet die härtere, schroffere, unfreundlichere Gestalt, aber man wird den Unterschied der beiden Männer psychologisch verstehen müssen. Bonnets Natur war harmonisch; Haller trug den Zwiespalt in seiner Natur; in ihm kämpften größere Leidenschaften, er bedurfte des Erlösungsglaubens und Mittlerglaubens, um gegenüber seinem Innern einigermaßen zum Frieden zu kommen. Das Unausgeglichene seines Wesens spiegelt sich in dieser Korrespondenz nicht weniger als in Hallers Tagebuch. Um so höher ist der Bestand dieser Freundschaft zu schätzen.

Die 70er Jahre des 18. Jahrhunderts bedeuten für Hallers Leben das letzte Aufflammen des literarischen Eifers im Dienst seiner Restaurationsgedanken. Er war damals mehr als 60jährig und fühlte sich auf dem Weg zum Sterben. Eine letzte kraftvolle Darlegung seiner Hauptgedanken erschien ihm als Pflicht vor Gott und Menschen, als letzter Liebesdienst vor der Reise in die Ewigkeit. Im Ussong, Alfred, Sabius und Kato legte er der Reihe nach sein politisches Glaubensbekenntnis ab. Er hatte kein doktrinäres, absolutes Staatsideal, vermochte sich vielmehr

1) Bonnet an Haller, 12. Nov. 1771—10. März 1772.

2) Haller an Bonnet, 17. März, 18. April 1772.

3) Bonnet an Haller, 22. April; Haller an Bonnet, 25. April 1772.

4) Haller an Bonnet, 28. Mai 1772.

5) Ebenda, 5. Juli 1772.

abwechselnd einen absoluten Herrscher, eine konstitutionelle Monarchie, eine Aristokratie ideal auszuträumen und von sittlichen Kräften durchwaltet vorzustellen. Nur der Demokratie, deren Sprecher ihm Rousseau-Karneades im Sabius und Kato geworden ist, galt seine unbedingte Abneigung; er brachte nicht den geringsten Glauben an sie auf. Strenge Macht in Verbindung mit Weisheit und Gerechtigkeit, das war ihm das Wesentliche, was die menschliche Gesellschaft nötig habe. Im Hintergrund denkt er sich stets einen religiösen Glauben, der den Herzen der Regierenden die nötige Verantwortung gibt. Es waren Ideale einer scheidenden Periode. Nachdem er dann in den Briefen über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung das Zentrum seines Christentums offen und klar dargelegt hatte, ließ er sich durch Berner Freunde bewegen, in seinem letzten Lebenswerk, den Briefen über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung den alten Bibelglauben gegen Voltaires Spöttereien zu verteidigen, um dem heiligen Buch den Respekt zu erhalten, der ihm nach seiner Meinung unter denkenden, ernststen Menschen gebührt. Vergessen wir nicht, daß auch die Neuausgabe seiner Gedichte von 1777 die Spuren der frommen Schriftstellerei der letzten Jahre aufweist. Das berühmte Gedicht über den Ursprung des Übels bekam eine Erweiterung seiner Vorrede mit der ehrlichen Erklärung, daß es Hallers jetzigen Anforderungen nicht mehr genüge, weil es vom Allerwichtigsten, den Mitteln zu unsrer Erlösung vom Bösen, schweige.¹ Durch die ganze stattliche Reihe der Schriften des alternden Hallers weht der gleiche tief positive und fromme Geist. Das wird man ihm lassen: man kann das Vermächtnis des alten Hallers an seine Zeit unmöglich mißverstehen.

Ebensowenig kann man freilich den gänzlichen Mißerfolg dieser bewahrenden und rettenden Literatur bei fast allen aufgeklärten Zeitgenossen verkennen. Ein Iselin, ein Bodmer jubelten damals den neuen Berliner Schriften zu und beklagten es tief, daß ihr großer Landsmann von ehemals sich als Finsterling und Barbar entpuppt habe.² Die meisten nahmen ihn schon gar nicht mehr ernst oder erklärten sich die neue Wendung seiner Schriftstellerei aus Altersschwäche und Kränklichkeit.³ Daß ein denkender Christ derart orthodox schreiben könne ohne einen starken intellektuellen Defekt, schien ausgeschlossen. Mag sein, daß Haller manchen Gläubigen, der vorübergehend durch leichtere Zweifel beunruhigt wurde, in seinem alten Glauben befestigte. Aber an seiner ganzen Zeit ging seine Apologetik fast spurlos vorüber.

Ohne Schuld daran war er ja gewiß nicht. Sein letztes apologetisches Werk gegen Voltaire gehört zum Ermüdendsten und Unbefriedigendsten auf dem Gebiet dieser Literatur, da es Punkt für Punkt Voltaires Einwürfen nachgeht, die doch kein Leser zur Stelle hat, und Kleinstes und Größtes mit gleicher Umständlichkeit behandelt. Die wenigen wirklich tiefen, bedeutenden Stellen tauchen unter in einem zusammenhangslosen Haufen wertlosen apologetischen Kleinrats. Und an wie

1) Gedichte, ed. L. Hirzel, p. 118.

2) Vgl. 3. B. Iselin an Frey, 25. Nov. 1772.

3) 3. B. der Arzt Zimmermann, Von der Einsamkeit II 196, abgedruckt im Vorwort des Hallerschen Tagebuchs.

vielen Orten ist ja das Recht trotz allem auf Voltaires Seite! Wie weit mehr hätte der Bibel ein Buch gedient, das bei überlegener Freiheit gegenüber den historischen Einzelheiten das religiös Wertvolle und Unvergleichliche in diesem Buch kraftvoll vorgeführt und in seinem unvergänglichen Wert beleuchtet hätte! Aber auch den Briefen über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung fehlt es an allem Herzgewinnenden und Mitreisenden. Es geht bei Haller alles so mühsam durch die Reflexion hindurch; der Glaube ermangelt aller Unmittelbarkeit, die auch die Herzen der Leser zu paßen vermöchte. Vollends die Jugend muß sich allenthalben abgestoßen fühlen, wenn ihr von den ersten Seiten an nur von ihrer angeborenen Schlechtigkeit und von dem ihr drohenden Ewigkeitsgericht gepredigt wird. Schriften ohne Zukunftskraft, Werke des Alters und der Ermüdung, wird man beinahe sagen müssen.

Am lebendigsten redet Haller noch heute aus seinem *Tagebuch* zu uns.¹ Hier lebt seine Seele unmittelbar vor Gott; die Ewigkeit ist Gegenwart geworden, die Gedanken und Gefühle sind aufs höchste gestimmt. Und doch mußte gerade dieser Haller seinen Zeitgenossen am fremdesten erscheinen. Die Selbstzersehung dieses Pessimismus kam ihnen wie eine trübe Krankheit vor. Es war eine Art Pascal redivivus, so gar nicht nach dem Geschmaç des Zeitalters. Es liegt etwas Tragisches über dem Geschid des Hallerschen Lebenswerkes in sittlicher und religiöser Beziehung: ein Mann, der sich der ganzen lebenden Gegenwart in den Weg wirft, sie zurückhalten, von der Todesgefahr retten will und über dessen Bestrebung sie einfach zur Tagesordnung schreitet.

Und gerade darum nicht ohne Größe! Ein Charakter von hoher sittlicher Geschlossenheit und Selbständigkeit, ein Mann, der es ganz ernst nahm mit seinem Gott, auch wenn ihn sein Gott tief unglücklich machen mußte, einer, der es ertragen konnte, geistig einsam zu werden und einfach den Weg zu gehen, den ihm seine innere Stimme wies. Vor allem aber eine Widerlegung des neumodischen Vorurteils, daß nur Dummköpfe und beschränkte Geister die Sache des alten Christentums festhalten können. Es sind nicht viele unter den Aufklärern dieser Zeit, welche den Platz neben Haller behaupten könnten.

Noch ein zweiter schweizerischer Naturforscher von Weltruf vertrat, ähnlich wie Haller, die streng konservative Richtung: Jean André Deluc, der zwar mit der zweiten Hälfte seines Lebens der großen europäischen Welt angehörte, sich aber auf allen seinen Buchtiteln als *Citoyen de Genève* einführte. Aber wenn bei Haller der politisch-soziale Gesichtspunkt bloß eine sekundäre Rolle spielte und die Entscheidung im Gebiet des Persönlichen lag, vertrat Deluc bereits ganz den Typus der politischen und gesellschaftlichen Restauration, wie nach ihm die schon erwähnten großen Franzosen, nur daß bei ihm der Geist der kommenden Epoche just damals sich zum Wort meldete, da die französische Revolution sich anschickte, das Werk der Emanzipation zu vollenden.²

1) A. v. Haller, *Tagebuch* seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst, mit Vorwort herausgegeben von J. G. Heinzmann, 1787. Darin in Band II, p. 221 ff., die Fragmente religiöser Empfindungen.

2) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 95 ff.; für die Bibliographie vgl. Bibl. univ. X, 35. ff.

J. A. Deluc gehört zu der Gruppe der gläubigen Naturforscher des 18. Jahrhunderts, die nicht bloß mit Freuden ihre Arbeit in den Dienst der Verherrlichung Gottes stellten, sondern sich auch zur Abwehr einer ungläubigen Naturwissenschaft und Philosophie berufen wußten. Selber ein Zeitgenosse der Buffon und Hobbach in Frankreich, der Hartley und Priestley in England, bekämpfte er mit großem Eifer alle naturalistischen und materialistischen Deutungen der Naturgeschichte wie des Seelenlebens, wobei er immer den Unterschied zwischen den Tatsachen und ihrer Auslegung, zwischen der Physik und Naturgeschichte als der Tatsachenwissenschaft und der Metaphysik als dem Reich der Spekulationen betonte.¹ Er mutet darin oft wie ein Vorgänger des spätern Positivismus an, der ebenfalls, nur in sehr anderem Sinn, die Physik gegen die Metaphysik ins Feld führte; tatsächlich war diese positivistische Geistesrichtung bereits am Ende des 18. Jahrhunderts im Aufstiege, und es ließen sich sogar aus den Werken der Führer des Unglaubens begeisterte Worte für die Tatsachen anführen.² Bei Deluc jedoch steht der Eifer für die Tatsachenwissenschaft in Harmonie mit dem religiösen Glauben; er meint, die Tatsachen lassen nur die theistische und spiritualistische Deutung zu, wobei er sich auf das Herz oder das innere Gefühl beruft, das z. B. jedem Menschen den Unterschied des empfindenden Wesens, der Seele, von seinen körperlichen Organen zur Gewißheit macht.³ Auf diese Weise glaubt er, nur den Tatsachen folgend, das Dasein einer ersten intelligenten, zwecksetzenden Ursache, das Walten einer zwecksetzenden Vorsehung, den freien, tätigen Charakter der menschlichen Seele wissenschaftlich und gläubig zugleich verfechten zu können und die Harmonie einer richtig vorgehenden Vernunft mit der Religion darzutun.⁴

Ähnlich hatte einst auch Rousseau argumentiert und mit Verstandes- und Gefühlsgründen das System des Theismus verteidigt. Wenn die Religion wesentlich im Vorsehungsglauben, in der Moral und der Hoffnung auf eine Vergeltung nach dem Tode besteht, so bedarf sie in der Tat einer Weltanschauung, die Raum hat für Gottes Vorsehungswirken und für freies menschliches Handeln, und um ihre wissenschaftliche Rechtfertigung ist Deluc bemüht. Allein im Fortgang seines Denkens entfernt er sich weit von diesem mit Rousseau gemeinsamen Ausgangspunkt. Im Gegensatz zu Rousseau ist er tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß die Menschheit zwischen Atheismus und christlicher Offenbarungsreligion zu wählen hat, und daß keine rationale Moral und keine natürliche Religion, wir würden heute sagen: kein Idealismus, jemals das leisten kann, was die biblische Offenbarungsreligion für die Menschheit leistete und immer leisten wird. Niederreißende Philosophie und aufbauender Bibelglaube, das eine oder das andere, aber kein Drittes! Rousseau hat den Mittelweg versucht, hat unter Ablehnung der Offenbarung mit der bloßen Vernunft den Atheismus zu widerlegen versucht. Umsonst! Gerade an seiner Person und ihren Schicksalen erkennt man das gänzlich Unmög-

1) *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme* I, 172 f., 234 ff.

2) Vgl. Piccavet, *Les Idéologues*.

3) *Lettres physiques et morales etc.* p. 209 f., 211 ff.

4) Ebenda in den *Réflexions relatives aux causes finales*, p. 102 ff.

liche und Grundverfehlte dieses Unternehmens.¹ Der Deismus fällt rettungslos zwischen Stühle und Bänke; er unterliegt dem Gluch aller Halbheiten, verstärkt im Grunde nur den Zweifel und hilft mit bei der Untergrabung des Christentums.

Die bloße Vernunft ist ganz unfähig, der Menschheit die sittlichen Stützen zu verschaffen, welche sie braucht, wenn Ordnung und Frieden in ihr regieren sollen. Ohne Moral keine Gesellschaftsordnung, aber die sog. rationale Moral ist ein Hirn-ge-spinst. Weder auf dem Gefühl der Gerechtigkeit, noch auf der verständigen Berechnung des persönlichen Interesses läßt sich für die Menschheit die Gewißheit einer sittlichen Verpflichtung aufbauen; Gefühl wie Berechnung unterliegen allen Schwankungen und kommen gegen die Gewalt der Leidenschaften nicht auf. Weder bei der Erziehung noch bei der Gesetzgebung läßt sich auf solchen Sand etwas Dauerhaftes errichten. Ueberhaupt kommen die Philosophen untereinander selber nicht zur Einigung; wehe der Menschheit, wenn sie warten müßte, bis die Philosophen die Wahrheit gefunden haben!² Einzig der Glaube an einen Offenbarungs- und Wundergott, der in die Geschichte eingreift, der sich den Menschen vernehmlich macht und ihnen positive, bestimmte und klare Willensäußerungen gibt, genügt als Grundlage für das Gemeinschaftsleben der Menschen. Und zwar ist die göttliche Offenbarung den Anstrengungen der menschlichen Vernunft längst zuvorgekommen; sie steht am Anfang der Geschichte; aus Offenbarung stammt letztlich alle Wahrheitserkenntnis des Menschengeschlechts. Geoffenbart ist die Sprache der Menschen, geoffenbart sind alle ursprünglichen Begriffe,³ geoffenbart sind alle Grundgesetze und Ordnungen der menschlichen Gesellschaft. Aber freilich, rein erhalten ist diese Offenbarung bloß in den Büchern des Moses und den biblischen Schriften überhaupt, während die andern Völker bloß noch Trümmer der ursprünglichen Offenbarung fortschleppen. Immerhin beruft sich Deluc mit Vorliebe auf die allgemeine Religionsgeschichte, in deren Mythologie sich so viele Reste der Uroffenbarung, wenn auch verhüllt und entstellt, erhalten haben.⁴ Aber einzigartig steht für ihn Moses und die mosaische Erzählung von der Urgeschichte da; hier findet er wunderbare und tiefe Weisheit; die ganze Idee der Schöpfung kann nur auf Offenbarung beruhen,⁵ desgleichen die Erzählung vom Schicksal der ältesten Menschheit, wenn auch die richtige Tradition dabei mitgewirkt hat. Vor allem hat er aber seine Spezialfreude an der Erzählung von der Sündflut, von der er gleichfalls Fragmente in den Mythologien aller Völker sammelt und für die er als Naturforscher den Tatsachenbe-

1) Vgl. Bd. II, p. 96 f.; die Hauptstelle steht in den *Lettres sur l'histoire physique de la terre, disc. prél.* XCVII—CVII.

2) Vgl. den ganzen *Disc. prél.* der eben genannten Schrift, wo Deluc eine von der Akademie von Harlem gestellte Preisaufgabe beantwortet; aber in der ganz gleichen Richtung bewegen sich seine Gedanken schon zwanzig Jahre früher in den *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme*, I, 29 ff. und ebenso in den *Lettres sur l'éducation religieuse de l'enfant* (geschrieben 1777).

3) *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme*, I, 279 ff.; vgl. im gleichen Bd. p. 29, 34 f.

4) In den spätern Schriften sammelt er Zeugnisse für die Dreieinigkeit aus allen Religionen; vgl. die *Lettres sur l'éducation religieuse de l'enfant*, 1799, p. 140 ff.

5) *Lettres physiques et morales sur l'hist. de la terre et de l'homme* V, 634 ff.

weis zu erbringen glaubt.¹ Die Sündflut ist ihm das herrliche Beispiel, wie alle gründliche Forschung die Wahrheiten der Offenbarung nur bestätigen, niemals widerlegen kann. Daran reiht sich dann die mächtige Reihe der spätern biblischen Offenbarungsträger, gipfelnd in Jesus Christus, der den Sündenfall Adams wieder gut gemacht hat und der die Kundgebungen Gottes durch die Häufung aller größten Wunder zum Abschluß bringt.² Allerdings, das tragende Fundament bleibt Moses mit seiner Offenbarung der Urgeschichte; auf ihn berufen sich alle spätern Propheten wie auch Jesus; ohne das Alte Testament kein Neues, ja das Alte Testament hat das Privileg, die ältesten und grundlegenden Offenbarungen für die ganze Menschheit zu enthalten.³ Darum kehrt Deluc von allen Punkten der Bibel immer wieder zu den Erzählungen von der Schöpfung und von der Flut zurück. Und von hier aus gewinnt er stets die Grundlage für seinen Autoritäts- und Offenbarungsglauben, auf dem alle menschliche Gemeinschaftsordnung sich aufbaut. Am Beispiel der Ehe kann auch der blindeste Verstand es einsehen, daß ohne religiöse, und zwar geoffenbart religiöse Sanktion keine menschliche Gemeinschaft bestehen kann.⁴ Wem es darum um die Erhaltung aller menschlichen Güter und Werte zu tun ist, wer für Ordnung und Recht in der Welt eintreten will, der muß sich an die biblische Offenbarung halten und dafür kämpfen, daß der Respekt vor ihr den Menschen, Regierenden wie Regierten, erhalten bleibt. Es gibt keine andere Rettung der menschlichen Gesittung vor dem Chaos der Anarchie: Ohne Religion keine Moral, ohne Offenbarung keine solide Religion, das ist das erste und letzte Wort dieses Naturforschers.

Es ist freilich ein wunderliches Christentum, das er hier gegen den bloßen Theismus ins Feld führt. Gesellschafts- und Staatsreligion, aber nichts vom Evangelium. Kein Schuld- oder Erlösungsbewußtsein gibt diesem Denker zu schaffen; *l'homme naturellement bon*, das bleibt sein von Rousseau übernommener Glaubenssatz.⁵ Das einzige ihn drückende Problem sind die vielen Leiden in der Welt; er löst es durch die Jenseitshoffnung und den Gedanken der weit überwiegenden Größe des Glücks.⁶ Auf das Glück hin ist die Welt und sind speziell die Menschen von Gott geschaffen. Gelegentlich schweift Delucs Blick in eine Zukunft dieser Erde, da die Menschheit das Reich der universalen Toleranz und des universalen Wohlwollens errichten wird.⁷ Und jetzt schon ist ein jeder Mensch der eigene Schmied seines Glücks oder Unglücks, je nachdem er als freies Wesen von seiner Freiheit zum Guten oder Bösen Gebrauch macht.⁸ Wie weit entfernt sind doch diese Gedanken vom alten Christentum mit seiner pessimistischen Grundstimmung! Dieser Mann scheint sich mit Unrecht unter die Apologeten verirrt zu haben; man sieht ihm ja den Aufklärer

1) Ebenda, V, 631 ff. und in den *Lettres sur l'hist. phys. de la terre*, VI.

2) *Lettres sur l'éducation religieuse de l'enfant*, p. 60 f. und 100 f.

3) Ebenda, 116 f.

4) *Lettres physiques et morales sur l'hist. de la terre et de l'homme*, I, 48 f.

5) Ebenda, VI, 68 f.

6) Ebenda, V, 711 ff.

7) Ebenda, I, 102 ff. und besonders 158.

8) Ebenda, V, 699.

von weitem an! Allein gerade darin liegt das Bedeutsame, daß ein im Grund so moderner Denker und Forscher — man spürt seine Modernität auch seiner Behandlung der Bibel an¹ — im Blick auf die Zersetzung und Zerstörung aller alten Ordnungen durch den Geist des modernen Unglaubens und der modernen Emanzipation keinen andern Ausweg findet als die Flucht unter den Schutz der alten Autorität der Bibel und des Bibelglaubens. Er hatte wohl recht, wenn er erklärte, daß der moderne Aufklärungsgeist im Grunde nur zerstören, nicht aufbauen kann. Wunderlich war nur, wie leicht er bei den alten Autoritäten das fand, was ihm an der Zeitphilosophie fehlte. Die Gesellschaft braucht Moral, die Moral Religion, die Religion eine feste massive Offenbarung; das ist ein Denken nach Bedürfnis, kein Wahrheitssuchen. Die Religion muß dem Volk erhalten bleiben, weil das Volk sonst über die Schnur haut; seltsame Begründung der Wahrheit! Freilich, die Sündflut ist als naturhistorisches Faktum erwiesen, und daraus folgt die Göttlichkeit der mosaischen Erzählung! Primitiver läßt sich nicht argumentieren. Es ist die Not, die Angst, die Flucht zu rettenden Autoritäten, die diesen Mann mit seinem Aufklärerverstand in die Reihen der gläubigen Apologeten und Restauratoren getrieben hat.

Vergessen wir nicht einen der berühmtesten Zeitgenossen Hallers, der ebenfalls zu den Verteidigern des alten Christentums gehört, den Basler Mathematiker *Leonhard Euler*, der freilich durch seine Berufung nach Petersburg der Schweiz schon in jungen Jahren verloren ging.

Euler war ein Sohn des Pfarrers zu Riehen und wurde von ihm zum Studium der Theologie bestimmt. Dieses vertauschte er bald mit der ihm gemäßeren Mathematik. Mit zwanzig Jahren (1727) wurde er nach Petersburg berufen. 1741 folgte er einem Rufe Friedrichs des Großen nach Berlin. Hier hat er nun mit vierzig Jahren seine „*Rettung der Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister*“ verfaßt.² Das ist freilich keine orthodoxe Schrift wie etwa Hallers Apologien, sondern ein vom Zeitgeist stark beeinflusstes Zeugnis für den biblischen Offenbarungsglauben gegen die Freigeister, und muß in dieser bestimmten Begrenzung verstanden werden.

Euler sucht sich vom Rationalen aus den Weg zur Verteidigung der biblischen Offenbarung zu bahnen. Die Glückseligkeit, das höchste Gut des Menschen, besteht in der Vollkommenheit des Verstandes und des Willens; jene sieht Euler in der Erkenntnis der Wahrheit (Gottes und seiner Werke), aus der zugleich die Erkenntnis des Guten (unserer Pflichten) entspringt, während diese in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Pflicht (das natürliche und göttliche Gesetz) besteht. Daß wir uns hier ganz im Gebiete des Rationalen bewegen, erhellt schon daraus, daß auch die heidnischen Weltweisen das höchste Gut in diese wahre Seelenruhe gesetzt haben. Allein beide Vollkommenheiten stoßen im Menschen auf die größten Schwierigkeiten. Der Verstand bildet sich, meistens unter der Herrschaft der Begierden, unanständige und verkehrte Begriffe von Gott, und der Wille versinkt trotz aller Verstandesbelehrung immer wieder unter die Macht der Leidenschaften. Daraus folgt, daß sich die Menschen in einem höchst verderbten Zustande befinden. Euler macht

1) Er deutet z. B. die Schöpfungstage auf große Perioden und vermutet, nicht alle Tierarten, die heute noch leben, seien durch die Arche gerettet worden; einzelne könnten von den Inseln der alten (zerstörten) Kontinente zu uns gekommen sein usw.

2) Der Text von Eulers Apologie ist im letzten Jahrhundert wieder abgedruckt von K. R. Hagenbach in der Einladungsschrift zur Promotionsfeier des Pädagogiums, 1851.

speziell darauf aufmerksam, daß intellektueller Fortschritt mit immer größerer Bosheit des Willens sehr wohl zusammengehen kann, und er findet darin den Grund für die Existenz der bösen Geister oder der Teufel. Soll dem Menschen geholfen werden, so genügt es darum nicht, daß der Verstand zu vollkommener Erkenntnis gelange, wenn nicht zugleich der Wille dieser Erkenntnis gemäß gebessert und dem Willen Gottes je länger je mehr unterworfen wird.

Damit sind die Prolegomena für die göttliche Offenbarung erledigt. Der Gott, der den Menschen schuf und ihm die Fähigkeit, zur wahren Glückseligkeit zu gelangen, verlieh, wird auch darin für sein Heil sorgen, daß er zur Beförderung seiner Glückseligkeit ihm mit einer Offenbarung zu Hilfe kommt. Eine solche Offenbarung darf nicht in außerordentlicher und prächtiger Art an den Menschen herantreten, weil durch bloße Erweiterung des Verstandes der Wille nicht gebessert, sondern durch sein Zurückbleiben hinter dem Verstand sogar verschlechtert würde. Eine auf unser wahres Bestes zielende Offenbarung wird hauptsächlich auf die Verbesserung des Willens gerichtet sein und dem Verstand nur soviel eröffnen, als wir bei unserm verkehrten Willen, ohne unser Verbrechen zu vergrößern, fassen können. Damit verschwinden alle Einwände gegen die Göttlichkeit der heiligen Schrift und verwandelt sich der Vorwurf, es mangle ihr an Deutlichkeit der Merkmale eines göttlichen Ursprunges, in ein notwendiges Kennzeichen einer wahren göttlichen Offenbarung. Von solchen weitern Kennzeichen zählt Euler drei allerdeutlichsten auf. Die heilige Schrift belehrt uns erstens über die reinste und reichste Quelle aller Pflichten, indem sie uns die Liebe zu Gott und zum Nächsten, aus der alle Pflichten entspringen, anbefiehlt. Sie lehrt uns zweitens die reinsten, dem Wesen Gottes gemähesten Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften; ihre Ausdrücke von Zorn, Eifer, Rache und Reue Gottes müssen bloß in ihrem ordentlichen Zusammenhange erwogen und mit dem allgemeinen Begriff von Gott verglichen werden. Drittens treffen wir in der Bibel die kräftigsten Beweggründe und Hilfsmittel zur Erfüllung unserer Pflichten, nämlich die Lehre von der allgemeinen und besonderen göttlichen Vorsehung, welche die Quelle aller Laster vollkommen verstopft und die Liebe gegen Gott und die Menschen, auch gegen die Feinde (ihre Handlungen sind ja unmittelbar von Gott über uns verordnet) erweckt und befestigt.

Merkwürdig aber, daß sich Euler mit diesen inhaltlichen Kriterien für den göttlichen Ursprung der Bibel nun doch nicht begnügt; er folgert zunächst nur, daß dieses Buch zur gewissen Beförderung unserer wahren Glückseligkeit gereiche, und daß seine Verfasser aus diesem Grund weder Toren noch Betrüger gewesen sein können. Durch diese Selbststellung bahnt er sich den Weg zu seinem Hauptargument, dem Wunderbeweis. Man weiß, daß die biblischen Wundererzählungen von den Freigeistern besonders angegriffen und auf die Rechnung verrückter Einbildung oder Einfalt oder Bosheit der biblischen Erzähler gesetzt werden. Dagegen verweist Euler auf zwei Argumente zugunsten dieser Wunder; 1. auf den Charakter der biblischen Erzähler, der sie gegen diese Vorwürfe schützt, und 2. auf den Charakter Gottes, der diese Menschen doch nicht verblendet und ihr falsches Vorgehen unterstützt haben kann. Statt aller einzelner Wunder greift Euler das Hauptwunder, die Auferstehung Christi von den Toten, heraus und folgert aus dieser Tatsache, die Gott allein bewirkt haben kann, die Göttlichkeit der Sendung Christi. Folglich ist die Lehre Christi und seiner Apostel göttlich, und wir dürfen die ganze christliche Religion als ein göttliches, auf unsre Seligkeit abzielendes Werk ansehen; wer nur einmal von der Auferstehung Christi überzeugt ist, der kann unmöglich an der Göttlichkeit der heiligen Schrift zweifeln.

Freilich bleiben mancherlei Schwierigkeiten und scheinbare Widersprüche im Inhalt der Bibel bestehen, auch wenn man alle Schwierigkeiten abzieht, welche erst die theologischen Schlüsse zu den klaren Worten der Bibel hinzugebracht haben. Die Bibel ist kein der Vernunft überall einleuchtendes Buch. Diesmal aber hilft sich Euler mit dem Verweis auf die menschlichen Wissenschaften und zeigt an Beispielen aus der Geometrie, der Lehre von den Körpern und von der Bewegung, daß es auch hier nicht an Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten fehlt. „Da nun gegen solche Sachen, welche allein aus der Vernunft erkannt werden, so große und wichtige Schwierigkeiten, sogar gleichsam offenbare Wider-

sprüche angeführt werden können, so müssen sich notwendig, in geoffenbarten Lehren, welche sich nicht aus der Vernunft herleiten lassen, zum wenigsten ebenso große Schwierigkeiten ereignen, und folglich hat man um soviel weniger Ursache, sich daran zu stoßen."

An zwei berühmten Beispielen sucht Euler nachzuweisen, daß in scheinbar unge-reimten Lehren der Bibel mehr wissenschaftlicher Tiefsinn steckt, als die Freigeister ahnen: Weltende und Schöpfung der Welt, von Euler auf die Erde (statt Welt) bezogen. Er meint, es stehe astronomisch fest, daß die Planeten in allmählich immer kürzeren Zeiten die Sonne umkreisen und folglich immer näher an die Sonne heranrücken, somit der Zeitpunkt auf einmal kommen wird, da weder menschliches noch tierisches Leben auf der Erde möglich sein wird: Ende der Erde. Rechnet man aber in umgekehrter Richtung, so kommt man auf Zeiten, da die Erde immer weiter von der Sonne entfernt war und infolgedessen eben-falls kein menschliches und tierisches Leben auf ihr möglich gewesen sein kann: Schöpfung der Erde. „Hat man aber die Freigeister so weit gebracht, daß sie eine Schöpfung und künftige Zerstörung des menschlichen Geschlechts erkennen müssen, so wird auch ihr ganzes Unterfangen, wodurch sie die Religion zu bestürmen pflegen, gänzlich zugrunde gerichtet."

Ein genauerer Leser der 53 Paragraphen wird leicht eine Reihe von Unstim-migkeiten im Gedankengang des großen Mathematikers entdecken; der Haupt-widerspruch besteht darin, daß Euler zwar die Verderbnis des Willens als das zen-trale menschliche Elend richtig erkennt und sich bemüht, vom Intellektualismus los-zukommen, daß er aber gleichwohl darin befangen bleibt und immer wieder mit sehr zweifelhaften Verstandesargumenten arbeitet. Orthodox ist er zu nennen, wenn die restlose Unterwerfung unter die biblische Autorität die Orthodoxie ausmacht. Aber den Kernpunkt des evangelischen Glaubens scheint er nicht verstanden zu haben, und man wird ihn eher zu den typischen Vertretern einer vernünftigen Orthodoxie als zu den Christen alten Schlags zu zählen haben.

Ganz anders verhält es sich mit einem Schüler Eulers aus dessen Berliner Zeit, mit dem knorrigen Schaffhauser Ch r i s t o p h J e z l e r, einer der charakter-vollsten Gestalten des 18. Jahrhunderts. Wir kennen ihn bereits als den Anreger des Schaffhauser Waisenhauses, als den Philanthropen mit dem warmen Herzen und dem harten Verstand¹. Jezler war von Beruf Mathematiker; er hatte in allen Bildungszentren der Welt, in Berlin und London, in Paris und Wien gelernt und zu Hause in seiner Vaterstadt Unterricht in der Mathematik erteilt. Was ihn aber verkehrte, das war keine Wissenschaft, sondern der Eifer für seinen Gott. Jezler lebte völlig in den Idealen des alten Christentums. Sein Gott war der „zerschmet-ternde Gott der Israeliten, mit Donner und Blitz über den Ungerechten bewaffnet", und der Mensch war ihm im Herzen grundverdorben, mit dem angeborenen Hang zum Bösen, von Natur rebellisch gegen Gott. Bei solcher Grundgesinnung wird sein Haß gegen das „deistische Modechristentum" verständlich, gegen alles, was von ferne „sozinianisch" schien, gegen den ganzen pädagogischen Optimismus der Auf-klärer. Alle diese modernen Richtungen rechneten nicht mit der Verdorbenheit des Menschenherzens und kamen deshalb ohne einen Erlöser und Verfühner aus. Jezler, der leidenschaftliche Mensch, konnte für sich selber nicht leben ohne den Erlöser und die Erlösung im Blute des Erlösers; das Zentrum des Evangeliums war für ihn die Wiedergeburt, ein Wunder und Gnadengeschenk, das nur den Auserwählten

1) Vgl. Bd. II dieses Werkes, p. 354 f.; hier Literatur über Jezler, aus der im folgen- den vor allem der Aufsatz von J. W. Veith im Schweiz. Museum 1790 benützt ist.
W e r n l e, Schweiz. Protestantismus III.

zuteil wird und den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen bleibt. So fühlte er sich zu seiner ganzen Zeit im Gegensatz und dabei ohnmächtig, ja durch seine Schroffheit und Härte sogar abstoßend statt herzugewinnend. Er hatte so viele in die Augen fallende Fehler, und das Beste, sein weiches Gemüt, blieb den meisten, die mit ihm verkehrten, unbekannt. Der Starrsinn und die heftige Intoleranz des edlen Mannes schädeten ihm vor allem in den Augen der jüngeren Generation und nahmen diesem Vertreter des alten Christentums alle werbende Kraft. Mindestens ging keine Bewegung von Jesler aus.

Wir würden gern noch mehr solche Laienstimmen für das alte Christentum zum Wort kommen lassen; allein wer sich damals literarisch betätigte, tat es in der Regel im Sinn der Aufklärung. Gerade die Politiker huldigten größtenteils den Maximen des Aufklärungsjahrhunderts, sie gingen bei Montesquieu, wenn nicht bei Rousseau in die Schule. Zu den Ausnahmen, den Männern von altem Schrot und Korn, zählt der St. Galler Kaspar Steinlin (1740—1814), der letzte Bürgermeister der freien Reichsstadt St. Gallen.¹

Steinlin war der Sohn eines Feilträgers, der mit Mühe seine sieben Kinder durchbrachte. Von der Mutter empfing er früh starke religiöse Eindrücke. Das Erziehungsbuch war die Bibel; die einzige pädagogische Kunst der Eltern bestand darin, dem Knaben alles Böse abzugewöhnen, ihn zu züchtigen, bis er davon abließ, ihm einzuschärfen: Habe Gott allezeit vor Augen und im Herzen und ehre Vater und Mutter, auf daß es dir wohl gehe, und ihm das Beten und Arbeiten auf die Seele zu binden. Vom Knecht des Garnsieders beim Bürgermeister Steinlin stieg der junge Kaspar zum selbständigen Handelsmann auf, der sich Wohlstand und Ansehen erwarb. Sein gerader Sinn, seine ruhige Beurteilungsgabe, sein tadelloser Wandel waren seine Empfehlung. Mit 38 Jahren betrat er die öffentliche Laufbahn, als Stadtrichter; seitdem gehörte er ganz der Vaterstadt. Er stieg von da an aufwärts durch alle Ehrenämter bis zum Bürgermeister (1795), in welcher Würde er die Revolution und den Untergang der Freiheit St. Gallens erlebte. Eine glänzende Gabe des unmittelbaren Verstehens und Schätzens der Werte ohne theoretisches Studium wird ihm von seinem Biographen nachgerühmt.² Als Staatsmann wollte er im Herzen einfach, in Worten aufrichtig sein. Er suchte die Sachen, wie sie waren, aufzufassen und sprach dann gerade und unverhohlen seine Uezeugung aus. Man konnte sich auf sein Wort verlassen. Seine Ansichten änderte er niemandem zu Gefallen. Immer dachte, wollte, sprach und tat er das Gleiche. In der babylonischen Verwirrung der Revolutionszeit sah er ein großes Gotteswerk. Er hielt sie für nötig, weil sie war. Nur Gott beginnt und endet. Letzteres geschieht, sobald es gut sein wird. Diese Ansicht ließ ihn nie an Gott, nie an der Zeit verzagen. Ein ungemeiner Friedenssinn und eine großartige Güte und Freigebigkeit gegen alle Armen und Notleidenden zeichnete ihn daneben aus. Als Gemeindevorsteher wollte er Vater sein. Der tiefste Satz aber in seiner Seele lautete: alles geschieht zur Verherrlichung Gottes! Das war die Wurzel, sagt der-

1) Vgl. den Nekrolog Steinlins von Pfarrer Scherrer; Peter Scheitlin, Auch ein Wort der Erinnerung an K. St., 1814.

2) Peter Scheitlin, a. a. O.

selbe Biograph, seiner Gedanken, Hoffnungen, Bestrebungen. Auf diesen Satz war alles gebaut. Was ihm zur Verherrlichung Gottes dienlich schien, das tat er schnell und freudig; was ihm dazu nicht dienlich schien, zu dem konnte ihn gar nichts bewegen. Er war in all dem ein Vertreter altchristlicher Religiosität. Er grübelte nicht, sondern wandte wie die ersten Christen an. Dieser sein Grundsatz: alles zur Verherrlichung Gottes brachte in seine Seele die Harmonie, die aus allem leuchtete, vermittelte eine heilige Ordnung in seinem ganzen Wesen, in seinem Sein und Handeln, zeichnete ihm genau jeden Schritt vor und ließ ihn, stets mit Gott zusammenstimmend, sein ganzes Leben nur Gott und seiner Ehre leben.

Man sieht, dieser alte Calvinist hat auch einen Biographen gefunden, der Verständnis hatte für altreformierte schlichte Größe und Kraft. Von ihm selbst hat sich im Manuskript ein Heft erhalten: Religiöse Bemerkungen zur Benutzung und zum Gebrauch, Belehrung, Ermunterung in allerlei Fällen, geschrieben in den Revolutionsjahren von 1798 an.¹ Man darf nichts Originelles darin erwarten. Notieren wir ein paar Ueberschriften: Etwas über Leiden und Prüfungen, Ueber die Einsamkeit, Ueber den Endzweck des Daseins auf Erden (Gottes Ehre und Selig-Werden), Etwas über Gottseligkeit, Noch etwas über die Bibel, Etwas über die Passionszeit, Ueber die Auferstehung Jesu, des göttlichen Erlösers, Ueber die Vergänglichkeit des Lebens, Ueber verborgene Führungen. Man erkennt sogleich den festen Bibeldriften, der auch ein musterhafter Kirchengenosse ist und mit Herzensanteil seine christlichen Hauptfeste feiert. Den Entwurf seiner Grabchrift verfaßte er am 2. Oktober 1803, zehn Jahre zu früh. Er gibt uns ein kurzes Résumé dieses altcalvinischen Glaubens:

Ein in sich selbst betrachtet armer, verdammenswürdiger Sünder,
 der nichts als Zorn und Strafe verdient,
 Dessen Seele aber durch den Glauben an das Verdienst seines Erlösers
 in die Seligkeit des Himmels eingegangen.

Ganz im Sinn seines Heidelberger Katechismus! Kaspar Steinlin hatte in den Stürmen der Helvetik Proben seines Glaubens zu bestehen an höchster, verantwortungsvollster Stelle in seiner Vaterstadt. Da hat er Wort gehalten: alles zur Verherrlichung Gottes. Ein solcher Mann ist etwas Heiliges. Und es darf ehrlich gesagt werden: solche Charaktere verdanken ihr Bestes der altreformierten Frömmigkeit.

Daß auch unter den Pfarrern und Professoren die orthodoxe Theologie gegen Ende des 18. Jahrhunderts keineswegs ausgestorben war, hatten wir schon mehrfach Gelegenheit zu konstatieren. Sie war in der deutschen Schweiz lebendiger als im Welschland, wo weit und breit die Theologie Ostersvalds die Theologie Calvins verdrängt hatte. Aber sie befand sich augenscheinlich auch in der deutschen Schweiz im Rückgang, ja stellenweise im Aussterben. Versuchen wir einen kurzen Ueberblick.

Bern und St. Gallen waren am längsten Zentren der alten kräftigen calvinischen Orthodogie geblieben, aber diese Tage neigten sich dem Ende zu. Im alten

1) Vad S. 2578^a. Den Hinweis auf diese Aufzeichnungen verdanke ich der freundlich Professor Dierauers.

Bern reichte sie mit den Theologieprofessoren Johannes Stapfer und David Kocher bis nahe ans Ende des Jahrhunderts herab. Kocher, der Hebraist, galt als starrer Orthodoxer; er quälte noch den sterbenden Haller mit der schrecklichen Gerechtigkeit Gottes, so daß dem milderen Stapfer der Ausruf entwich: „Kocher bildet sich ein, der Herrgott sei ein ungeheurer Kocher.“¹ Die Leute von der Christentumsgesellschaft im Bernbiet betrachteten ihn als die Säule des unverfälschten biblischen Christentums. Er arbeitete anfangs der 80er Jahre an einem Werk zur Entlarvung der Untergraber und Verdreher der Heiligen Schrift, auf das die Altgläubigen große Hoffnungen setzten.² Aber sein Kollege Stapfer wachte kaum weniger sorgsam über die korrekte Orthodoxie des reformierten Lehrbegriffs; von ihm ging, wenigstens nach der Meinung der Zürcher, der große Angriff auf die Heterodoxie der Zürcher Kirche aus Anlaß des biblischen Realwörterbuchs aus; er scheint auf seiner Reise nach Deutschland auch die Basler gegen die Zürcher scharf gemacht zu haben.³ Und dabei vertrat dieser Theologieprofessor durchaus ein lebendiges Christentum; seine Predigten, wenn sie auch als kräftiges Schutzmittel gegen die Neologen⁴ erfunden wurden, verkündeten bei aller Trockenheit des Gedankengangs eine Frömmigkeit, die Kopf und Herz und Leben gleichmäßig ergreift.⁵ Man muß es dieser Berner Orthodoxie lassen: sie ging nicht in Dogmengegänk auf, sie stand fest im Zentrum, darin eines Sinnes mit Albrecht Hallers Theologie. Aber dem jungen Geschlecht war sie eine fremde Welt. Als der alte Johannes Stapfer in seinem Neffen Philipp Albert Stapfer den Nachfolger auf seinem Lehrstuhl bekam, vollzog sich die Wendung; eine alte Zeit schien mit jenem alten Theologen zu Grabe zu gehn.

Daselbe gilt von St. Gallen. Hier hatte Dekan Heinrich Stähelin bis 1777 die alte streng calvinische Orthodoxie vertreten, gleichfalls mit dem persönlichen Ernst und der sittlichen Kraft, welche immer die starke Seite des Calvinismus gewesen sind. Die Herrnhuter hatten ihn in ihrer schwärmerischen Periode als ihren Feind kennen gelernt.⁶ Noch mehr bekam ihn der aufgeklärte Wegelin zu fürchten; die Priester in St. Gallen, meinte Bodmer, hätten ihn beinahe auf den Scheiterhaufen gesetzt.⁷ Als der lehrerische Henri Meister durch Sankt Gallen kam, hätte der Dekan Stähelin ihn beinahe als Atheisten ins Gefängnis gesetzt, wenigstens will Bodmer das vernommen haben.⁸ In der Tat stand der alte Herr hinter der Bildung seiner Zeit weit zurück. Er liebte, wie Pet. Scheitlin mit Grufeln erzählt, Quartanten und Solianten als Mann vom alten Schrot. Seine Gotteslehre war vom alten Schlag; es donnerte in seinen nachgelassenen Werken wie einst auf Sinai.⁹ Aber wir sahen auch, wie die jungen St. Galler Gelehrten

1) H. Chavannes, *Biographie de A. de Haller* ², p. 280.

2) Niehaus an DG, Juni 1785.

3) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 574.

4) Müller-Zofingen an DG, 25. Juni 1795.

5) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 534 ff.

6) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 390 f.

7) Bodmer an Sulzer, 17. Febr. 1765.

8) Ebenda, 16. Febr. 1771.

9) P. Scheitlin, Nachhall auf Antistes Peter Stähelin.

ganz entgegengesetzte Wege gingen. Immerhin wurde hier am Ende des Jahrhunderts durch den Sohn Peter Stähelin als Defan die Kontinuität besser gewahrt als in Bern.¹ St. Gallen stand äußerlich noch im Zeichen der Orthodogie, wenn auch zunächst ohne alle Zukunftsaussichten für diese Richtung.

Etwas Ähnliches läßt sich von Schaffhausen sagen. Antistes Johann Heinrich Oswald ragte hier als einsame Säule aus der Urzeit über die Schwelle des neuen Jahrhunderts.² Wir werden ihm bei den herrnhutischen Bewegungen in der Schweiz begegnen; er vertrat in einzelnen Schriften und Predigten Glaubenssätze, die als herrnhutisch empfunden wurden, und daß seine Feinde in Schaffhausen nicht so unrecht hatten, beweist Oswalds Ernennung zum Ehrenpräsidenten des reformierten Tropus der Brüder-Unität im Jahr 1778.³ Vor allem in einem Hauptpunkt hatte Oswald den alt-calvinischen Lehrbegriff gründlich verlassen. Er glaubte nicht an die unbedingte göttliche Gnadenwahl, hierin in schroffstem Gegensatz zu seinem St. Galler Kollegen Stähelin, von dem der Ausspruch bekannt ist: „In der Hölle werden alle lutherisch, im Himmel alle reformiert sein.“⁴ Daß Oswald dem jungen Johannes Müller einmal Luther als den besten Interpreten der Bibel seit den Tagen der Apostel empfahl,⁵ würden ihm die Orthodogen in Bern und St. Gallen auch nicht nachgemacht haben. Also ein lutherisch gefärbter Orthodoxer, wird man sagen dürfen. Immerhin, der Mann hatte noch in Leyden studiert, war auch in seinem Calvin und den altreformierten Meistern gründlich zu Hause und vertrat in seinem ganzen Wesen altreformierten Geist. Ein paar Jahre nach dem Herrnhuterstreit legte Oswald einmal seine theologischen Gedanken im Zusammenhang vor: „Die Anleitung zum heilsamen Verstand der Bibel durch Aufsuchung ihrer eigentümlichen Ideen“, in Bern gedruckt, da man in Basel und anderswo keine Lust gezeigt hatte, das altertümliche Werk zu publizieren.⁶

Mit merkwürdiger Freiheit gegenüber dem alten Inspirationsdogma, mit bewußter Ablehnung der calvinischen Prädestinationslehre, ja sogar mit Kritik am Apostolikum, weiß er hier seine streng christozentrische, an Luther und Zinzendorf gebildete Auffassung des Evangeliums darzulegen. Christus der Gefreuzigte ist der Hauptinhalt der ganzen Schrift, und dieser gekreuzigte Christus ist der Jehova des Alten Testaments, der Welterschöpfer, als den ihn Moses, David und die Propheten besangen, der in der Stille der Zeit zu unsrer Versöhnung Mensch geworden ist. In alter Zeit schärfte er den Juden das zwingende Gesetz zum Schrecken ein, nur damit man mit stärkerer Begier sein Heil am Kreuz ergreife; jetzt leben wir ganz vom Glauben an seine Gnade. Seine Freiheit wollte Oswald zuletzt noch bei den eschatologischen Lehrpunkten sich ausbedingen; er legte da einige, wie er selbst sagte, gewagt erscheinende Gedanken zur Prüfung

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 561 f.

2) J. U. Oswald, J. H. Oswald, ein relig. Charakterbild aus der 2. Hälfte des 18. Jahrh. 1867.

3) J. G. Müllers Nachlaß, unter Oswaldiana.

4) Zwei Konventsprotokolle aus der Feder J. Müllers über die Disputation zwischen Defan Oswald und seinen Gegnern.

5) Defan Oswald an stud. J. Müller in Göttingen, s. d.

6) J. U. Oswald, a. a. O. p. 12 ff.; dazu ein treffliches Resumé in Oswald an Antistes Merian, 17. Dez. 1776 (CMer IV).

vor, wie: daß die Leiber wahrer Gläubiger nicht bis ans Ende der Tage im Grabe verbleiben, daß dieselben Gläubigen im untersuchenden Gericht des jüngsten Tages nicht erscheinen werden usw.

Freiheit in den Nebensachen bei absoluter Festigkeit und schroffer Entschiedenheit im Kern! Daß er sich darin bis an sein Lebensende treu blieb, läßt noch 1799 Oßwalds Antwort auf die Fragen des helvetischen Ministers Stapfer erkennen:¹

Er, Oßwald, trachtete darnach, seine Brüder auf den Pfad nicht einer philosophischen oder einer bloß ökonomischen oder bloß bürgerlichen, sondern einer inneren metanoia oder Herzens- und Sinnesänderung zu leiten und bediente sich dazu nicht des mosaisch-jüdischen Tagelöhnergesetzes, welches Zorn erregt, nicht der Moral, welche nur die Oberfläche berührt, Mark und Bein nicht scheidet, sondern der Lehre des Apostels, quem coeli rota tertia vidit, insonderheit in der von den kühnsten Kritikern unangefochtenen Epistola ad Romanos verfaßt, oder des Evangeliums von Christo, welches eine Kraft Gottes ist zur Seligkeit, weil es gleich jenem homerischen Spieß tief verwundet, aber auch unfehlbar heilt. Es folgt dann ein Ausfall gegen die Philosophie (zuhanden des philosophischen Ministers), die ja nicht einmal das Dasein Gottes mit der Vernunft sicher beweisen könne, und gegen die Moralisten, deren Moral bloß unsere Verhältnisse zueinander kennt, aber nichts von Gott weiß. Oßwald will sie fahren lassen und sich in diesen trüben Tagen an das halten, was alle seine Bedürfnisse befriedigen kann, an den Glauben an den die Liebe der Gottheit wieder durch sein Leiden ansachenden Jehova und Götterlöser Jesus Christus, in welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, und dann magst du darauf die Pflichten und Tugenden gründen, welche Plato, Xenophon, Seneca, Epiktet, Antonin, vorzüglich Lucanus lehren, vor allen Dingen aber, was unmittelbar aus der Lehre von Jesus gefolgert werden muß: Selbstverleugnung, Kreuztragen, Durchspießung der Fleischeslust, Nachfolge des Herrn, worüber Oßwald in einer Erweiterung und Befestigung seines Commentarioli de Antichristo hatte handeln wollen. Die übrigen Fragen und Fräglein zu beantworten wird wohl nicht nötig sein oder erwartet werden von einem, der bald nicht den Charo und nicht den Petrus, aber den Herrn zu sehen verlangt, um bei ihm zu sein allezeit.

Zu dieser Selbstcharakteristik stimmt genau die Zeichnung, die J o h a n n G e o r g M ü l l e r nach seinem Tod gegeben hat.²

„Ein Mann mit mancher Sonderbarkeit, ein Extreme liebendes Temperament, ein sehr rechtschaffener, frommer, ungemein geistreicher Mann von großer Gelehrsamkeit, als Theologe ein echter Schüler Pauli und Luthers, deren System von der Rechtfertigung durch den Glauben ganz das seinige war. Hierin war er sehr konsequent und hatte es durch und durch studiert, Antichrist war ihm alles, was dieser Lehre zuwider ist.“

Müller fügt hinzu, daß von hier aus der scharfe Gegensatz Oßwalds zur übrigen Schaffhauser Geistlichkeit und dieser zu ihm notwendig sich ergeben mußte. Sie verachteten ihn in spätern Zeiten tief als einen steifen Orthodoxen und Scholastiker. Bei den Weltlichen aber war er durch seine Gelehrsamkeit und seinen Geist sehr geschätzt. „Die gemeine Bürgerschaft liebte ihn wegen seiner Herzensgüte, Freundlichkeit und ehrwürdigem Ansehen.“ Er war, faßt Müller zusammen, ein frommer Mann und liebte den Herrn von ganzem Herzen. Offenbar eine rechte Kern- und Kraftgestalt aus der alten entchwindenden Zeit! Wie er mit seiner Troßköpfigkeit in Beziehung auf die Liturgie jede Neuerung zu hintertreiben wußte, bei

1) HArBe 1390.

2) Tagebuch J. G. Müllers zum 14. Jan. 1803.

voller Wahrung der Freiheit für sich selbst, wurde schon hervorgehoben.¹ Das junge Schaffhausen aber, wenigstens das intellektuelle, ging ganz den Weg der Aufklärung; auch hier fehlte es der Theologie Schwalbs an jeglicher Zukunftskraft.

Nirgends aber waren die Aussichten für die alte Orthodogie so ungünstig wie in Zürich, wo ihr durch vereinte Wirksamkeit eines Bodmer, Breitinger und ihrer Freunde und Jünger ganz stillschweigend der Boden entzogen wurde. Der neue ästhetische Geschmack vertrug sich schlechterdings mit keiner dogmatischen Orthodogie. Eine Zeitlang fand die alte Position noch ihre Wächter und Verteidiger bei einzelnen Landpfarrern, auch bei Defanen der Landschaft. Kammerer J. Kas p. S ü ß l i in Dettheim war vielleicht der letzte auch literarisch bedeutende Verfechter dieser alten Orthodogie, ein „kriegerischer Geistlicher, der noch wie Amos auffuhr, sobald Lärm in einer Ede der Theologie entstand“.² Er überragte an gelehrtem Wissen die meisten Pfarrer der jüngern Generation, ermangelte aber aller Darstellungsgabe und schadete zudem seiner Richtung durch das Zänktische und Gehässige seines Charakters. Er machte keinem der Jungen Lust, selber orthodox zu sein. Das Erscheinen des Zürcher Bibelregisters 1772 war vielleicht die letzte Gelegenheit, bei der das alte Zürich sich mit dem jungen maß. Kammerer S ü ß l i hatte die Hege gegen die Jungen inszeniert und sich von auswärts Beistand zu verschaffen gewußt; ihm zur Seite stritten eine Reihe Defane: Ulr. Brennwald in Kloten, Joh. Schmutz in Wollishofen, Dav. Trachsler in Trüllikon, Joh. Escher in Buch, Lud. Mauz in Elgg u. a. für die unverfälschte Orthodogie. Wir sahen aber, wie vor allem Antistes Ulrich durch sein Präsidialgeschick den Skandal zu verhüten und die erhitzten Gemüter zum Frieden und zur Versöhnlichkeit zu lenken wußte. Die Orthodogie hatte die Schlacht verloren.³ Als dann Kammerer S ü ß l i 1775 starb, fehlte es seiner Richtung an einem gleich gebildeten und streitlustigen Nachfolger. Mit jedem folgenden Jahrzehnt mehrten sich die Lücken im alten Streiterheer. Einer der letzten Getreuen scheint Pfarrer Andr. Wegmann in Zurzach, Defan des Eglisauer Kapitels, gewesen zu sein. Er benützte die seltenen Anlässe, da er das Synodalreferat zu halten hatte, zu ohnmächtigen Plaidoyers für die ihm so liebe Orthodogie. So rühmte er 1784, daß die Zürcher Pfarrer das Wort Gottes rein vortragen und die Schranken der symbolischen Bücher respektiert bleiben. Sogar noch im Jahr 1793 wollte er die Orthodogie der Zürcher Geistlichkeit mit folgenden vier Argumenten beweisen: aus dem Zeugnis der Disitationsakten, aus der Personalzensur, aus dem Stillschweigen bei der üblichen Einfrage, ob jemand der Lehre wegen etwas vorzubringen habe, und aus der hohen Zufriedenheit der Regierung. Lauter Scheingründe, aus denen höchstens soviel hervorging, daß kein Lärm und Zank um Orthodogie oder Heterodogie die Zürcher Kirche beunruhigte. Unmittelbar nach dem Referat Defan Wegmanns pries Archidiacon Rud. Cramer seine Zeit, in welcher die Worte Orthodogie und Heterodogie in dem Sinn und mit den Nebenideen, mit denen

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 592.

2) Ebenda, p. 571 ff.; das Zitat aus dem Brief J. J. Oeris an Antistes Merian, 20. Mai 1774.

3) Ebenda.

sie ehemals gebräuchlich waren, ganz aus der Uebung gekommen waren.¹ So war es in der Tat. Und der beste Beweis gerade dafür liegt in der Tatsache, daß die Jungen in Zürich, die an der Aufklärung kein Genüge fanden und zum alten Glauben zurückstrebten, gerade nicht orthodox, um keinen Preis orthodox heißen wollten. Das gilt für Lavater, Jakob Heß, Pfenninger und ihren ganzen jungen Anhang. Die Orthodoxie alten Schlags hatte in Zürich vorläufig einmal gründlich ausgespielt.

In Graubünden dagegen erstund ihr ein begabter und charakterfester Vorkämpfer an dem Thurer Antistes Paulus Kind.² Der hatte nach der bekannten mehr oder weniger primitiven Vorbildung seiner Heimat vier Jahre lang von 1748—1752 in Halle Theologie studiert, hauptsächlich unter Baumgarten und Knapp, und wenn auch die Hallensertheologie sich damals in einem gründlichen Häutungsprozeß befand, vermochte der junge Kind doch noch einen starken Eindruck vom alten Hallensergeist davonzutragen. Die Frucht dieses Aufenthalts war bei ihm eine enge Verbindung von orthodoxem Glauben mit praktischer Herzensfrömmigkeit und ein großer Eifer, als Zeuge der evangelischen Wahrheit Seelen zu retten und den Unglauben samt der bösen Welt zu bekämpfen.

Wir finden ihn nach der Rückkehr in seine Heimat zuerst in mehrfachen Hofmeisterstellen im Bergell und auf Schloß Haldenstein; 1759 wählten ihn die Schierser zu ihrem Pfarrer. Wir haben noch die Antrittspredigt des jungen Geistlichen „Von Natur und Endzweck des Lehramts“ über 2. Kor. 5, 20. Mit ungeheurem göttlichem Autoritätsbewußtsein trat er vor seine Gemeinde, als Gesandter Gottes an Gottes Feinde, denen er die Versöhnung bringt, nicht von Menschen, sondern von Gott berufen. Andere Predigten aus seiner Schierserzeit beleuchteten seine Predigtweise. In sieben Predigten über das Gleichnis vom verlorenen Sohn legte er seinen Zuhörern die orthodoxe Sünden- und Gnadentheologie ans Herz mit ausschließlicher Konzentration auf das Seelenheil des Einzelnen, starken Gerichts- und Höllenphantasien und persönlichem Verhältnis zu Jesus. Als Hallenser eiferte er kräftig gegen das bloß äußerliche Heuchelchristentum und drang auf wahre Befehrung zu Gott und einen lebendigen Glauben an Christus. Als Hallenser führte er auch Erbauungstunden neben dem kirchlichen Gottesdienst ein und sammelte darin die Erweckten, welche sich durch seine Befehrungspredigt im Herzen getroffen fühlten. Wirklich soll eine eigentliche Erweckung in Schiers stattgefunden haben; die Leute warfen sich auf das Lesen der Bibel und der Erbauungsbücher und fingen an, ein gottseliges Leben zu führen. Bald aber reagierte der bündnerische Konservatismus und Widerwille gegen alles Neue und Besondere auch gegen die unerhörte fromme Neuerung. Die Heirat des Pfarrers mit einem angesehenen Mädchen aus der Gemeinde scheint den Feinden Kinds Stoff für ihre Verleumdungen gegeben zu haben. Mit einem Male war der Pfarrer die verhasste Person in Schiers und da er freiwillig nicht gehen wollte, setzten ihn die Schierser ab und jagten ihn fort. Das nähere Detail ist uns unbekannt; gewiß ist nur, daß sich hier eine Seite an Kinds Charakter offenbarte: sein Starrsinn, verstärkt durch sein Amtsbewußtsein, das ihn in der Feindschaft mit der Welt und in der Verwerfung durch die Welt gerade ein Merkmal des rechten Jüngers Christi erblicken ließ.

Einige Jahre später wurde Paulus Kind Freiprediger in Thur, dann Pfarrer an der dortigen Regularkirche, schließlich Antistes, Dekan des Gotteshausbundes und Professor an der Thurer Lateinschule. Aus dieser Thurerzeit sind uns reiche Proben der Predigtthätigkeit Kinds erhalten, zum Teil in Neudrucken, die ein Elber-

1) AEcolTig 1784 und 1793.

2) Lebensgeschichte Kinds, verfaßt von seinem Neffen in Sammlungen für Liebhaber christl. Wahrheit 1803, 6. Stück.

felder Verleger übernahm. Man wird es Kind lassen müssen, daß er besonders früh und besonders klar die Wendung der Zeit zu einer neuen moralistischen und rationalistischen Auffassung des Evangeliums gewährte und von sich aus alles tat, um sie aufzuhalten. Und da er persönlich mit Herz und Leben seine Position verfocht und von einer toten Orthodogie weit entfernt war, hat sein Mahnwort Gewicht. In der Pfingstpredigt von 1778 suchte er die Unentbehrlichkeit des heiligen Geistes zu beweisen.

„O wir armen Menschen, wir wollen immer Schöpfer unsrer Glückseligkeit sein; wir wollen uns selbst was zu verdanken haben. Wir sagen zu uns selbst: wenn ich so viel Böses unterlasse, als ich nach meiner Schwachheit kann, wenn ich so viel Gutes tue, als mir armen Menschen möglich ist, so werde ich einen gnädigen Gott im Himmel haben, und denken nicht einmal daran, daß wir uns durch dieses wenn das Urtheil sprechen, weil keiner das tut, was er tun könnte, jeder immer weit zurückbleibt.“

In einer andern Predigt aus dem gleichen Jahr über Jesus, der Verlorenen Seligmacher, kämpft Kind gegen zwei Seiten. Der große Haufe unter den Christen bildet sich ein, Jesus Christus sei in die Welt gekommen, die gefährlichen Folgen der Sünde aufzuheben und ihre Herrschaft zu dulden. Andere, sich selbst Kluge, schränken den ganzen Endzweck seiner Erscheinung auf die Ausbreitung reiner Begriffe, Gesetze, Regeln und Vorschriften ein. Im Gegensatz zu beiden Gruppen will Kind den scharffen Paulinismus, die Botschaft von der erlösenden Gnade, verkünden. Das geschah in den 70er Jahren, da zum erstenmal die Aufklärung wenigstens außerhalb der Schweiz fest und offen hervortrat, während für Graubünden nach Kinds Zeugnis Sozinianismus und Naturalismus noch in der Ferne lagen.¹

Es ist lehrreich, wie sich nun Kind zu den gleichzeitigen evangelischen Gegenbewegungen auf Schweizer Boden stellte. In Graubünden tobte damals der Herrnhuterstreit; Kinds älterer Kollege Dan. Bilger war ein überzeugter Herrnhuter. Von Zürich gingen die ersten Schriften Lavaters aus, die in neuer Sprache alte biblische Wahrheiten verkünden wollten. Kind aber lehnte beide mit gleicher Entschiedenheit ab; ihm genügte die altreformierte Theologie vollständig, bei ihr wollte er bleiben.² An den Herrnhutern war ihm die Einseitigkeit ihrer Blut- und Wundentheologie auf Kosten aller andern dogmatischen Lehrstücke verhaßt; er schrieb in bezug auf sie an Professor Stapfer die bezeichnenden Worte:

„Mir wird das Evangelium unsres Herrn verfälscht, sobald man von der Methode Christi und der Apostel abirrt. Bloß diejenigen halte ich für glücklich, die bei der ganzen Lehre Christi bleiben und halten und sich weder zur Rechten noch zur Linken davon abziehen lassen.“³

Dazu kam, daß er auf herrnhutischer Seite ein neues Papsttum fürchtete, das nur slavischen Gehorsam gegen die Zinzendorfsche Lehrart als christlich anerkenne.⁴ In der Tat galt Kind in diesen Jahren bei den Herrnhutern in Graubünden als ihr Feind. Das Verhältnis änderte sich erst zum Bessern, als Spangenberg's Idea

1) Kind an Prof. Stapfer 1775 f. d. (UArch R 19 C 14).

2) Ebenda, 9. Juli 1796. Vgl. Bd. II dieses Werks p. 446.

3) Kind an Stapfer 1775 (UArch a. a. O.)

4) Kind an Lavater, 2. Febr. 1775.

fidei fratrum auch für Kind den Beweis erbrachte, daß man in den evangelischen Hauptpunkten zusammenstimme und den Brüdern an diesem Gemeinsamen mehr liege als an den Exzentrizitäten ihres Grafen.¹ Bei Lavater dagegen glaubte Kind längere Zeit Spuren von pelagianischer, wenn nicht gar sozinianischer Denkweise zu beobachten, nachdem er ihn anfänglich als Kämpfer gegen die Aufklärung begeistert begrüßt hatte. Kind hatte schwer, sein Mißtrauen gegen Lavater zu überwinden, und zu einer intimeren Freundschaft zwischen den beiden Männern, denen beiden Christus im Zentrum des Glaubens stand, kam es nicht.²

Dennoch war das Bedürfnis nach Gemeinschaft mit Gleichgesinnten in ihm so mächtig, daß er als einer der ersten sich der neuen *Deutschen Gesellschaft* (Christentumsgesellschaft) anschloß und seit 1782 mit den Freunden in Basel in regelmäßiger Korrespondenz verkehrte.³ Eine Organisation lebendiger gläubiger Christen in der Schweiz und den Nachbarländern, das war ein Gedanke, der seinem Innersten entsprach. Verstand man sich hier in den Hauptsachen, so konnte auch Kind manches Unvollkommene ertragen und mit großer Geduld die nicht ausbleibenden kleinen Krisen einer solchen Gesellschaft überstehen. Sein Hauptwunsch war, daß in den Beiträgen der Basler der rechte Begriff von der Versöhnung durch Christus entwickelt und gegen die in diesen Tagen aufgewärmten Zweifel verteidigt werde, also eben das, was er an Lavater vermisse.⁴

1784 stellte er in einem Brief an die Deutsche Gesellschaft seine Gedanken über Toleranz unter Christen auf.⁵

1. „Wer im Grund mit uns eins ist, den wollen wir als Bruder lieben, unbefümmert um seine Nebenmeinungen.

2. Wer im Grund von uns abweicht, muß weder gehaßt noch verfolgt, sondern der göttlichen Barmherzigkeit anheimgestellt werden. Wer nach Gewissen handelt, verdient Respekt, wenn er auch irrt. Die allgemeine Toleranz der offenbar Gottlosen mitten in der Kirche ist schädlicher als die politische der Irrenden und weit unschriftgemäßer.

Aber ein protestantischer Prediger oder Lehrer, der gegen das Bekenntnis der evangelischen Kirche streitet, ist ein Betrüger und sollte deswegen nicht geduldet werden. Ein Weingärtner, der die Reben ausreutet, die er pflanzen sollte, wird nach allen Rechten verstoßen. Der Herr wird sich doch seiner Kirche annehmen und das Gebet der Seinigen erhören.“

Es kam für Kind der Augenblick, da in einem mächtigen protestantischen Nachbarland diesen Gedanken von Toleranz und Intoleranz vorübergehend im öffentlichen Leben nachgegeben wurde. Preußen kehrte 1788 mit dem *Wöllner'schen Religionsedikt* zur Scharfmacherei gegen die im Bekenntnis untreuen Pfarrer zurück. Kind jubelte auf: „einer der größten Monarchen tritt auf und droht, daß er die falschen Apostel nicht dulden werde“. Er meinte, nun sollten alle deutschen Gesellschaften dem großen Gott und Heiland ein feierliches Dankopfer darbringen.⁶

1) Dietrichs Bericht nach Herrnhut von 1785 (UArH).

2) Vgl. das Nähere unten.

3) Die reiche Korrespondenz Kinds an die DG im Archiv d. Missionshauses Basel.

4) Kind an DG, 25. Jan. 1785.

5) Ebenda 1784.

6) Kind an DG, 26. Aug. 1788.

Es verflossen nicht 10 Jahre, so meldete sich auf der Synode in Bevers ein Neologe zur Aufnahme, der die schon gegebene Zustimmung zur helvetischen Konfession wieder zurückzog.¹ Er wurde zwar von der Liste der bündnerischen Synodalen gestrichen, aber der Wandel der Zeiten in der eigenen Heimat war offenbar geworden. Die 90er Jahre brachten für ganz Europa ein gewaltiges Vordringen des irreligiösen Radikalismus auf allen Fronten; es schien mit dem alten orthodoxen Staatskirchentum zu Ende zu gehen. Da hat Kind seine ganze Hoffnung auf die kleinen christlichen Gesellschaften gesetzt, auf die Deutsche Gesellschaft und auf die Brüdergemeine.² Sie waren ihm der Rest, der durch die Zeiten des Antichrists hindurch gerettet werden solle.

Kind kam sich selbst immer mehr als ein Prediger in der Wüste vor. In der Vorrede zu seinen Predigten, die 1790 zu Elberfeld erschienen, mußte er selbst bekennen, daß diese dem herrschenden Ton ganz entgegen seien.

„Wie schwindelt nicht alle Welt von Aufklärungssucht! Wie klein ist die Anzahl von Büchern und Käufern, die den Schriften, die uralte Wahrheit suchen!“

Und dann charakterisiert er die moderne Predigtart, wie sie sich seit 20, 30 Jahren beim großen Haufen protestantischer Lehrer eingebürgert hat: Verschweigen der Glaubenslehren, Einschärfung der Sittenlehre mit großem Ernst. Man erwartet davon zwei wichtige Vorteile: die Ausöhnung der verschiedenen Parteien der Christenheit, die Vertilgung des unchristlichen Religionshasses und weiter eine allgemeine Fruchtbarkeit in guten Werken. Allein, meint Kind, beides trifft nicht zu. Die römische Kirche will sich die protestantische wieder unterwerfen (Veltlin!). Und der Wandel der Christenheit wird immer unchristlicher. Dadurch wird die ganz entgegengesetzte Praxis der Apostel gerechtfertigt, vor allem den Glauben und aus dem Glauben die neue Lebenskraft zu predigen. Wie er selbst dann auf der Synode von 1794 den Pfarrern und den jungen Kandidaten seinen evangelischen Glauben warm ans Herz legte, ist schon in anderem Zusammenhang erwähnt worden.³ Es war ein rührender Versuch, sein engeres Heimatland von dem drohenden Untergang zu retten, der nach Kind's Ansicht notwendig aus dem Zerfall des alten Glaubens beim Predigerstand erfolgen mußte.

Man muß viele landläufige Vorstellungen von Orthodoxie und orthodoxem Kämpferwesen beiseite legen, wenn man dem Thurer Antistes gerecht werden will. Der Glaube, für den er kämpft, ist sein Herzensglaube, seine persönliche Ueberzeugung. Wie die Reformatoren geht er von der Erfahrung seiner Verderbnis und seiner Ohnmacht aus und ergreift von hier aus Jesus als göttlichen Verfühner mit seinem Herzen. Und wie die Alt-Reformierten will er das ganze Leben von der Kraft und dem Ernst dieses Glaubens getragen wissen. Es ist wahr, er schätzt die alte Schulsprache hoch, aber nur darum, weil er sie so klar, so bestimmt, so einfach im Ausdruck des biblischen Glaubens findet. Der Mann ist ein Charakter wie wenige in seiner Heimat gewesen; man konnte auf ihn zählen, er kannte keine Menschen=

1) Ebenda, 9. Juli 1796, vgl. Bd. II dieses Werkes p. 446.

2) Kind an D.G., 12. Aug. 1794.

3) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 446.

fürcht, er war seiner Sache gewiß. Aber sobald man nach seinem Erfolg fragt in Thur und überhaupt in Graubünden, muß man staunen, wie doch die ganze Entwicklung genau den Weg verlaufen ist, den Kind befürchtet hatte und zu verhindern sich bemühte. Die Neologie zog in Thur ein, zog in allen Bündner Tälern ein und fand Gefallen. Der alternde Kind predigte immer mehr tauben Ohren und verschlossenen Herzen. Ihn hat das keineswegs irre gemacht; es konnte ihm gerade dieser Verlauf als ein Zeichen erscheinen, daß er das Wort Gottes auf seiner Seite hatte. Aber soviel ist deutlich: auch diese Orthodogie hat zunächst keine Zukunftskraft. Die Jugend wird auch in Graubünden mit der Zeitströmung marschieren.

2. Abschnitt.

Zusammenschluß der alten Kräfte. Die Christentumsgesellschaft.

Bis dahin hat sich uns ein eigentümliches gemeinsames Resultat aus der deutsch-reformierten Schweiz ergeben. Es fehlte an allen wichtigen kantonalen Zentren nicht an kraftvollen Vertretern der alten Orthodogie; aber es waren fast überall alte Leute, und sie erwiesen sich unfähig, der Jugend Richtung zu geben. Wir stehen deutlich vor einem langsamen Aussterben des orthodoxen Theologengeschlechts. Einzig in Basel lagen die Verhältnisse einigermaßen anders. Wohl befand sich auch hier der orthodoxe Glaube auf dem Rückzug; zumal von der theologischen Fakultät ging keine belebende, erweckliche Kraft aus. Aber der Pietismus hatte sich in Basel tief in die Bürgerschaft eingesenkt und bildete ein Gemeinschaftsband zwischen altchristlichen Laien und Pfarrern, wie es in solcher Stärke in keiner andern reformierten Schweizerstadt vorhanden war. Sowohl der ältere kirchliche Pietismus als die Brüdergemeine hatten in Basel dauernd ihre regelmäßigen Versammlungen, an denen Pfarrer und Kandidaten der Theologie sich beteiligten und gemeinschaftlich erbauten. Wir sahen, wie Annoni der größte Beförderer dieses kirchlichen Pietismus in Basel wie auf der Landschaft gewesen war. Von ihm war schon 1756 der Gedanke einer Gesellschaft guter Freunde ausgegangen, in der wir den schweizerischen Vorläufer der späteren Christentumsgesellschaft erblicken dürfen.¹ Die Gesellschaft hatte sich nach ein paar Jahren wieder aufgelöst, und Annonis Tod 1770 entriß diesen Bestrebungen den geistigen Führer. Aber unter den Basler Pfarrern blieben ein paar Getreue, die in Annonis Sinn sich weiter der Privatversammlungen annahmen und auch etwas von dem weiten Blick Annonis für die Gottesreichsache außerhalb von Basels Mauern behielten. Der Pfarrer zu St. Alban, J a k. F r i e d r. M e y e n r o d t, geboren 1734, der Pfarrer zu St. Peter, J o h a n n R u d o l f B u r d h a r d t, geboren 1738, auch der Professor W e r n e r H e r z o g, geboren 1726, gehörten zu diesem Kreis, lauter Männer, deren Jugend noch in die Zeit vor der eigentlichen Aufklärung gefallen war.² Sie bekannten sich zu einem durchaus ungebrochenen altreformierten Bibel-

1) Vgl. Bd. I dieses Werks p. 337 f.

2) Ebenda p. 355 f.

glauben, der Kopf und Herz in gleicher Weise für die Religion in Anspruch nahm; aber sie waren nicht unempfänglich für die neuen Anforderungen ihrer Zeit. Als *Isaak Iselin* 1777 seine Aufmunterungsgesellschaft gründete, traten gleich im ersten Jahr Pfarrer *Burckhardt* und Pfarrer *Meyenroth* als Mitglieder bei; sie gehörten auch zu den Lesern von *Iselins* Ephemeriden. Aber vielleicht erregte gerade die Teilnahme an den *Iselinschen* Bestrebungen in ihnen den Wunsch, auf bestimmt christlichem Boden ähnliche Bestrebungen gefördert zu sehen. Genug, es fand sich in Basel ein Kreis altgläubiger Geistlicher in enger Verbindung mit altgläubigen Laien, von dem eine neue, zukunftskräftige Schöpfung ausgehen konnte.

Der Anstoß dazu kam freilich von Deutschland, und die in Basel neu gegründete Gesellschaft hat sich deshalb Jahrzehnte lang *Deutsche Gesellschaft* genannt. *Johann August Urlsperger*, der Pfarrer von Augsburg, ein fester Lutheraner, hatte schon in jungen Jahren sich mit dem Plan einer Gesellschaft zur Beförderung christlicher Liebe befaßt, und es ist möglich, daß *Annonis* Basler Gründung von 1756 bereits irgendwie von *Urlspergers* Plan bestimmt worden war. In den nächsten Jahrzehnten warf sich jedoch *Urlsperger* auf intensive theologische Studien, ganz besonders auf das Geheimnis der Dreieinigkeit, das er nach Kol. 2,2 f. als den Mittelpunkt der biblischen Gottesoffenbarung erfassen und verarbeiten wollte. Er suchte die starren Formen der *athanasianischen* Trinitätslehre aus der Bibel zu beleben und zugleich zu forrigieren, indem er zwischen der Offenbarungstrinität und der Wesenstrinität unterschied und durch die Offenbarung Gottes in Vater, Sohn und Geist erst zu dem verborgenen und damit keineswegs identischen trinitarischen Hintergrund im Wesen Gottes aufsteigen wollte. Mit dieser seiner neuen Auffassung glaubte er allerlei Verstandesbedenken gegen das alte Dogma beseitigt und den Weg zur unvergänglichen biblischen Wahrheit gleichsam neu erschlossen zu haben. Er kam sich mit seiner Entdeckung gewissermaßen als Reformator vor und erwartete, daß sie auf den deutschen Universitäten Anerkennung und in allen christlich deutschen Herzen Eingang finden werde. *Urlsperger* ist mit all dem wider seinen Willen selbst ein Zeichen der Uebergangszeit, welche das Ansehen der Bibel zu retten suchte, indem sie nicht wie die Reformatoren den Kern des Heilsglaubens, das, was zu Herz und Gewissen spricht, sondern allerlei mehr oder weniger theosophische Geheimnisse ergründen und populär behandeln wollte. Es ist ohne weiteres klar, daß sein Unternehmen gänzlich aussichtslos war und von der *Urlspergerschen* Dreieinigkeitslehre keine Neubelebung des Christentums ausgehen konnte.

Allein nachdem er 1776 seine Ämter in Augsburg niedergelegt hatte, um ganz der Propaganda für seine Ideen zu leben, kam er auf den alten Plan einer Gesellschaftsgründung als Mittel für die Verbreitung seiner Ideen zurück und begann dafür zu reisen. Es fehlte ihm ja nicht an bedeutenden Vorbildern. In England fristete die Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntnis immer noch ihr Leben; Schweden hatte eine Gesellschaft *de fide et christianismo* entstehen sehen; *Urlsperger*, der mit diesen Vorbildern bekannt war, schwebten deutsche Gesellschaften zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit vor, die er sich zunächst in seinem Vaterland und allenthalben, wo die deutsche Sprache ertönte, auf schweizerischem, englischem, holländischem Boden, ausdachte. Er bereiste zunächst 1779 den Norden

der deutschen Schweiz, St. Gallen, Stein am Rhein, Schaffhausen und Winterthur, Zürich, wo er Lavater verfehlte, Basel, wo er im Haus des Pfarrers Burckhardt logierte, und, wie es scheint, besonderes Verständniß für seine Pläne fand. Wahrscheinlich wurde damals, also noch im Herbst 1779, der Grund zu der spätern Basler Gesellschaft gelegt. Man besprach im engern Freundeskreis die Ziele und Wege des künftigen gemeinsamen Vorgehens und einigte sich auf Urlspergers Hauptgedanken. Die Hauptsache, die Bildung eines Hauptdirektoriums an irgendeinem Mittelpunkt Deutschlands, vielleicht in Nürnberg, wollte man vorläufig der Zukunft überlassen und einstweilen mit der Gründung von Partikulargesellschaften beginnen, wobei Basel als Mittelpunkt für alle schweizerischen Freunde ins Auge gefaßt wurde. Vorläufig wurde ein Korrespondent bestimmt, der von Basel aus mit Urlsperger in ständigem Verkehr bleiben sollte, der handelsbeflissene Georg David Schild. Eine formelle Vereinsbildung aber erfolgte noch nicht; man wollte, wie es scheint, noch einen besonderen göttlichen Wink erwarten. Urlsperger reiste von Basel über Westdeutschland (Darmstadt und Frankfurt), wo er so gut wie keinen Erfolg verzeichnen konnte, nach London, zu Pfarrer Lambert, dem Pfarrer der dortigen deutschen Gemeinde, der so von den Ideen seines Landsmanns hingerissen wurde, daß er ohne vorherige Abrede mit Urlsperger am Christtag seiner Gemeinde vorstellte, Gott habe eine Gesellschaft zur Beförderung der reinen Lehre und Gottseligkeit entstehen lassen. Jubelnd verkündete Urlsperger den Baslern: „Die Gesellschaft ist da“. Nicht lange darauf erschien im Geheimen und anonym die erste Werbeschrift mit der Nachricht von einem geheimen Plan einer theologischen Gesellschaft zum Zweck, alle rechtschaffenen Theologen des Reiches Christi zu vereinen und dem ungläubigen Zeitgeist entgegen zu werfen.¹ Jetzt war auch für die Basler der göttliche Wink gegeben; sie gaben im Februar 1780 einen gedruckten Bericht einer vorgeschlagenen und wirklich entstehenden Deutschen Gesellschaft edler tätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit heraus,² mit dem Hauptzweck, Mitglieder zu gewinnen und Beiträge zu bekommen. Alle Korrespondenzen sollten an Georg David Schild gerichtet werden, die Beiträge an Wilhelm Brenner, zur Uebermittlung an das künftige Direktorium. An eine zentrale Stellung Basels dachte noch kein Mensch. Den nächsten Schritt zu einer festeren Organisation veranlaßten wieder die Londoner unter Urlspergers Direktive: die Schaffung eines engeren Ausschusses aus der Mitte der beitragenden Mitglieder. Einen solchen regte Urlsperger vor seiner Abreise aus London für England an, später im August für Basel und die Schweiz. Er wurde in Basel aus drei Geistlichen, Professor Herzog und den Pfarrern Burckhardt und Meyenroth, und drei weltlichen Herren am

1) Vgl. den Brief Obereits an Jakob Heß 21. Jan. 1780. Der Name Urlsperger wird hier noch geheimgehalten; auf ihn als Verfasser deutet der ausgesprochen theologisch-polemische Charakter dieses Plans. „Die Gesellschaft muß zunächst möglichst geheim wie die Freimaurer sein, damit nicht die Naturalisten zu frühe Gegenmiene machen und alles wieder im Keim zertreten und verderben.“ So erzählt wenigstens Obereit.

2) Erstes Protokoll der Basler vom 30. Aug. 1780.

30. August 1780 gebildet, dem Tag der ersten offiziellen Vereinsitzung, die das erste schriftliche Protokoll hinterlassen hat. Inzwischen war Urlsperger über Holland und die bedeutendsten norddeutschen Städte in seine Heimat gereist; er erhoffte besonders in Amsterdam die Bildung einer holländisch-deutschen Gesellschaft; in Norddeutschland ergaben sich wertvolle Verbindungen mit Oberkonsistorialrat Silberlach in Berlin, während fatalerweise die Londoner Gesellschaft durch den Tod ihres Pfarrers Lambert eine bedenkliche Stodung erlitt. Es ist doch auffallend, daß es ihm nirgends so wie in Basel gelingen wollte, eine dauernde geordnete Gesellschaft zu hinterlassen. Bereits Ende November 1780, d. h. gedruckt im Januar 1781, stellten die Basler ihren fortgesetzten Bericht von einer entstehenden Deutschen Gesellschaft zusammen, worin sie von ihrer engeren Konsolidierung Kenntnis gaben und die Grundzüge der reinen Lehre, wie sie sie verstanden, im altorthodoxen Sinn darlegten. Basel, London, Berlin, so hat Urlsperger selber später die wichtigsten Staffeln der Neugründung in chronologischer Reihenfolge aufgezählt.¹

Die besondere Eignung Basels für eine deutsche Gesellschaft in Urlspergers Sinn lag in dem Annonischen Erbe und den bereits regelmäßig bestehenden erbaulichen Versammlungen von Pfarrern und Laien begründet. Den bereits vorhandenen Bausteinen fehlte nichts als eine straffere Zusammenfügung, ein Name und die Verbindung mit anderen verwandten Zentren. Das hat unzweifelhaft Urlsperger den Baslern gegeben; er riß sie aus ihrer lokalen Gemütlichkeit heraus und brachte sie in feste Form und auswärtige Gemeinschaft. Man erkennt seinen Einfluß sogleich im Namen: Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit.² Deutsch war nicht nur der Name. Neben Professor Herzog als Präsidenten und erst Wilhelm, dann Joh. Brenner, als Kassierer, amtierte als Geschäftsführer und Korrespondent ein Deutscher, Liesching, und nach dessen Weggang aus Basel wieder ein Schwabe, Schäufelin, und seitdem blieb es Regel, daß gerade die Korrespondenz in den Händen deutscher, meist württembergischer Freunde lag. Daß die Verbindung mit deutschen verwandten Gesellschaften zunächst ebenfalls durch Urlsperger vermittelt war, liegt auf der Hand. Aber trotzdem ist die schweizerische und baslerische Eigenart der neuen Vereinigung nicht zu verkennen. Es sind doch die Basler, die hier den Ton angaben, an der Spitze die drei Basler Geistlichen, Herzog, der Professor, und die beiden Pfarrer Burckhardt und Meyenroth, denen sich bald darauf noch die Pfarrer J. J. Wagner zu St. Leonhard, Joh. Meyer zu St. Elisabeth und Kandidat Alexander Preiswerk, der spätere Adjunkt in Bubendorf, anschlossen. Diese bildeten zusammen mit den beiden Brenner, Heinrich und Johann, und den beiden Schwaben Schäufelin und Schmidt (dem ersten Sekretär) den engeren Ausschuß, der die Leitung der Vereinsgeschäfte übernahm. Dahinter stand eine stattliche Zahl von beitragenden Mitgliedern aus der Basler Laienschaft, wohl

1) Urlsperger, Beschaffenheit und Zweck einer zu errichtenden Deutschen Gesellschaft tätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit 1781, S. 43.

2) Vgl. Urlspergers eben zitierte Schrift von 1781; er braucht den Titel, den er selbst gegeben hat.

größtenteils Teilnehmer an den früheren erbaulichen Versammlungen, die nun in den Beratungen Sitz und Stimme bekamen und durch ihrem Belieben anheimgestellte Geldbeiträge für die Kosten der neuen Gründung aufkamen. Das erwähnte erste Basler Gesellschaftsprotokoll vom 30. August 1780 stellt die Grundsätze statutenmäßig zusammen.¹ Als Brüder und Schwestern, unangesehen des Standes, wollen die Mitglieder der Gesellschaft sich lieben. Dann werden die besondern Pflichten, die jedes Mitglied sich vornimmt, aufgezählt: tägliches Gebet, Heiligung des Sonntags, fleißiger Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, Hausandacht und christliche Kindererziehung, Besuch der Privatversammlung, monatlich je einmal an einem bestimmten Tag zum Zweck gemeinsamen Gebets, Bibelbetrachtung, Betätigung der Bruderliebe, ferner Prüfung des Seelenzustandes wöchentlich einmal, tägliche Bibellektüre. Wir vermuten, nicht viel anders werden es die kirchlichen Pietisten in Basel schon vorher gehalten haben; wenigstens tritt keine von Urlspergers Besonderheiten hier hervor. Ein konservativ kirchlicher Geist schwebt deutlich über diesen Statuten. Respekt vor der Landesobrigkeit und dem kirchlichen Lehramt wird eingeschärft, besondere Anhänglichkeit an einzelne Lieblingspfarrer ausdrücklich verboten, für den Anstand durch Trennung der Frauenversammlung von der Männerversammlung peinlich gesorgt. Völlig fehlt in diesen Statuten alles Dogmatische, vermutlich aus dem einfachen Grund, weil man im alten Bibelglauben so einig war. Aber auch vom Gegensatz gegen den Zeitgeist, von irgendeiner polemischen Tendenz tritt nichts hervor. Es sind Statuten eines kirchlich pietistischen Vereins, der weiter nichts als die Erbauung und religiöse Förderung seiner Mitglieder erstrebt; sie geben den früher schon bestehenden frommen Vereinigungen einen festen Rahmen.

Es ist eigentümlich, wie man von hier aus vorwärts kam. Zunächst erwuchs aus den Anregungen Urlspergers eine rege Korrespondenz der gleichgesinnten Freunde. Die Basler korrespondierten eifrig mit Urlsperger und wurden durch ihn mit Silberschlag in Berlin, mit Trescho in Mohrungen bekannt gemacht. Gleichzeitig setzten sie sich mit schweizerischen Freunden in Verbindung, zum Teil mit solchen, die Urlsperger auf seiner Schweizerreise dafür gewonnen hatte, Geilinger zum Salmen in Winterthur, Joh. Rud. Lehmann in Bern, damals Schellenhausprediger. Die Basler lasen die erhaltenen Briefe gemeinschaftlich in ihren Sitzungen und teilten den Freunden auswärts Auszüge daraus mit. Im Lauf des Jahres 1781 wurde über den Druck einer Schrift Urlspergers, die Gesellschaftsache betreffend, beraten. Sie erschien mit dem Titel „Beschaffenheit und Zwecke einer zu errichtenden deutschen Gesellschaft“ Oktober 1781 und sollte zugleich als Einladungsschreiben zur Gründung ähnlicher Gesellschaften allerorts Propaganda machen.

Die Notwendigkeit neuer christlicher Vereinigungen begründet Urlsperger mit der ersten Zeitlage, dem Verfall des reinen Glaubens, der einreißenden babylonischen Verwirrung und dem allgemeinen Schwindelgeist. Diesem mächtigen Feind gegenüber gilt es, sich für das Reich Gottes auf der festen Grundlage des Gottesworts zu verbinden,

¹ Abgedruckt bei Alb. Ostertag, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der deutschen Christentums-Gesellschaft in Basel (Basler Beiträge, IV 1850).

mit Hintansehung der Differenzen der Reformierten und Lutheraner. Es soll von jeder zu gründenden Gesellschaft ein heilsamer Einfluß ausgehen auf die Gesellschaft selbst, auf Land und Ort, wo sie sich bildet und auf jeden Menschen, der von ihrem Geiste erreicht wird. Gemeinsam soll man Verteidigungsanstalten gegen den Unglauben treffen, ins Wort Gottes immer tiefer eindringen, alle Anstalten für das Reich Gottes befördern und der Jugend besonderes Augenmerk schenken. Die Beförderung des unterrichtenden und des ausübenden Christentums soll stets gemeinsamer Zweck der Gesellschaft sein. Das Hauptmittel zur umfassenden Gemeinschaftspflege wird ein Briefwechsel sein, der alle Nachrichten vom Reich Gottes sammelt und von einem Ort zum andern weitergibt. Aber wie ist praktisch bei der Organisation des Ganzen vorzugehen? Es gibt nach Urspurger zwei Möglichkeiten. Der erste Weg, gleich von einem Mittelpunkt aus die Fäden nach allen Seiten zu spinnen, erwies sich als ungangbar. So bleibt nur der zweite Weg, Gründung von Partikulargesellschaften irgendwo an der Peripherie, wie sie in Basel, London und Berlin bereits erfolgt ist. Diese Schrift will zur Gründung verwandter Gesellschaften allerorts anregen, die sich dann untereinander verbinden sollen, am besten über Basel. Das nächste Ziel soll sein, einen Mittelpunkt zu schaffen und dort ein Direktorium durch besonders begabte Männer und Leiter zu errichten. Dafür sollen baldmöglichst Vorschläge eingegeben werden.

Sicher ist, daß Ursperger sich dies Direktorium nicht in Basel, sondern im Herzen Deutschlands gedacht hat. Daß er an seine eigne Führerstellung gedacht habe, läßt sich höchstens vermuten, es fehlt an jeder Andeutung. Aber es ist doch deutlich, daß er hier als Führer redet und daß ihm so etwas wie eine Verbreitung seiner Auffassung vom Evangelium im Theoretischen und Praktischen als Wunsch vorgeschwebt haben mag.

Darin sollte ihm freilich eine schwere Enttäuschung bereitet werden. Zunächst war sein Einladungsschreiben von großem äußerem Erfolg getragen, es beginnt jetzt die rapide Ausbreitung der Deutschen Gesellschaft in Deutschland und der Schweiz. Noch Ende 1781 meldete sich eine Nürnberger Gesellschaft zum Beitritt; 1782 traten die Stuttgarter, die Frankfurter, die Tübinger, die Solinger bei; es folgten im Sommer 1782 Stendal und Magdeburg, Kaiserslautern, Straßburg, dann Prenzlau, Wernigerode, Minden, Altona; aus Oesterreich liefen in einem fort ermutigende Nachrichten ein. 1783 meldeten sich Osnabrück, Ravensburg, Stettin und Preßm in Pommern, Ostfriesland, Köthen, eine ganze Reihe pommerischer Städte, 1784 traten Glensburg, Halberstadt, Dresden bei, auch Amsterdam. Diese paar ersten Jahre brachten weit mehr neue Gesellschaften als die beiden folgenden Jahrzehnte. Bescheidener war der Beitritt in der Schweiz. Winterthur und Bern hatten den Anfang gemacht; 1782 erklärte Pfarrer Kind in Chur seinen Beitritt zur Gesellschaft. 1783 wurden Verbindungen mit St. Gallen angeknüpft, die jedoch lange zu keiner dortigen Gründung führen wollten, dagegen traten im gleichen Jahr dauernde Freunde in Aarau und Zofingen bei; auch mit Landpfarrern im Aargau ergaben sich Verbindungen. Erst die 90er Jahre brachten dauernde Korrespondenzen mit Freunden in Zürich, Schaffhausen und St. Gallen. Man sieht: auf eine Periode rapider Ausbreitung folgt ein Stillstand mit höchst langsamem Wachstum. Immerhin, wer würde in diesem Zeitalter dem alten Christentum diese mächtige Werbekraft zugetraut haben?

Aber nach ihrem Wesen entwickelte sich die neue Deutsche Gesellschaft immer weniger in Urspergers Sinn; sie wurde etwas recht anderes, als er eigentlich ge-

plant hatte. Urlsperger hatte in allem Ernst gehofft, daß die Gesellschaft sich zu seinen Schriften über die Dreieinigkeitslehre bekennen und für dieselbe in ihrem Umkreis eintreten werde. Dagegen erhoben sich jedoch Bedenken von verschiedenen Seiten; einzelne Freunde trauten der Orthodorie dieser Speziallehren nicht recht; in Basel hielt man das praktische Christentum für viel wichtiger und gab Urlsperger deutlich zu verstehen, daß sich die Gesellschaft mit seinen Schriften und seiner Spezialtheologie nur zu ihrem Schaden einfach identifizieren könnte. Der tief gekränkte Mann zeigte darauf im Sommer 1782 in einem Pro Memoria seinen Freunden seinen festen Entschluß an, alle bisherigen Verbindungen und Korrespondenzen, die Gesellschaft betreffend, abzuberechnen und sich einzig auf sein Bibelstudium zu konzentrieren, mit der Begründung, man achte doch weder seine Schriften noch seine Vorschläge, behandle beide, als wenn sie dem Reiche Gottes mehr schaden als nützen, ja man sei froh, ihn soweit als möglich von sich zu entfernen und hätte selbst seinen Namen gern hinweg.¹ Nicht genug damit; er stellte in einem spätern Brief die Sache so dar, man habe ihm das Dilemma gestellt, daß entweder Basel zurücktrete oder Urlsperger sich mit der bloßen Zuschauerrolle begnüge.² Freilich wußte Urlsperger über diesen offenbaren Ausbruch schlechter Laune wieder wegzukommen; wirklich getrennt von der Gesellschaft hat er sich noch jahrelang nicht, aber das ist sicher: er zog sich von der Führung zurück und ließ die einzelnen Zweiggeseilschaften und Basel miteinander beraten und entscheiden.

Dementsprechend ging es in den meisten Punkten anders, als Urlsperger geplant hatte. Die Frage nach dem Zentrum und Direktorium der Gesamtgesellschaft wollte sich nicht in seinem Sinn erledigen lassen. Unterhandlungen, die im Frühjahr 1783 zwischen Berlin, Magdeburg, Wernigerode, Prenzlau über ein zu errichtendes Direktorium geführt wurden, zeigten kein Ergebnis. Man blieb bei Basel als Mittelpunkt, einfach weil sich keine andere Gesellschaft von Anfang an mit solchem Eifer der großen Sache annahm. Die Basler konnten im April 1783 den Brief eines auswärtigen Freundes abdrucken mit der Losung: Basel muß das Zentrum sein.³ Aber die Begründung, die dabei u. a. gegeben wird: die Basler hätten rechtschaffene Männer von allen Ständen und darunter solche, die mit ihrem Segen die Sache vorzüglich unterstützen könnten und wollten, war schwerlich nach jedermanns Sinn. Es scheint, man fand anderwärts die Begabung der Basler für die Gesamtleitung nicht genügend. Urlsperger selbst hoffte stets, daß sich ein anderer Ort mit besonders einsichtsvollen, begabten und gelehrten Männern finden werde, der ein gelehrtes Zentrum für die ganze Bewegung abgebe. Das hängt damit zusammen, daß er von Anfang an größere Pläne für die Gesellschaft hatte, als sie die Basler mit ihren Kräften ausführen konnten und wollten. Nicht umsonst hatte er im Titel die Beförderung reiner Lehre vorangestellt. Er erwartete von der neuen Gesellschaft vor allem eine kraftvolle Bekämpfung des modernen Unglaubens und die Verbreitung einer tiefgründigen biblischen Theologie. Nun war man in Basel ganz einverstanden mit dem Festhalten am orthodoxen Glauben, dessen Grund-

1) Pro Memoria vom 11. Juni 1782.

2) Brief Urlspergers vom 13. Aug. 1772.

3) Abgedruckt bei Ostertag a. a. O. p. 213.

wahrheiten der zweite Basler Bericht vom Januar 1781 ausdrücklich dargelegt hatte.¹ Allein die Hauptaufgabe sahen die Basler von Anfang an im Erbaulichen, in der Pflege des praktischen Christentums. Zu großen dogmatischen Kämpfen mit der Neologie fühlten sie sich nicht begabt genug, abgesehen von ihrem natürlichen Widerwillen gegen alles dogmatische Streiten. Kein Wunder, daß sie es damit andern nicht recht machen konnten und daß die Frage des Hauptzwecks in den ersten Jahren lebhaft erörtert werden mußte. Urlspergers Idee fand außerhalb Basel teilweise lebhafteste Zustimmung. Besonders der Graf von Lynar, ein Sachse, forderte mehr als einmal die Basler auf, mehr für die reine Lehre zu arbeiten; es ruhe ein Glück darauf, wenn man das Werk des Herrn lässig treibe. Um die Gemüter für das Streiterwerk warm zu machen, kam der Graf selbst nach Basel; später, 1784, gab er ein „Sendschreiben an die Deutsche Gesellschaft“ heraus, an dessen Schluß ein Brief Urlspergers an Lynar ausdrücklich feststellte, daß die jetzige praktische Auffassung der Gesellschafts Sache wohl unter diesen Umständen das Richtige und Gottgewollte sei, aber als ein Provisorium, von dem man hoffen dürfe, unter einem andern bessern Direktorium zu den höheren, mehr gelehrten und theologischen Gesellschaftszwecken aufzusteigen. Im gleichen Jahr 1784 gaben die Nürnberger Freunde in ihrer Nachricht von der Deutschen Gesellschaft ebenfalls Urlspergers ins Große und Theologische gehenden Plan der Welt bekannt; auch wurde der Wunsch geäußert, daß die seit 1783 erscheinenden Auszüge aus dem Briefwechsel der Deutschen Gesellschaft einen mehr theologischen Charakter annehmen sollten; es sei Pflicht der Gesellschaft, gelehrte Schriften gegen die Neologie herauszugeben oder doch zu unterstützen.

Den Baslern blieb nichts anderes übrig, als durch eine Rundfrage sich einen Einblick in die Wünsche der Gesellschaften zu erwerben. Es ergab sich, daß weit mehr als die Hälfte der Gesellschaften sich gegen ein wider die Neologen gerichtetes Journal aussprachen, worauf Basel mit gutem Gewissen von diesem Plan zurücktreten durfte. In der Erklärung gab man zu, daß ein solcher Offensivplan allerdings in Urlspergers Sinn lag; es gelte aber, die Führung Gottes im weitem Gang zu erkennen. Es sei deutlich, daß sein Plan mit uns mehr dahingehe, die zerstreuten Kinder Gottes in einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes zusammenzubringen und einander bekannt, brüderlich und nützlich zu machen. Die Gottseligkeit müsse vor allem mit der wahren Lehre gepflanzt werden, damit wir nicht um Worte zanken, sondern Kraft, Geist und Leben bei uns sein möge.² Es war höchste Zeit, daß man sich auf diesen praktischen Zweck besann, denn bereits waren die Württemberger ausgetreten, weil das Urlspergersche Ideal doch nicht erreichbar sei und höchstens falsche Vorstellungen erwecke. Das gab den Baslern Mut, noch schärfer allen theologischen Zielen zu entsagen und die persönliche Vertiefung und Heiligung und die Gemeinschaft mit den Brüdern für das einzige Ziel ihrer Gesellschaft auszugeben. Am liebsten hätten sie in Konsequenz dieser Wendung auch den Namen geändert; der Titel „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung der reinen Lehre und Gottselig-

1) Abgedruckt in der (Nürnberger) Nachricht von der deutschen Gesellschaft 1784, p. 16 ff.

2) Protokolle vom Mai und Juni 1785.

zeit" klang ihnen viel zu hoch, sie würden sich am liebsten „Vereinigung christlicher Freunde“ genannt haben, damit gewissermaßen auf Annonis frühere Gesellschaft zurückgreifend. Der neue Jahrgang der Gesellschaftszeitung von 1786 erschien unter dem Titel: *Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit* und begründete im Vorwort den endgültigen Verzicht auf die Beförderung der reinen Lehre. Folge war der gänzliche Rückzug Urlspergers von der Deutschen Gesellschaft, speziell von den Baslern. In dem Kampf zwischen seinen mehr theologischen Bestrebungen und dem Basler kirchlichen Pietismus hatte die zähe Basler Art gesiegt, übrigens im Bund mit der württembergischen, die ja in der Basler Gesellschaft selbst ihre Vertreter hatte.

Seit dieser Namensveränderung ging die Gesellschaftsache mit Basel als Zentrum ihren ruhigen, gleichmäßigen Gang vorwärts. In den Basler Sitzungen des engern Ausschusses wurden regelmäßig alle Briefe von den Gesellschaften und den einzelnen Freunden verlesen und nach der Lektüre bestimmt, was von diesen Briefen in die Protokolle aufzunehmen sei, was eventuell sich auch für die Zeitung schicke. Die Protokolle wurden mehrfach ausgefertigt und zirkulierten dann bei den verschiedenen Gesellschaften; ihr Zweck war, jeder einzelnen Gruppe ein Bild des Gesellschaftslebens an allen andern Orten zu geben. Ausdrücklich waren diese Protokolle nur für die wirklichen Freunde bestimmt und wurde vor mißbräuchlicher Uebersetzung an Indifferente oder gar an Feinde auf Grund wiederholter schlechter Erfahrungen gewarnt. Einzig die Zeitung diente auch einem weitem Lesepublikum. Diese Zeitung hatte von Anfang an in Urlspergers Programm gestanden, und schon die erste Basler Druckschrift faßte sie ins Auge. Im Herbst 1782 beriet man dann im Schoß der Gesellschaft umständlich über die zu gründende Christentumszeitung. „Man braucht“, heißt es im Protokoll, „gute Exempelbüchlein von dem leichten Weg zur Gnade und dem süßen Genuß derselben.“ Prediger in den Städten und auf dem Land, die zur Gesellschaft gehören, müssen daher ersucht werden, ihre Erfahrungen erbaulicher Vorfälle, guter Taten in der Gemeinde, z. B. Exempel der Veröhnlichkeit, Dienstfertigkeit, des glücklichen Sieges über Gewohnheitsünden, besondere Gebetserhörungen bekannt zu machen oder nach Basel zu schicken, damit sie der Christentumszeitung einverleibt werden können. Wo man in gedruckten neuen Schriften, z. B. in den Haleschen Missionsnachrichten, in Seddersens Nachrichten, Iselins Ephemeriden usw. so etwas findet, soll es ausgezogen und in die Zeitung gerückt oder in fliegenden Blättern zum Verteilen abgedruckt werden. Diesen Baslern schwebte deutlich ein rein erbauliches und erweckliches Blatt vor; an theologische Abhandlungen und an einen Feldzug gegen den Unglauben dachten sie mit dieser Zeitung nicht von ferne. Im Januar 1783 erschien das erste Bändchen, „*Auszüge aus dem Briefwechsel der Deutschen Gesellschaft*“ betitelt.

Das Programm war nun schon vielseitiger formuliert, es enthielt 8 Punkte: 1. kurze Auszüge von erhaltenen Abhandlungen, 2. Gedanken über gewisse Gegenstände des Christentums und Schriftstellen, 3. Aufgaben und Fragen für die Gesellschaftsmitglieder, 4. interessante Nachrichten von der Ausbreitung und den Schicksalen des Reiches Christi, 5. Lebensläufe, einzelne merkwürdige Begebenheiten, Gebetserhörungen und letzte Lebensstunden

begnadeter Kinder Gottes, 6. Verhängnisse gerechter Gerichte Gottes über rückfällige oder andere in der Ruchlosigkeit verstorben Menschen, 7. Empfehlungen guter und Warnung vor schädlichen Schriften, 8. Das Wesentliche aus erhaltenen Briefen und Protokollen, das unter obige Rubriken nicht eingereiht werden kann.

Hier wird noch dem Lehrhaften ein weit größerer Raum versprochen. Doch die Zeitung hat deutlich eine Wandlung durchgemacht, deren Schlußergebnis die Verdrängung des Wortes Reine Lehre aus dem Titelblatt werden sollte. In den drei ersten Jahrgängen dominierte stellenweise der dogmatische und polemische Charakter. Gleich der Eingangsartikel: „Unentbehrliche Einschränkung der Wichtigkeit des Lehramts“ wendet sich gegen die verweltlichten Gedanken der Neologen vom Pfarrerberuf.

Allein im ersten Jahrgang folgten Aufsätze wider die Verfälscher des Wortes Gottes, Von der Notwendigkeit eines Erlösers, Aufmunterung zur Beständigkeit im protestantischen Lehrglauben, Gründliche Ueberzeugung von der Wahrheit der Schrift und Verwahrung gegen Irrlehrer, Vom Einfluß einiger Schriftlehren im Christentum (gegen die Unterscheidung von Religion und Theologie). Der zweite Jahrgang brachte die Vorstellung der Ordnung des Heils, die Betrachtung des natürlichen Verderbens des Menschen, Ueber die Lehre und Schreibart Pauli, Beantwortung der Frage: welches sind diese stärksten, exegetisch richtigsten Beweise, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus wirklich im Neuen Testament liege und wahr sei? Ueber den Unterschied des Glaubens an Jesus und des Gehorsams gegen Jesus.

Es ist wahr, diese dogmatischen und polemischen Aufsätze nahmen stets nur einen Teil der Zeitung ein; aber sie gaben am Ende doch dem Blatt seinen Charakter, sie stempelten es beinahe zu einem Theologenblatt. Man wird anzunehmen haben, daß die Basler Herausgeber in ihrer Auswahl nicht frei waren, daß sie dem Drängen der kampflustigen Freunde eine Zeitlang nachgeben mußten. Aber sie besannen sich bald auf ihre ursprüngliche praktische und erbauliche Absicht und kehrten nach der Umfrage bei den Gesellschaften im Jahr 1785 zu ihrem Basler Plan zurück. Die „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“ wurden, wie ihr Titel es aussprach, ein Laienblatt, das hauptsächlich erbauliche Zwecke verfolgte.

Mit all dem soll aber durchaus nicht gesagt sein, daß die Basler nur Eigenes festgehalten, Fremdes abgelehnt hätten. Im Gegenteil, sie waren im höchsten Grad auch die Empfangenden. Vor allem, sie wurden in eine große geistige Gesamtbewegung hereingezogen.

Es ist doch in hohem Grade bedeutsam, daß Urlsperger gerade in London das glückliche Erlebnis machte: die Gesellschaft ist da, nachdem er zuvor in Deutschland vielerorts an verschlossene Türen geklopft hatte. England, London nicht zuletzt, war im 18. Jahrhundert die Heimat der Erweckungen, das Land des Methodismus und der evangelischen Bewegung. Hier war zuerst im Gegensatz gegen eine eingeschlafene vernünftige Orthodogie der altreformierte Bekenner- und Kämpfergeist wieder erwacht und hatte ein umfassendes Evangelisationswerk ins Leben gerufen, das durch die neue Kraft der Organisation einen dauernden Bestand gewann. Voraussetzung war die durch die Revolution gebrochene Alleinherrschaft der anglikanischen Staatskirche, die Möglichkeit freier vereinsmäßiger Gruppenbildungen

neben, ja sogar in der Staatskirche selbst. Dahinter stand als Urvoraussetzung die unendlich größere Beweglichkeit des reformierten Laientums gegenüber dem lutherischen, die bekannte Laienaktivität, welche auf ein solches religiöses Gesellschaftsleben hindrängt und es, wo es noch fehlt, zu schaffen vermag. Mit diesen mächtigen und zukunftsreichen englischen Faktoren trat nun Urlsperger, traten die Basler in Verbindung; sie schlossen sich gewissermaßen der englischen Erweckung an. Es zeigt die ganz besondere Begabung Urlspergers, daß er, der Lutheraner, der Pastor, auf lutherischem Boden seinen Gesellschaftsplan ausdachte und dabei unionsmäßig und großzügig Lutheraner und Reformierte in sein Programm einsetzte, ja weit über die Grenzen Deutschlands seine Zühler ausstreckte. Aber auf der andern Seite: warum sind seine deutschen Lutheraner nicht auf seine Ideen eingegangen, warum hatte er seine ersten Erfolge auf reformiertem Boden, in Basel und London? Man erfährt aus Briefen Urlspergers sein ganz besonderes Erstaunen über die Tatsache, daß ihm eine Zeitlang nur aus reformierten Ländern Vertrauen und Unterstützung zuteil wurde. Geschichtlich ist daran nichts rätselhaft. Die reformierte Kirche hatte hier einen Vorsprung vor der lutherischen, dessen sich noch jeder auf Organisation und Laienaktivität bedachte Lutheraner bewußt geworden ist. Aber auf reformiertem Boden selbst stand England weit voran und die reformierte Schweiz war im Rückstand geblieben. Sie wurde jetzt durch Urlsperger und seine Verbindung mit England in Kontakt mit der großen und wärmeren englischen Bewegung gesetzt. Man darf das freilich nicht im Sinn einer äußern Kopie verstehen. In der Hauptsache ist die Christentumsgesellschaft eine durchaus selbständige kontinentale und deutsche Bewegung gewesen, die der englischen evangelischen Bewegung parallel geht. Aber ist schon das zeitliche Zusammentreffen merkwürdig, so fehlt es auch nicht an zahlreichen Verbindungen, bei denen das Geben eben auf der englischen Seite lag. Die Engländer konnten zunächst nichts aus der Schweiz und Deutschland lernen; die Deutschen, auch die deutschen Schweizer, empfangen die mannigfachen Anregungen von England her. Das berühmteste Beispiel wird die Heidenmission geben. Das Interesse für Heidenmission stammte in Deutschland aus Halle und wurde durch die Teilnahme an der halleischen Mission in Indien beständig in der neuen Gesellschaft wach gehalten. Dennoch fachte erst die Gründung der Londoner Missionsgesellschaft das eigentliche Missionsfeuer in Basel und allenthalben auf dem Kontinent an, und niemand kann sich die deutsche Missionsentfaltung im 19. Jahrhundert ohne den Vorgang der englischen denken. In dem Maß, als eben die Deutsche Gesellschaft ihr Reichgotteswirken wirklich universal auffaßte, mußte sie auf die ältere und kräftigere englische Bewegung stoßen und Einwirkungen von ihr empfangen. Vereint bilden die beiden Gruppen die machtvolle Reaktion des Bibelchristentums gegen den Aufklärungsgeist.

Versuchen wir nun den Geist zu beschreiben, der den Kundgebungen der Deutschen Gesellschaft zugrunde liegt. Es ist vor allem ein streng biblischer und orthodoxer Geist auch nach der Verdrängung der „reinen Lehre“ im Titel geblieben. Die Grundwahrheiten des Wortes Gottes, wie sie der zweite Basler Bericht aufgezählt hatte, blieben immer das gemeinsame Bekenntnis. „Ferne sei es von uns“, lesen wir noch 1791, „das alte Evangelium mit einem andern vertauschen zu wollen.

Wir wollen durch Gottes Gnade im Bekenntnis des schriftgemäßen Evangeliums fest und standhaft verharren“. Voraussetzung war das unbedingte Zutrauen zum Gotteswort der Bibel im buchstäblichen Sinn mit Verwerfung aller bloß zeitgeschichtlichen Auslegung. Schriftbetrachtungen, z. B. eine ausführliche Auslegung des ganzen Epheserbriefes, füllten stets einen guten Teil der Christentumszeitung. Ein Aufsatz „Ueber die Lokalität der Heiligen Schrift im unechten Sinn“ trat energisch für den ewigen und uns gegenwärtig verpflichtenden Wert des Schriftworts ein. Die Vertiefung in Gottes Wort galt als unerläßliche Bedingung für Pfarrer und Laien, wenn sie im wahren Christentum feststehen wollten. Es lebt bei den Mitgliedern dieser Gesellschaft ein reiner und unbedingter Autoritätsglaube, der Bibel und Gott völlig zusammenwarf und aus der Zuversicht, in der Bibel Gott selbst zu haben, alle Kraft und Freudeigkeit schöpfte. Das Verständnis der Bibel aber ist das orthodox protestantische. Die lebendige Souveränität Gottes ist vielleicht das kraftvollste Stück daran. Gott regiert unmittelbar; es geschieht Kleinstes und Größtes nach seinem Willen; er ist überall an der Arbeit, er hilft, er erlöst, er straft, er segnet. Kein abstraktes höchstes Wesen, kein Begriffsgott, sondern das Alltagsleben im Ordentlichen und Außerordentlichen als unmittelbare Willensäußerung Gottes erfaßt! Aber in diese Gotteswelt ist mit der Sünde und dem Teufel das namenlose Verderben seit Adams Tagen eingedrungen. Auch hier kein begriffliches Denken, lauter lebendige und persönliche Mächte des Bösen! Der Teufel ist für diese Christen nächst Gott die machtvollste Realität; man nimmt seine Hand wahr, man steht mit ihm in persönlichem Kampf; man schaut es, wie er Gottes Willen entgegenarbeitet. Fürchtbar ist die Größe des Sündenverderbens; da ist nur Ohnmacht, Jammer, Schluch und Zorn Gottes, und das Böse steigert sich, es wächst ins Riesenhafte aus, es bildet und zwingt seine Anhänger. In diese gefallene, verlorene Welt tritt allein mit Jesus Christus die göttliche Gnade und Erlösung. Hier tritt Gott selber in die Menschheit ein, wie die großen Wunder es beweisen, und das Wichtigste an Jesus ist, daß er unser Hohepriester und Versöhner ist, unsre Gerechtigkeit vor Gott, der stellvertretende Büßer für unsre Sünden. Es liegt darin keine Geringschätzung der Bergpredigt, mit deren Auslegung sich lange Partien der Zeitung befaßten. Aber alle Lehre Jesu hülfe uns nicht zur Seligkeit, wenn nicht sein blutiger Tod den Frieden zwischen Gott und uns gestiftet hätte. Und weil nur das Blut des Sohnes Gottes uns rein macht, darum gibt es vor Gott keine Rechtfertigung als allein durch den Glauben an Jesus Christus. Die Rechtfertigung gilt als das Zentralstück des Christenglaubens, als das Merkmal des echten Bibeld Christen im Unterschied vom Neologen, der durch Besserung und eigne Gerechtigkeit vor Gott zu bestehen hofft. So ist auch das Erlebnis der Bekehrung vor allem das Erlebnis der Begnadigung des Sünders, und gerne wird von in letzter Stunde von Gott begnadigten Missetätern erzählt, die im Frieden mit Gott ihr Haupt dem Henker darboten. Aber von nicht geringerer Bedeutung ist für den Christen das Wiedergeburtserlebnis, da durch den Heiligen Geist der Grund zu einem neuen Leben in seine Seele gelegt wird. Die Macht der Sünde kann im Herzen nur durch eine überlegene Machtwirkung Gottes gebrochen werden; das ist jedesmal ein reines, plötzliches Wunder, wenn auch nachher oft genug die Macht der alten bösen Natürlichkeit sich noch regt und den Gläubigen nicht aus

dem Kampf läßt. Die Christentumszeitung sammelte eine Unmenge solcher Beispiele, da auf einmal durch die göttliche Gnade ein Neuanfang geschaffen wurde und ganz bestimmte, bis dahin unüberwindliche Sünden ihren Reiz verloren. Bedingung dabei ist freilich ein häufiger, ja unablässiger Gebetsverkehr des Gläubigen mit seinem Gott, eifriges Bibellesen, Vermeidung der bösen Gelegenheiten und Umgang mit Kindern Gottes, an denen der Einzelne seinen Halt findet. Wo das geschieht, kommt es zum seligen Leben und seligen Sterben, und der Unterschied des Kindes Gottes von den Weltkindern ist offenbar. Darin sich gegenseitig festzumachen, ist ein Hauptzweck der Deutschen Gesellschaft. So stark aber das göttliche Gnadenwunder gepriesen wird, so fremd erscheint diesen Christen die altreformierte Prädestinationslehre. Von einer göttlichen Vorherbestimmung zur ewigen Verdammnis weiß man in allen diesen Kreisen nichts. Man denkt lutherisch oder arminianisch, wie ja gleichzeitig auch Wesley's Freunde in England arminianisch dachten. Wir erinnern uns, daß auch Professor Beä in Basel die alte Prädestinationslehre fallen gelassen hatte. Das ist aber der einzige Punkt, wo diese Basler Pietisten bewußt andere Wege als ihre orthodoxen Vorfahren gingen.

Das Ziel des Christenlebens ist selbstverständlich jenseitig: die himmlische Seligkeit. In der Stellung zum Höllengedanken jedoch ergab sich eine gewisse Zwiespältigkeit der Erwartung. Im allgemeinen entsprach der Mehrzahl der Mitglieder der alte Glaube an die ewige Verdammnis und die Schrecken der Hölle, und eine Unmasse erbaulicher Geschichten der Sammlungen sind auf diesen Furchtglauben eingestellt. Der Höllenglaube ist jedenfalls die populäre Ansicht dieser ganzen Richtung gewesen. Allein die Hoffnung auf die Wiederbringung Aller muß einflußreiche Anhänger in den deutschen Gesellschaften gehabt haben, vielleicht besonders in Württemberg, und deshalb wurde sie von den Leitern der Zeitschrift nicht geradezu verworfen; es wurde höchstens vor einer ungeschickten Verbreitung dieser Lehre gewarnt. Merkwürdig zwiespältig ist im ganzen auch die Hoffnung für die nächste Entwicklung auf der Erde. Hier kämpfen Optimismus und Pessimismus, Reichgotteshoffnung und Erwartung des Antichrists vor dem Weltende unaufhörlich in den Gemütern, oft genug in der gleichen Seele, die das eine Mal der Zukunft entgegenjubelt, das andere Mal mit Furcht und Entsetzen dem Kommenden entgegenharrt. Im allgemeinen war man auf einen Fortschritt des Reiches Gottes gestimmt, sammelte alle verheißungsvollen Zeichen von Erweckungen und Befehrungen kleiner und größerer Kreise, stellte z. B. die Mission unter den Evangelischen Oesterreichs und die Heidenmission ins Licht dieser Reichgotteshoffnung. Gott ist im Kommen, es geht vorwärts mit seinem Reich, ist ein Grundton, der sich stets wieder vernehmen läßt. Aber das auffallende Zusammentreffen der dunkeln und schreckhaften biblischen Prophezeiungen mit dem ungeheuren Wachstum der Freigeisterei und der Neologie mußte die Zukunftsaussicht verdüstern; es war zu augenscheinlich, daß gleichzeitig mit der Sache Gottes die Sache des Bösen und Widergöttlichen vorwärts ging. Von allenthalben mehrten sich die Nachrichten vom großen Abfall und der allgemeinen Verführung; Staaten und Kirchen hoben die früheren Schranken des Unglaubens auf und bereiteten dem Aufklärungsgeist alle Wege; zuletzt brachte die französische Revolution für Frankreich und die von den Revo-

lutionstruppen überschwemmten Nachbarländer den Zusammenbruch der alten Kirchen, die volle Religionslosigkeit des Staates, die Verfolgung aller überzeugten Anhänger des alten Glaubens. Es schien völlig Nacht zu werden; der Antichrist hatte sich auf den Stuhl Gottes gesetzt, und all das war ja in der Bibel zu lesen, man mußte nur die Augen öffnen für die Zeichen der Zeit. Da hat bei den meisten die Unheilserwartung vorläufig die Gottesreichsgedanken zurückgedrängt, obschon der wahre Gläubige gerade im Sieg des Bösen die nahen Schritte des Erlösers, das Zeichen zur Wiederkunft Christi vernahm. Die Gesamterwartung wird zusehends düsterer, die Stimmung ernster, gefasster, seitdem die Ewigkeit so furchtbar nahe gerückt ist. Es kommt dazu der ebenfalls biblische Glaube, daß die Christen sowieso die Minorität sein müssen, daß die Welt ihrer Natur nach sich gegen Gott und seine Kinder stellen muß, und daß gerade die Verachtung und Verwerfung seitens der großen Menge ein Zeichen der wahren Kinder Gottes sein soll. Das bringt dann vielfach einen resignierten und müden Ton in die Berichte und Aufsätze; man lebt in reiner Gegensätzlichkeit zum Fortschrittsglauben der Aufklärer: dort geht alles vorwärts und aufwärts, wird alles schöner und rosiger und steigt ganz von selbst die Menschheit zur Höhe des allgemeinen Glücksreiches auf; hier dagegen ist die nächste Aussicht nichts als Kampf, Verachtung, Niedergang im öffentlichen, Fortschritt des Teufelsreichs, vermehrter Abfall unter den Getreuen. Eine ganz wunderliche Seelenstimmung muß die Folge dieser Erwartung sein, sagen wir ehrlich: etwas Greisenhaftes, durchaus Anjugendliches, Stimmung einer zusammenschrumpfenden Minorität. Es wäre falsch, das für die Deutsche Gesellschaft zu verallgemeinern; die entgegengesetzten Stimmungen und Hoffnungen melden sich stets wieder zum Wort, und zudem wird jede Trübseligkeit innerlich übertönt von der festen Gewißheit des endgültigen Sieges und Triumphes. Aber soviel ist klar: wir spüren hier die Schranken dieser Gegenbewegung besonders deutlich; man ist zu sehr rückwärts orientiert, es fehlt ein großer Glaube nach vorwärts, und er muß fehlen, weil man selber Gott gleichsam festgebunden hat an das alte Bibelwort und alte Bekenntnis und es nicht vermag, sich zum Vertrauen auf den Gegenwärtigen und Neues Schaffenden zu erheben.

Zu dem allgemein orthodoxen Charakter der Bewegung treten dann die spezifisch pietistischen Merkmale, zunächst auf dem Gebiet der persönlichen Frömmigkeit.

Mit Vorliebe werden neben den mehr apologetischen Fragen die Probleme des individuellen Glaubenslebens behandelt, die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes in den Gläubigen, die Gebetserhörungen, speziell die Frage der unerhörten Gebete, die Bewahrung des Bewußtseins der Gnade Gottes, das besondere Gefühl der Gnade, die Aengstlichkeit im Christentum, die Frage: warum werden die Gläubigen in diesem Leben nicht ganz von der Sünde befreit? ferner die Frage, wie ein wahrer Christ in seinem Beruf zur Ueberzeugung kommen kann, was dem Willen Gottes gemäß ist, die Unterscheidung eines Sündenfalls, durch den der Gnadenstand verloren wird, von einem solchen Sündenfall, wo er bleibt; das Gebet im Namen Jesu, die Kämpfe im dunkeln Glauben.

Es sind die bekannten Fragen der individuellen Begnadigung und Heiligung, die durch Spener und seine Freunde in den Vordergrund des christlichen Denkens gestellt wurden. Im allgemeinen muß man der Deutschen Gesellschaft nachrühmen, daß sie nüchtern und verständig in gut biblischem Geist diese Fragen be-

handelt hat. Man vermeidet alles Schwärmerische und Ungesunde; man bleibt bei der christlichen Nüchternheit und Zucht; man gibt auch womöglich der Wahrheit die Ehre und läßt überspannte Theorien sich durch die Wirklichkeit corrigieren. Wenigstens von den Aufsätzen gilt das im allgemeinen. Die Geschichtchen und Exempel sind dann schon von größerem und schematischerem Kaliber; da kommt die massive und durch kein Nachdenken geläuterte Volksfrömmigkeit zum Wort; da pflegt es den Frommen am Schluß gut zu gehen, während die Bösewichter mit Angst und Schrecken der Hölle entgegenwandern; da sorgen allenthalben Wunder und Willfür für die Vergeltung im Guten und Bösen. Vermutlich haben diese Geschichtchen am meisten in unserem Volk gewirkt; sie treffen den Volkston, sie appellieren an die rohen Masseninstinkte, arbeiten mit dem Angstmotiv und mit einem fast sinnlichen Eudämonismus. Es ist die massive erbauliche Volksliteratur, die später durch die Traktatbewegung eine noch weitere Wirksamkeit empfing. Man darf sie nicht vornehm ignorieren, weil sie ein ganz niederes Bildungsniveau vertritt. Wohl aber gilt es, beides zusammen im Auge zu halten, wenn man der unleugbaren Bedeutung dieser Sammlungen gerecht werden will. Sie vermochten allen etwas zu bieten, gingen auf die intimsten und zartesten Probleme des innerlichen Christentums ein und brachten zugleich genug Stoff fürs Volk in der massiven, ungeschlachten und unreflektierten Zubereitung, die dem Volk verständlich und lieb ist.

Ein besonderes Anliegen der Christentumszeitung war die rechte christliche Kindererziehung. Die Pädagogik der Aufklärung ging zweifellos auf eine ungeheuerere Reduktion des dogmatischen Materials in der Erziehung aus, und ihr Eifer für das korrekte Erklären und Verstehen führte in der Konsequenz vielfach zu möglichster Zurückhaltung in religiöser Hinsicht. Kindergebete, Bibellesen und Auswendiglernen von Bibelsprüchen waren verpönt; man wies das Kind im verständigen Alter auf die göttlichen Eigenschaften und die rechte Moral, während Jesus und vollends die Lehre von Jesus ganz zurückgestellt wurden. Dagegen reagierten nun eine Reihe sehr beachtenswerter Aufsätze der Sammlungen aus den verschiedensten Jahrgängen.¹ Ihre Verfasser kämpften für möglichst frühe Bekanntmachung der Kinder mit der Bibel und dem Kinderheiland Jesus, für möglichst frühes Beten der Kinder und überhaupt für die Erfüllung des Kindergemüts mit der biblischen, dem Kind just besonders entgegenkommenden Vorstellungswelt. Im ganzen wird das Recht eher auf der Seite dieser Pietisten als bei den Aufklärern sein, schon deshalb, weil in der Tat die ganze biblische Frömmigkeit etwas Kindliches, die Aufklärungsreligion etwas durchaus Reflektiertes und Künstliches hat. Durch die biblischen Stoffe wird das kindliche Gemüt ganz anders lebendig und ihm gemäß in die lebendige Religion eingeführt als durch die Gottesbeweise und Tugendgrundsätze der Aufklärer samt ihren moralischen Erzählungen. Aber einmal fehlten ja diese moralischen Erzählungen bei unsern Pietisten auch nicht; Schulgeschichten und Beispiele von frommen und gottlosen Kindern mit angehängter Belohnung und Strafe wurden im Ueberfluß durch die Sammlungen verbreitet und waren im allgemeinen nicht besser, sondern recht oft schlechter als die Tugend- und Lasterbeispiele des Zeitge-

1) Vgl. 1783 Nr. VII und VIII, 1790 VI und XII, 1791 II, 1793 XII.

schmads. In der pietistischen Methode der Frühreligion liegen ferner ganz eigentümliche Gefahren, welche unendlich viel Unnatur, Heuchelei und Widerwillen in kindlichen Seelen erzeugt haben. Was soll man dazu sagen, wenn ein Pädagoge dieser Zeitung im Ernst uns belehrt, daß man in den Kindern nicht früh genug das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit wecken könne und daß man sie speziell für die Jugend des frommen Jesustindes begeistern müsse!¹ Da fehlt es wieder an aller wahrhaftigen Liebe zum Kind, die wirklich kindlich mit ihm umzugehen vermag. Aber trotz all diesen Mängeln wurde ein gutes Gegengift gegen die Modegrundsätze der Aufklärer geboten, und einzelne Aufsätze dieser Zeitung enthalten eine pädagogische Weisheit, die noch heute nicht veraltet ist.² Denn wir sind heute grundsätzlich über diese Probleme noch nicht hinausgekommen, pendeln unaufhörlich bald nach der einen, bald nach der andern Seite und versündigen uns bald am Kindesgemüt, bald am Evangelium.

Ein anderes Hauptmerkmal der pietistischen Art zeigt sich im **D r i n g e n a u f d i e G e m e i n s c h a f t l i c h k e i t u n d i n d e r T e i l n a h m e a n g e m e i n s a m e n R e i c h g o t t e s w e r k e n**. Zunächst Gemeinschaftlichkeit am eigenen Ort; in jeder Gesellschaftsgründung offenbarte sich der Gemeinschaftszug des Pietismus in S p e n e r s kirchlich konservativer Art: man blieb auf dem Boden der Kirche und womöglich unter der Leitung eines Geistlichen. Es sind dieselben Kreise, die auf Kirchenbesuch und kirchliche Abendmahlsfeier ein großes Gewicht legten, darin geradezu ein Zeichen des wahren Christentums erblickten und die daneben in ihren Privatversammlungen ihr besonderes Erbauungsbedürfnis befriedigten. Pfar-
rer K i n d in Thur sprach sich 1795 in Briefen an die deutsche Gesellschaft ausführlich über dies ausgezeichnete Bekenntnis des wahren Christentums aus.

Er wollte die Privatversammlungen geradezu aus der Bibel ableiten und fand den Beweis für ihre Anordnung durch Jesus im Gespräch des Heilands mit Nikodemus, in Jesu Auslegung der Gleichnisse im Vertrautenkreis, in der Vorausagung des Leidens, in der Verklärung im Geheimen, wozu noch der ausdrückliche Spruch des Herrn von der Versammlung der Zwei oder Drei komme; ähnlich habe das apostolische Zeitalter Privatversammlungen der Christen gefannt.³

Sicher ist, daß diese pietistische Sitte überall im Gefolge der deutschen Gesellschaft sich einbürgerte. Aber nun bildete die Deutsche Gesellschaft als Ganzes eine große Privatversammlung erweckter Bibeldriften. Jede Gesellschaft tauschte mit den andern ihre Protokolle aus und gab in Briefen von allen wichtigen Ereignissen im Gemeinschaftsleben Kunde. Darin lag wohl die Hauptanziehungskraft dieser Organisation. Eine unermessliche Erweiterung des Horizonts tat sich für die einzelnen kleinen Gesellschaften auf, wenn z. B. die Leutlein in Aarau oder Zofingen auf einmal in lebendigen Rapport mit den Berlinern, den Amsterdamer, den Londonern, den Schweden gesetzt wurden und wenn aus allen Himmelsgegenden

1) 1783 VII. Kurze Beleuchtung des Satzes: Man soll in Religionsachen die Kinder nichts lehren, als was sie verstehen.

2) Vermischte Gedanken über die Erziehung der Kinder, zweimal gedruckt im Jahrgang 1791 und 1793.

3) Briefe Kinds an DG, vom 16. Juni und 21. Juli 1795.

Europas Kunde von Erweckungen und besondern Gnadenführungen Gottes kam. Hier war ein Ansaß zur Ueberwindung des engen Stadt- und Landeskirchentums geschaffen, unter dessen Beschränktheit der Protestantismus so schwer zu leiden hatte; es tat sich etwas von der umfassenden Weite des Gottesreiches auf; der einzelne wurde von einer großen christlichen Gesamtbewegung ergriffen und dadurch in seinem persönlichen Glaubenskampfe und seinen persönlichen Sorgen und Nöten gewaltig gestärkt. Das ist wohl das Größte an dieser Bewegung, daß sie diesen universalen Reichgotteszug von Anfang an besaß. Es fehlte ja auch nicht an Reibungen, an Mißverständnissen, an allerlei Unzulänglichkeiten dieser weiten Gemeinschaftlichkeit. Aber man dachte im ganzen so ähnlich, man lebte so durchaus im gemeinsamen Kampf mit der allgemeinen Zeitströmung, man wollte so ganz nur das gemeinsame Bibelchristentum ohne alle besondern Zutaten und Schrullen bekennen, daß die Gefahren von dieser Seite verschwindend erschienen. Wir vermissen geradezu das Individuelle in den Briefauszügen und Aufsätzen, die uns da geboten werden; es ist so wenig Eigenart unter diesen Kindern Gottes wie unter den besondern kleineren Gruppen; die Bibelsprache und pietistische Erbauungssprache hat das Natürliche und Eigenartige so stark unterdrückt. Aber was uns ein Mangel scheint, mag manchen Mitgliedern dieser Deutschen Gesellschaften als besonderer Vorzug erschienen sein; sie hörten aus allen Windrichtungen die Sprache, die ihnen nun einmal schriftgemäß und allein christlich vorkam; das stärkte jeden in seinem Glauben und gab ihm das Gefühl eines großen Zusammenhangs gleichgesinnter Kinder Gottes. Wenn die Aufklärer der ganzen Welt sich in ihren paar Grundbegriffen der natürlichen Religion und Moral zusammenfanden, die doch so abstrakt und eigentlich inhaltlos erscheinen, verglichen mit der konkreten Fülle der Bibelsprache, welche Seligkeit mußte für diese Bibelchristen darin liegen, hier aus allen Gegenden der deutschen Sprache den Ton zu vernehmen, der ihrem Herzen so unbeschreiblich wohl tat! Es ist das Mächtigste an Urspersgers Anregung, daß ihm diese universelle Verbindung lutherischer und reformierter Christen aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet gelang. Es ist ihm sogar noch mehr gelungen. In Ostfriesland, der alten Heimat der Mennoniten, wurden Brücken zu diesen Verwerfern der Kindertaufe geschlagen; die Reformierten in Ostfriesland gaben ihren mennonitischen Brüdern das beste Zeugnis, und Basel schloß sich ihrer Weitherzigkeit an. Sehr früh ergaben sich brüderliche Beziehungen zu einzelnen frommen Katholiken, besonders aus dem Kreis Joh. Mich. Sailer's. Man wollte zwar die Unterschiede der Konfessionen nicht verwischen; man beklagte die Verderbnis der Papstkirche in Haupt- und Nebensachen und meinte gelegentlich, evangelische Christen in der katholischen Kirche, sobald sie die Falschheit ihrer Religion erkannten, sollten nicht in derselben bleiben. Aber man nahm damit zugleich an, daß evangelische Christen in katholischen Kirchen möglich seien; man verurteilte sie nicht in Bausch und Bogen, man schätzte sie im einzelnen Fall als christliche Brüder hoch. Ein altes Erbe des Pietismus, aber zugleich ein großer Fortschritt für manche konfessionelle Kirchenchristen, die noch nie über ihre Kirchenmauern hinübergesehen hatten!

Und es war ja keine Gemeinschaft bloßer Worte und Gefühle, man wußte sich zu großen gemeinsamen Aktionen verbunden; man kämpfte zusammen, man liebte

diente, half zusammen. Die eine und nächste Aktion ging gegen den sogenannten modernen Unglauben, gegen die Neologie der Aufklärer. Wir sahen, wie von Seiten Urtspergers und anderer Freunde ursprünglich ein eigentlicher Offensivplan gegen die Aufklärungstheologie vorgesehen war; aus der Schweiz trieben gleich im Anfang Professor Kocher in Bern und Pfarrer Kind in Thur zu kräftigem Angriff in Wort und Schrift. Darauf konnte und wollte der leitende Ausschuß in Basel nicht eingehen, weil er mit Recht seine Hauptaufgabe an anderer Stelle sah. Es sah allerdings sehr trüb aus in der Welt, wenn man die literarischen Verhältnisse einmal mit den Augen der Deutschen Gesellschaft betrachtete.

1785 kommt einmal in den Protokollen die Klage über den verhängnisvollen Einfluß der neologischen Journale, besonders der Allgemeinen deutschen Bibliothek, zum Wort.¹ Die meisten Studenten holen ihre Begriffe nur aus diesen, so wenig man solide Wissenschaft und durchdachte Kenntnis daraus schöpfen kann; eine Behauptung, die wir z. B. für die Schweiz nur bestätigen können. Das einzige Journal der alten Richtung, die Büchowschen Blätter von Professor Müller in Bühow herausgegeben, gingen 1784 aus Mangel an Lesern ein. 10 Jahre später nennt Pfarrer Kind in einem Brief an die deutsche Gesellschaft seinen Elberfelder Verleger Gießen den einzigen Buchhändler weit und breit, dem es am Herzen liege, lauter nützliche, dem herrschenden Ton entgegengesetzte Bücher auszubreiten. Zum Lohn dafür hätten die Berliner Nicolaiten vor ihm und seinem Verlag alt-evangelischer Schriften öffentlich gewarnt, ja ihm sogar mit der Landesregierung gedroht, freilich ohne ihn einzuschüchtern.²

Nun, dieser geschlossenen Masse der Aufklärerpartei setzte die Deutsche Gesellschaft zum erstenmal einen gleichfalls parteimäßigen Widerstand entgegen, einen Widerstand zäher, passiver Art vor allem. Wenn man auch nicht gerade angriff, so hielt man doch in der Abwehr fest zusammen; man stopfte sich gegenseitig die Ohren zu und verschloß die Augen gegenüber den Modebüchern; man befestigte sich unermüdlich in der Lösung: das Wort Gottes allein; man gab sich die Hand darauf, jeder groben und feinen Verführung des Unglaubens zu widerstehen. Das blieb natürlich auf Seite der Gegenpartei nicht unbemerkt. Bereits 1784 gab die tonangebende Aufklärerzeitung, die Berliner Monatschrift, die Lösung aus, in der Deutschen Gesellschaft sei eine wahre protestantische Jesuitengesellschaft entstanden.³ 1786 gab Hufnagel in Erlangen die noch schärfere Parole aus: Die Deutsche Gesellschaft werde heimlich von Jesuiten geleitet.⁴ Und bei der einen oder andern Form dieser Anklage verblieben die Führer der Aufklärung samt allen ihren Nachrednern: es mußten durchaus protestantische Jesuiten, wenn nicht gar heimlich katholische Jesuiten ihre Hand in der Propaganda der Deutschen Gesellschaft haben. Geschichtlich ist das nicht schwer begreiflich. Es zirkulierten damals in der Welt Gerüchte über das heimliche Treiben des aufgehobenen Jesuitenordens, der durch seine Aufhebung in der Öffentlichkeit nur viel gefährlicher geworden sei. Die Augen der Aufklärer vom Schlag Nicolais und seiner Genossen waren so eingestellt, daß sie bei jedem protestantischem Unternehmen, das ihren eigenen Absichten entgegenliefe,

1) Protokolle, Okt. 1785.

2) Kind an DG, 13. Jan. 1794.

3) Protokoll, Juni 1784.

4) Protokoll, Mai 1786.

schließlich bei jeder altgläubigen Schrift Jesuiten an der Arbeit sahen. Und nun lag ja im Auftreten der Deutschen Gesellschaft etwas Heimliches und Intimes. Es war tatsächlich eine Gründung abseits von der Welt, im Verborgenen. Die Gesellschaften kamen ganz in der Stille zusammen, boten ihre Protokolle und Briefe nur bei intimen Freunden im geheimen herum und gingen wirklich dem grellen Licht der Öffentlichkeit aus den Augen. Da ist die Entstehung jenes Gerüchts, es arbeite da ein heimlicher protestantischer Jesuitismus, nicht so unverständlich. Es lag dann freilich System darin, wie es hartnäckig, entgegen allen offenen Erklärungen einzelner Mitglieder, aufrecht gehalten und wie mit Hilfe dieses Gerüchtes ein wirklicher Verleumdungsfeldzug angetreten wurde, welcher der Deutschen Gesellschaft in manchen Gegenden schweren Schaden brachte. Genug, es standen sich seitdem zwei Parteien gegenüber, die einander an gegenseitigem Unverständnis und gegenseitiger Verunglimpfung überboten. Vorübergehend erlangte die Partei der Christentumsgesellschaft einen großen Sieg im Erlaß des Wöllnerschen Religionsedikts in Preußen 1788. Es zeugt für die ganze Verblendung, der sich auch die besten Mitglieder der Deutschen Gesellschaft damals hingaben, wenn sogar ein Pfarrer Kind in Thur damals ein Tedeum anstimmen und alle verwandten Gesellschaften zu großen Dankopfern an Gott auffordern konnte.¹ Daß man mit diesem Edikt nichts als Heuchler züchtete und den Unglauben begünstigte, entging diesen Gott und ihre Partei verwechselnden Seelen. Wir müssen sagen, es ist ein Glück, daß die Deutsche Gesellschaft nicht mehrere solcher Lichtmomente erlebte; ja es diente ihr zum Segen, daß ihre Sache in der politischen Welt so offenkundig im Niedergang begriffen war. Wehe der Kirche, in der ein Parteiregiment von Männern dieser Enge und Kurzsichtigkeit die Herrschaft führen darf! Solche Bewegungen sollten immer Minoritätsache bleiben und als solche ein segensreiches Salz für größere Gemeinschaften bilden. Es lag aber gerade in dieser dogmatisch streitbaren Art der Deutschen Gesellschaft von Anfang an ein nicht zu verkennender Unterschied dieser neuen Gründung von der ältern Brüdergemeine. Dogmatisch stand man nicht weit auseinander, seitdem die Theologie der Herrnhuter in größere Nüchternheit eingelenkt hatte. Aber die Brüdergemeine zankte nicht; sie trieb ein reines Friedenswerk, sie hielt die dogmatische Polemik nicht für ihres Amtes. In manchen Führern der Deutschen Gesellschaft dagegen lebte ein rechter Bekenner- und Kämpfergeist; man wollte sich wehren für Christi Sache und hätte, wenn man gekonnt, auch kirchliche und staatliche Machtmittel nicht ohne weiteres verschmäht. Im allgemeinen kann man nicht sagen, daß der Gang der Aufklärungsbewegung durch diese Reaktion beeinflusst wurde; in der breiten Öffentlichkeit behielt sie das Heft in der Hand. Aber wenn dann im 19. Jahrhundert die religiöse Reaktion fast in allen Kirchen Deutschlands den Sieg erringen und den verhaßten Feind aus allen führenden Stellungen hinauswerfen konnte, so liegen hier die unscheinbaren Ansätze zu diesem Umschwung. Die nächste Aufgabe war ja nur das Bewahren und Retten einzelner Seelen und kleiner Kreise; darin leistete die Deutsche Gesellschaft Großes; sie hatte den Erfolg, daß der Rationalismus niemals allein das Feld behauptete. Es war einer späteren Periode ihrer

1) Pfarrer Kind an DG, 26. Aug. 1788.

Geschichte beschieden, von der Defensiv zur Offensive überzugehen und der Aufklärungstheologie öffentlich mit der Kraft und Leidenschaft entgegenzutreten, wie es vielleicht von Anfang an der Wunsch mancher ihrer Mitglieder gewesen war.

Neben diesem unerquicklichen Kampf gegen die Neologie — unerquicklich, weil es auf beiden Seiten an jedem Verständnis des Gegners fehlte — steht als Lichtpunkt die Fürsorge für die Evangelischen in Oesterreich als Eröffnung einer zukunftsreichen Diasporamission. Von Anfang an ruhten die Blicke der Leiter der Deutschen Gesellschaft auf den Geschicken der Glaubensgenossen in katholischen Ländern. In Frankreich und Oesterreich hoffte man damals auf eine gründliche Aenderung der Lage der bis dahin verfolgten und unterdrückten evangelischen Gemeinden. Aber während in Frankreich die Toleranzidee erst im Wachstum begriffen war,¹ trat sie für die habsburgischen Lande durch das Toleranzedikt Kaiser Josephs kurz nach der Gründung der Deutschen Gesellschaft wirklich ins Leben. Große Aufgaben erwuchsen damals den Evangelischen der Heimatlande; man brauchte in Oesterreich allenthalben Geld und wieder Geld zur Anstellung von Pfarrern und Schulmeistern und zum Bau von Häusern für den Gottesdienst. Und nicht minder brauchte man Menschen, kraftvolle Zeugen des evangelischen Glaubenslebens, die aus der Asche neues Feuer erwecken und längst erstarbene evangelische Reste wieder beleben konnten. Die offiziellen Kirchen, bei denen Bittgesuche aus Oesterreich einliefen, gaben kümmerlich; in der Schweiz zumal bestand bei den evangelischen Ständen nicht die geringste Lust zu vermehrten Beisteuern für Glaubensgenossen in der Fremde. Da ist es ein Ehrenzeichen der Deutschen Gesellschaft, daß sie sofort in die Lücke trat und es sich zur heiligen Aufgabe setzte, dem Protestantismus in Oesterreich mit Rat und Tat beizustehen. Die Nachrichten aus Oesterreich bildeten bald einen festen Bestandteil der Christentumszeitung,² und in den Protokollen wurde alles gemeldet, was von den leiseften Regungen eines evangelischen Glaubenslebens in jenen Landen zu gewahren war. Zumal dem Nürnberger Kaufmann Tobias Kießling gebührt in dieser Arbeit die Ehrenstelle; seine Geschäftsreisen führten ihn jährlich in verschiedene österreichische Provinzen. Da hat er denn als wahrer evangelischer Kolporteur und Seelsorger geamtet, und seine Briefe nach Basel und Nürnberg wurden die Hauptquellen der dortigen Nachrichten und die Hauptmittel, in den Deutschen Gesellschaften das Interesse zu wecken und Gaben zu gewinnen. Die Geschichte dieses Werks erwartet noch den Mann, der sie ins helle Licht stellt. Stellen wir hier einfach fest, daß durch Kießling auch in der Schweiz allenthalben, wo Deutsche Gesellschaften sich bildeten, Liebe zu den österreichischen Glaubensgenossen gepflanzt und Gaben für ihre kirchlichen Bedürfnisse flüssig gemacht wurden. Leider stieß gerade die Deutsche Gesellschaft auf die größten Schwierigkeiten bei den Protestanten, vor allem beim lutherischen Konsistorium in Wien. Dieses ließ sich zuletzt ganz von den aufklärerischen Verleumdungen und wohl auch in der Revolutionszeit von politischen Bedenken einnehmen und verbot 1793 den Männern der Deutschen

1) Sammlungen 1783, II, Protokoll, Mai 1785.

2) Vgl. die Jahrgänge 1783, 1784, 1791 1797.

Gesellschaft jede Propagandatätigkeit in Oesterreich.¹ Ja noch später im Jahr 1800, als der schwäbische Sekretär K. Fr. A. Stein kopf von den Evangelischen in Efferdingen zu ihrem Pfarrer gewählt wurde, erklärte das Konsistorium seine Wahl für ungültig; vermutlich, weil die Schweiz damals als ein Franzosenland galt.² Bedeutsam bleibt trotzdem dies erste Erwachen evangelischer Hilfsarbeit für die Diaspora auf dem Gebiet des neuen evangelischen Vereinswesens. Darin lag ein Same für die Zukunft.

Das lebendige Interesse für die Heidenmission übernahm die Deutsche Gesellschaft vom älteren Pietismus, der in Deutschland und der deutschen Schweiz in der Hallischen Mission ein besonderes Reichgotteswerk geschäft und tatkräftig unterstützt hatte. Man erinnert sich gern an die großen schweizerischen Missionsfreunde aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts, an den Berner Samuel Luz, den Aarauer Johannes Ernst, den Zürcher Hans Heinrich Schultheß, den Basler Hieronymus Annoni usw.³ Die Basler Führer der Deutschen Gesellschaft waren alle Nachfolger Annonis auch in dieser Hochschätzung der Heidenmission, allein die große Zeit derselben war noch nicht gekommen, und es war zunächst wenig zu berichten von ihren Erfolgen. Die weitere Deutsche Gesellschaft scheint zuerst 1785 durch ihren Ravensberger Zweigverein auf dies Gebiet gelenkt worden zu sein. Das Protokoll brachte trübselige Mitteilungen eines Missionars John auf Trankebar, laut welchen ein Schiff mit wichtigen Sendungen für seine Mission untergegangen und er selbst an Hilfsmitteln gänzlich erschöpft sei. Zum Glück brachte ein nächster Brief Johns die Korrektur und freudige Nachrichten.⁴ Dann wird es für Jahre still. Es scheint ganze Jahre lang für die Deutsche Gesellschaft keine Heidenmission zu existieren. Erst 1797 kam wieder einmal ein Lebenszeichen aus der Hallischen Mission mit Briefauszügen von den Missionaren John und Schwarz und statistischen Angaben.⁵ Aber das vierte Stück der Sammlungen vom gleichen Jahr 1797 brachte zuvor noch unter dem Titel: „Wichtige Nachricht aus dem Reich Gottes“ die Kunde von der Gründung der Londoner Missionsgesellschaft, mehr noch, die Nachricht von ihrer Ausendung eines eigenen Missionschiffes nach Südindien: 30 Missionare unter einem gottseligen Kapitän und lauter frommen Steuerleuten und Matrosen. Diese Londoner Missionsgesellschaft mußte schon darum besonders vorbildlich für die Männer von der Deutschen Gesellschaft werden, weil sie gleichfalls nicht von der amtlichen Kirche, sondern von einer freien Vereinigung erweckter, warmer Christen ausgegangen war und weil sie ähnlich wie die Deutsche Gesellschaft sich über die kleinen konfessionellen Differenzen sogleich im Moment der Entstehung fühlh hinwegsetzte und Mitglieder der bischöflichen Kirche mit Dissentern der verschiedensten Denominationen brüderlich vereinigte. Der englischen Neugründung folgte nach wenig Jahren die Bildung einer holländischen Missionsgesellschaft in

1) Die Briefe des Pfarrers Kind von 1793 und 1794, beziehen sich mehrfach darauf.

2) Protokoll vom 13. Mai 1800.

3) Vgl. Band I dieses Werks, p. 463 ff.

4) Protokolle vom April und August 1786.

5) Sammlungen 1797, X.

Rotterdam. Mit beiden Missionsgesellschaften, der Londoner und der Rotterdamer, trat die Deutsche Gesellschaft 1797 durch ihren Sekretär *Steinkopf* in Briefwechsel.¹ Das ist wohl das wichtigste Ereignis ihrer Geschichte am Schluß des 18. Jahrhunderts, diese Anlehnung an das eben mächtig auswachsende englische Missionswesen, die Uebertragung der Missionsbegeisterung von London nach Basel und der Schweiz, die Sammlung von Missionsgaben überall im Gebiet der Deutschen Gesellschaften. Noch vor dem Antritt des neuen Jahrhunderts wurde damit die Heidenmission ein Programmpunkt der Deutschen Gesellschaft: alles weitere, die Gründung selbständiger Missionsgesellschaften auf deutschem Gebiet, sind Früchte an dem damals gepflanzten Baum. Man kennt aus der Geschichte der englischen Missionen jene berühmte Predigt des Baptisten Schuhmachers und Predigers *John Carey* über den Text Jes. 54, 1. 2 mit der Losung: „Erwarte Großes von Gott und unternimme Großes für Gott“. Aus dieser Losung war damals die Baptistenmission entsprungen. Es berührt sich eigen, daß ein Jahr vorher die Sammlungen in Basel in der kurzen Vorrede das Motto trugen: „Gott kann auch große Dinge tun, auch jetzt noch“. Nun, die Basler hätten so enthusiastisch und spontan keine Missionsgesellschaft ins Leben gerufen; aber eines muß man ihnen lassen: sie hatten die Augen offen für neue Weisungen Gottes; sie waren bereit, wenn der Wind an sie erging. Eine einzige konkrete Nachricht von der Entstehung der Londoner Gesellschaft und ihrem ersten Unternehmen genügte, um die Missionsliebe in der Deutschen Gesellschaft mit einem Male gewaltig zu beleben. Es war eben eine christliche Kerntruppe vorhanden, die sich nach Arbeit sehnte und auf den ersten Ruf zur Arbeit zum Mithelfen entschlossen war.

Soviel vom Ganzen der Deutschen Gesellschaft. Es ist eine Bewegung von Bibeldchristen mit engem Kopf und warmem Herzen, reaktionär gegenüber dem ganzen Zeitgeist, fest und feurig in ihrem Christusglauben und ihrer Reichgotteshoffnung, aufgeschlossen für alle neuen Aufgaben innerer und äußerer Mission. Man tut gut, sie nicht aus den Augen zu verlieren. An ihrem Widerstand bricht sich das Streben der Aufklärer, die Vernunftreligion über die ganze Menschheit auszubreiten. In ihren Erbauungstunden und ihrem Gebet sammelt sie Kräfte zur Erhaltung des ungebrochenen Bibeldchristentums.

Für uns ist aber in diesem Zusammenhang die Rückwirkung des Ganzen auf das Einzelne, die Geschichte der Deutschen Gesellschaft an den einzelnen Zentren der Schweiz noch wichtiger. In den Protokollen und Briefen des Archivs der Christentumsgesellschaft steht ein gut Teil der Geschichte des alten Christentums in den verschiedenen Gegenden der Schweiz.

In Basel stellte die Deutsche Gesellschaft eine höchst eigenartige Gemeinschaft von Geistlichen und Laien dar; Laien aus allen Berufsarten gehörten hier zu den beitragenden Mitgliedern. Das Protokoll von 1785 zählt für Basel auf: Handelsleute, Mehger, Tabakfabrikanten, Kammacher, Buchbinder, Schneider, Kirschwasserdestillierer, Seidenfärber, Hafner, Handschuhfabrikanten, Kaminfeger, Kübler, Handelsjungen, eine sehr gemischte Gesellschaft. Ihre Teilnahme an den Versamm-

1) Das Archiv der DG enthält die ersten Schreiben von Basel nach London vom 7. Febr. und 12. Dez. 1798 und 9. Febr. 1799.

lungen scheint freilich mit der Zeit abgenommen zu haben. 1795 klagt einmal das Basler Protokoll darüber, daß einzelne ihrer Erbauungstunden so gar schlecht besucht würden; kurz zuvor lieft man die Notiz: „Das Häuflein hiesiger Kinder Gottes nimmt nicht ab und nicht zu, während bei der Brüdergemeinde, besonders auf dem Land, die Zahl wächst.“¹ Die Brüdergemeinde hatte überhaupt in Basel mehr Zugkraft, wenn sogar zwei der Hauptgründer der Deutschen Gesellschaft, Pfarrer M e y e n r o d im Jahr 1794, Pfarrer J o h. R u d. B u r d h a r d t im Jahr 1796, der Herrnhuter Predigerkonferenz beitraten,² offenbar weil sie dort für ihren Beruf und für ihr Herz mehr Anregung zu empfangen hofften. Nach außen hatte die kleine Gesellschaft wenig zu kämpfen; Staat und Kirche waren in Basel noch gut orthodox. Immerhin galt es von Anfang an auf der Hut zu sein. 1783 wurde der Druck der Werke Voltaires in Basel projektiert und schon angefangen; wir erfahren, daß Mitglieder der Deutschen Gesellschaft sich eifrig bemühten, durch ihren Einfluß die Zensur dagegen aufzubieten; wenigstens der Druck in Basel wurde verboten.³ 1785 klagt das Basler Protokoll über eine neologistische Katechismuspredigt, — der Sünder wird J o h a n n e s S r e y geheißten haben — in der Jesus als Mensch wie wir, nur tugendhafter und als Märtyrer gestorben, verkündet wurde.⁴ Aber noch 1790 versicherten dieselben Basler, die sich hierüber aufgehalten hatten, in hiesigen Gegenden befinde sich der größte Teil des Landvolks und auch der Unstudierten in den Städten noch in der glücklichen Lage, daß sie entweder gar nichts von den Einwendungen der Neologen gegen die Lehre des Evangeliums wüßten, oder nur hie und da ein Echo davon hörten, das wenig Eindruck auf sie machte.⁵

1791 starb, 70 jährig, ein Laienmitglied des engern Ausschusses, J o h a n n e s B r e n n e r. Die Sammlungen brachten seinen eigenhändig geschriebenen Lebenslauf sowie eine Reihe Auszüge aus frommen Aufzeichnungen Brenners, Gebete, Gespräche, Selbstprüfungen.⁶ Hier läßt sich einmal ein Stück einfache Laienfrömmigkeit studieren.

Eine fromme Jugenderziehung macht den Anfang; sie hat die Bewahrung vor groben Ausschweifungen und Lastern zur Folge; aber eine ernsthafte Seelenprüfung in reiferen Jahren führt zur Ueberzeugung, daß die Kennzeichen, die zur Seligkeit notwendig sind, noch fehlen. Nun beginnt das Ringen im Gebet um die Betehrung, das damit endigt, daß Gott den jungen Mann zum Eigentum annimmt, so daß er sich von da an der Kinderschaft Gottes und der ewigen Seligkeit in Glauben und Hoffnung getrösten kann. Den fortdauernden Resten des alten Sündenverderbens zum Trost bleibt es von da an bei dem sichern Trost des Blutes Christi. Man wird weder in der Sache noch in ihrem Ausdruck etwas von Originalität entdecken; darauf kommt es aber auch nicht an. So wie dieser Johannes Brenner sind vielleicht die meisten Pietisten in Basel geführt worden: von der traditionellen Religion zum persönlichen Ringen nach ihrer Gewißheit und zum Erlebnis im Gefühl, das doch stets der Ergänzung durch die Reflexion auf die Stellvertretung bedarf. Es ist ein Typus. Aber in welche uralte Regionen führt uns zuletzt die Verwahrung

1) Protokolle, Juni und September 1795.

2) Vgl. die Briefe der Basler Pfarrer an die Herrnhuter Prediger-Konferenz.

3) Protokoll, Dezember 1783; vgl. Bd. II dieses Werkes, p. 117.

4) Protokoll, Januar 1785; vgl. Bd. II dieses Werkes, p. 466.

5) Protokoll, Januar 1790.

6) Sammlungen 1791, VIII, 1792, I, V, IX.

dieses Christen vor dem Tod? Drei Reisepässe sollen ihm auf dem Weg in die Ewigkeit dienen, es sind die drei Bibelsprüche Joh. 5, 24; 11, 25. 26; 8, 51. „Diese Reisepässe sind von dem König des Himmels selbst ausgegeben. Wer solche an der Pforte des Himmels bei sich hat, wird ohne Anstand eingelassen“.¹ Man denkt unwillkürlich an die Passworte für die himmlischen Regionen bei den alten Gnostikern. Es geht eben beim Volkstheismus massiv zu; Tiefstes, Zartestes und Größtes, Mechanisches stehen da dicht beieinander.

Die interessanteste und eigenartigste Gestalt unter den Leuten von der Deutschen Gesellschaft ist aber doch ein Theologe, Alexander Preiswerk, seit 1784 Adjunkt in Bubendorf für den halb verkommenen Ortspfarrer Strübin. Er war freilich auch Herrnhuter, und seine Erweckungsarbeit in Bubendorf trug mehr den Charakter einer herrnhutischen Häufleingründung als die der alten pietistischen Weise. Aber er hat doch treu zur Deutschen Gesellschaft gehalten, und seine Briefe bilden den wertvollsten Bestandteil der Basler Korrespondenz.

In die ängstlichen Klagen über den Verfall der gegenwärtigen Zeiten wollte er nicht recht einstimmen. „Man überschätzt“, meinte er, „dabei das alte orthodoxe Christentum, das meist eine Gesetzes- und Moralreligion gewesen ist und trotz der orthodoxen Formeln der Neologie näher stand, als den meisten bewußt ist“.² Nun, da redet der Herrnhuter, der den Gegensatz gegen die alte vernünftige Orthodoxie besonders stark empfand. Als dann in den 90er Jahren angesichts des rapiden Verfalls des öffentlichen Christentums bei den Bibelschriften die Offenbarung Johannis das Lieblingsbuch wurde, dessen düstere Prophezeiungen man jetzt erfüllt sehen wollte, machte Preiswerk wieder nicht mit. Er halte, schreibt er einmal, es einstweilen mit dem Evangelium Johannis und hoffe, erst wenn er mit dessen Verständnis am Ziel sei, auch an die Offenbarung zu kommen. Gegenüber der Erwartung des nahen Endes scheine ihm Zurückhaltung geboten. Die Deutung aller Details, das Suchen nach dem Antichrist in der Gegenwart, komme ihm als viel zu kühn und unbescheiden vor.³ Wir könnten noch mehr Belege seiner Eigenart erbringen; es ist nicht der Normaltypus der Deutschen Gesellschaft in Basel, aber es spricht wieder für ihre Weitherzigkeit und rechte christliche Nüchternheit, daß sie solchen Stimmen auch Gehör gab. Sie nahmen zwei Stücke aus seinen Briefen in die Sammlungen auf, ein äußerst nüchternes, ernstes Wort über die Erweckungen und ihre Ueberschätzung bei so vielen Christen⁴ und ein nicht minder ernstes Wort über den ungerechten Mammon, das gegenüber den landläufigen Auslegungen in die Tiefe dieser Frage führte.⁵ Es ist erquickend, unter den vielen braven Duzendmenschen der Deutschen Gesellschaft diesem christlichen Original zu begegnen.

Stellen wir übrigens fest, daß gewisse Hoffnungen in Basel unerfüllt blieben. Nach Urspergers erstem Besuch in Basel, als man dort eben zur Gründung der Gesellschaft schritt, galt auch Antistes Merian als großer Gönner, der auch Beiträge besorgte, und man wollte ein Duzend rechtschaffener Geistlicher, darunter etliche Doctores der Theologie, zählen, die Neigung zu der neuen Gründung zeigten.⁶ Von all dem ist nachher in Basel nicht mehr die Rede. Einer von denen, auf die man in der Deutschen Gesellschaft mit Unrecht gerechnet hatte, war Simon Grynäus, der Pfarrer zu St. Peter. Er war ein zu selbständiger und weit-

1) Sammlungen 1791, p. 247.

2) Preiswerk an DG, Februar 1793.

3) Ebenda, Juli 1793.

4) Sammlungen, 1793, X.

5) Ebenda 1794, I.

6) Obereit und J. Heß, 29. Februar 1780.

herziger Christ, der einen solchen Horror vor Sekten und Trennungen empfand, daß ihm der Anschluß an diese Gesellschaft schon als eine Preisgabe seiner Freiheit erschienen wäre.

„Es wird mir immer auffallender, daß der Geist der Lieblosigkeit und gewissermaßen der Verfolgung sich einnistet; es tut mir leid, so oft ich neue Beweise davon sehen muß. Doch wir leben in Gottes Welt und seine Führung wird alles auf das Beste entwickeln. Dies ist der blinde Glaube, dem ich mich gern unterwerfen will, aber keinem andern, dadurch man Vernunft und Menschenverstand betäuben will, Moral verdrängen und metaphysisches Geschwätz an ihre Stelle setzen.“¹

Man darf eine solche kritische Stimme aus dem Zentrum der Christentumsgesellschaft nicht überhören; sie sagt uns, wo die Schranken dieser Bewegung sind.

Die Ausnahmestellung Basels erhellt aber wieder aus dem Vergleich mit der übrigen Schweiz. Es kam sonst nirgends zur Bildung einer geschlossenen Gesellschaft mit privaten Erbauungsversammlungen. In der Regel mußten sich die Basler damit begnügen, in den wichtigsten Orten stehende Korrespondenten zu gewinnen, die dann als Mittelpunkt in ihrer weitem Umgebung Beiträge und vielleicht auch briefliche Nachrichten nach Basel übermittelten. In B e r n war erst der Schellenhausprediger Joh. Rud. L e h m a n n zum Korrespondenten ausersehen;² für den Ablehnenden mußte ein Laie, Ziegelverwalter Jak. E m a n N i e h a u s, in die Lücke treten, der trotz redlicher Mühe nur einen kleinen Kreis beitragender Mitglieder zu Stadt und Land gewann, darunter den Professor David Kocher, einen Ratsherrn Ott, eine Frau von Grafenried in Bern selbst, den Doktor K u h n in Köniz, den Kaufmann M o s e r in Herzogenbuchsee.³ Sie und ein paar Landpfarrer lasen die Protokolle und schickten regelmäßige Beiträge nach Basel; dabei blieb es aber. Mitte der 90 er Jahre mußte Niehaus selbst gestehen, daß der in Bern genommene Anteil an der Gesellschaftsache von Jahr zu Jahr mehr zur Auslöschung laufe; die alten Liebhaber sterben aus und werden durch keine neuen ersetzt. An einem zweiten bernischen Mittelpunkt, in A r a u, wurde 1784 der Pfister M a r t i n R i c h n e r als Korrespondent gewonnen, der allein in Aarau über 40 Freunde und Freundinnen als Leser der „Auszüge“ gewann.⁴ Es gelang ihm eine Zeitlang den einflußreichen Dekan Joh. Hr. S r e y in Entfelden für die Sache zu interessieren, ebenso den Kammerer J a k o b P f l e g e r in Aarau selbst.⁵ Wir hören aber nichts von Versammlungen der Freunde. Das dritte bernische Zentrum endlich sollte J o s i n g e n bilden mit dem alten Schulmeister F r a n z S a m u e l M ü l l e r, dem Vater des Pfarrers in Limpach, als Korrespondenten. Es ist rührend, welche Mühe sich dieser gab, Leser für Protokolle und Auszüge unter Pfarrern und Laien zu finden. Kein einziger Pfarrer der Gegend wollte anbeißen; von den gewonnenen Laien fielen schon nach 2 Jahren ihrer 10, darunter zwei Fabrikanten, ein Färber, ein Schneider, ein Kupferschmied, ein Schlosser, wieder ab, weil diese Schriften nicht

1) Simon Grynäus an J. Heß, 4. Dezember 1786.

2) Brief Lehmanns an DG von 1780; einen späteren Brief schrieb er als Pfarrer von Dürstetten.

3) Niehaus an DG 1781.

4) Richner an DG 1785.

5) Ebenda 1785 und 1786.

nach ihrem Geschmack waren, und es blieb bei bloß 5 verlangten Exemplaren.¹ Von den Landpfarrern, welche die Schriften der Deutschen Gesellschaft lasen, gehörte ein guter Teil dem herrnhutischen Kreise an, Bernh. Blauner in Reinach, Joh. Fr. Gysin in Obererlinsbach, David Hunziker in Suhr, auch der 1785 gestorbene alte Pfarrer Joh. Meyer in Kölliken, der z. B. den Zofinger Schulmeister Müller gern bei den Brüdern untergebracht hätte;² er sandte aber noch vor seinem Tod der Deutschen Gesellschaft seinen Segen,³ und diese versäumte nicht, einen Auszug aus seiner in Basel gedruckten Schrift „Hauptsache und Kraft der Religion“ in ihre Sammlungen einzurücken.⁴ Man sieht, die Wege der Deutschen Gesellschaft und der Brüdergemeinde gingen auch im Bernbiet nahe zusammen.

Das Interessante liegt auch hier wieder im Detail, in der uns durch diese Korrespondenz ermöglichten intimen Kenntnis mancher Personen gerade aus dem Laienstand.

Der Ziegelverwalter Niehaus in Bern ist ein stiller Christ gewesen, sein Lieblingsbuch ist Tersteegen;⁵ als man in der ersten Zeit über die großen Aufgaben der Deutschen Gesellschaft hin und her beriet, mahnte er zu mehr Stille und zum Gott-wirken-lassen.⁶ Immerhin war er der Bewunderer des theologisch streitbaren Professors Kocher und sandte nach dessen Tod seinen Lebenslauf ein. Ein durch Erziehung und von Natur zur Surchtsamkeit geneigtes Gemüt nennt sich selbst der Zofinger Schulmeister Franz Samuel Müller.⁷ Die Herrnhuter waren ihm einfach zu frei; das hielt ihn von dieser Gemeinschaft zurück. Bei der Deutschen Gesellschaft dagegen fand er den ernsthaften Pietismus, der seiner Seele gemäß war. Es ist rührend, wie er nun an ihrer Gesandtschaft teilnahm. „Wer hätte wohl vor 20 Jahren erwarten dürfen, daß das Reich Gottes in Oesterreich solchergestalt wachsen würde, wie es jetzt am Tag ist“, schreibt er 1793; ein andermal im folgenden Jahr: „Gottlob, daß das Haupt der Kirche die Stelle des seligen Eisenlohr — das Haupt der Stuttgarter Freunde — durch ein würdiges Mitglied ersetzt hat“; oder er gibt seiner Freude Ausdruck über „die lieblichen Nachrichten aus Württemberg“. Um so mehr klammerte sich Müller an solche Reichgottesbotschaften aus der Ferne, als er in nächster Nähe nur Verfall der Sache Gottes sah. Voltaire und Rousseau's Schriften wurden auch in Zofingen gelesen; 1796 eröffneten seine Landsleute eine Lese-Gesellschaft mit neu- und altmodischen Zeitschriften, Romanen, Komödien, Tragödien, die hundert Liebhaber fand.⁸ Das Traurigste für ihn lag in der innern Verfassung des Pfarrerstandes. „Viele gelehrte, aber wenig fromme Prediger“, ruft er einmal aus. „Zofingen ist noch so dürr wie eine Wüste!“ Wollte sich doch kein einziger Pfarrer der Gegend für die Schriften der Deutschen Gesellschaft interessieren. Ein einziger, Helfer Fr. Lud. Baurin, las schließlich die Protokolle, aber machte sich nicht gern mit gewöhnlichen Leuten wie Müller gemein.¹⁰ Hie und da einmal ein frommer Vikar wie Rud. Huber aus Basel, der 1794 zwei eindrucksvolle Predigten hielt;¹¹ das war der einzige Trost von dieser Seite. Dafür erlabte sich der fromme Schulmeister an seinen alten Erbauungsbüchern, z. B. an Speners Katechismen und an den kirchlichen Festtagen mit dem Abendmahlsgegnuß, da die Predigt nicht so viel Schaden stiften

1) Fr. S. Müller an DG 1786 und 21. Februar 1788.

2) Ebenda 17. Oktober 1797.

3) Niehaus an DG, Oktober 1785 (Protokoll).

4) Sammlungen 1796, VIII.

5) Brief von Niehaus an DG 1792.

6) Protokoll, September 1784.

7) Müller an DG 1787.

8) Brief Müllers an DG 1793, Protokoll-Brief vom 9. Juli 1795, 19. Juli 1797.

9) Briefe 1785, 1791, 1797.

10) Briefe 1786, 1787, 1789.

11) Briefe 1794.

konnte. Er pflegte den Segen eines Abendmahls an Pfingsten zu rühmen oder den Segen der Passions- und Ostertage.¹ Seine eigne Seelenstimmung blieb höchst bescheiden. Er fühlte sich selbst als Kind in Christo und mußte täglich beten: „Herr geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht!“² Ein andermal: „Er labe sich als Sünder an dem Trostwort: Ich bin deine Gerechtigkeit und Stärke. Wie fröhlich arbeitet man da zum Besten des Reiches Gottes, ja wie ganz ergibt man sich ihm aus Dankbarkeit!“³ Und dieser heimelig altfromme Mann hatte zum Sohn einen hoch aufgeklärten, recht neumodischen Pfarrer und war vielleicht erst noch stolz auf ihn! Der Sohn verfaßte später für den verstorbenen Vater den Nekrolog für die „Sammlungen“, den die Basler erst aus dem Aufklärungsjargon in den Pietistenjargon übersetzen mußten! Ein ganz anderer Mann war doch der Pfister Martin Richner in Aarau, trotz seines hohen Alters eine Kampfnatur. Seine Briefe an die Deutsche Gesellschaft führen mitten in den Kampf zwischen Neologie und altem Glauben in Aarau. Richner weiß sich von Gott zum Wächter gesetzt, der mit oder ohne Beistand der Pfarrer zum Rechten sehen soll. Gleich 1786 erregte ein zürcherischer Kandidat, der als Hauslehrer in Aarau eine Stelle hatte und für den frankten Defan predigen mußte, durch seine pelagianische Auslegung von Röm. 8 den Zorn Richners: „man“ meldete es dem Defan, daß er ihn nicht predigen lasse.⁴ Bei einem Besuch bei Defan Frey in Entfelden musterte Richner die Bücher dieses Gelehrten und fand zu seinem Mißfallen auch Nicolais Reisebeschreibung durch Deutschland und die Schweiz, von der Zürcher Lesegesellschaft entlehnt. Nicht lange und es kam zum Bruch Richners mit Defan Frey, der ihm im Kampf zu lau war. Pfarrer Fr. Lud. Stephani führte damals in den Aarauer Schulen einige Zürcher Lehrbücher ein, und die Pfarrer Pfleger und Frey ließen es ohne Protest durchgehen. Da beschrieb Richner den Ehrengesandten in Bern diese Bücher als irreligiös mit dem Hinweis auf das Zürcher Realregister, wie er meinte, mit dem Erfolg, daß Defan Frey darüber eine Ahndung von den Gesandten bekam. Daher Freys Zorn; er wollte seitdem nichts mehr von der Deutschen Gesellschaft wissen.⁵ Aber Pfarrer Stephani fuhr fort, auf der Aarauer Kanzel neologisch zu predigen und die Aufklärung zu preisen.⁶ Richner mußte mit Ingrimm erleben, daß seine Singstunden für die Aarauer Jugend, bei denen er Schmiedlins Pietistenlieder der Jugend einübte, eingingen, dank dem neumodischen Geschmaç.⁷ Noch eine Untat Stephanis: er ließ an seiner Töchterchule durch eine Zürcher Lehrerin, Fräulein Ziegler, Religionsunterricht auf Grund der Heßischen Biblischen Erzählungen erteilen, d. h. aus einem Buch mit zierlicher Schreibart und gottlosesten Irrlehren, wofür Richner Belege nach Basel sandte.⁸ Aber Stephanis Weggang nach Bern 1794 machte die Lage in Aarau schlimmer, nicht besser. Sein Nachfolger Pfarrer J. G. Sisch war in Richners Augen ein aufgeblasener neologischer Pedant, der im theologischen Sach selber nötig gehabt hätte, belehrt zu werden.⁹ In seiner Antrittspredigt habe er erklärt, daß er die Bibel mit aller Vernunft und Fleiß studiert habe, statt, meinte Richner, seine Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen. Richner ließ sich darauf in einen Disput mit Pfarrer Sisch über den Teufel ein und trieb ihn soweit, daß er sagte, er wolle künftig in der Predigt den Teufel weder bejahren noch leugnen; er sprach statt dessen in einer der nächsten Predigten nur vom „bösen Wesen“.¹⁰ Wir wissen nicht, ob Pfarrer Sisch auch

1) Briefe 1792, Protokoll-Briefe vom 24. Juli 1795, 19. April 1797.

2) Protokoll-Brief vom 4. November 1793.

3) Protokoll-Brief vom 13. Februar 1794.

4) Briefe Richners an DG 1786.

5) Ebenda 1790, 1791.

6) Ebenda, 23. Februar 1792.

7) Ebenda, 14. Februar 1793.

8) Ebenda, 17. Juli 1794, 27. April 1798. Jakob Heß, der spätere Antistes, war nur der Redaktor dieser Erzählungen, vgl. Bd. II dieses Wertes p. 348.

9) Ebenda, 26. Juni 1794.

10) Sammlungen 1795, p. 97.

der Tugend- und Rechtschaffenheitsprediger ist, der laut Richners Bericht die Wiedergeburt zur bloßen Annahme anderer Gesinnung abschwächte und die Aktivität des menschlichen Willens bei diesem Prozeß vertrat.¹ Und doch hatte Richner einst von seinem alten Pfarrer gelernt, daß der Eigenwille des Menschen die Hölle auf Erden sei.² Aber ganz kam auch Richner doch nicht um den Eigenwillen herum. Er war nämlich im Politischen durchaus kein Freund der alten Privilegierung Berns, er meinte, die Aarauer hätten alte Rechte und Freiheiten, und der Ausbruch der französischen Revolution fand Richner auf der Seite der Franzosenpartei. Das gab dann wunderliche Konflikte zwischen dem religiösen Konservatismus und dem politischen Revolutionsgeist, die gerade bei einem Mitglied der urkonservativen Deutschen Gesellschaft sehr eigenartig berühren. Darin war Richner jedenfalls kein Typus, und dieser freie Zug an ihm mag einen mit dem Engherzigen und Denunziantischen dieses Mannes im Religiösen einigermaßen versöhnen.

Noch manche andere Detailzüge aus dem Leben der altmodischen Berner Christen geben uns die Briefe und Sammlungen der Deutschen Gesellschaft. Der alte Samuel Luzius galt bei diesen Christen als ein ehrwürdiger Heiliger und wurde auch in den „Sammlungen“ gefeiert. Uns interessiert auch, was von dem Schulmeister Ulrich Luz im Simmental, gestorben 1783, erzählt wird.³

Er war Schuhmacher von Beruf, gab aber Schulunterricht in zwei Dörfern und dazu viele Jahre lang Privatunterricht. Sein Pfarrer übergab ihm nicht nur die Kinderlehren in Kirche und Schule, sondern als einst der Pfarrer auf der Kanzel plötzlich von einer Krankheit befallen wurde, konnte dieser Schulmeister den Vortrag gleich mit Nachdruck fortsetzen. Die Sammlungen geben Briefauszüge, die überraschend wirken. Der Mann, der sich selber sehr ungeschickt zum Leiden, ja leidenscheu nennt, schreibt schlichte, tiefe Worte vom besonderen Wert des Leidens und überhaupt des Elendes und flüchtet von den unbeständigen Menschen zu seinem Jesus, bei dem allein der Friede ist. Er war bei aller Freude, als Laie das Wort Gottes zu verkünden, ein stiller, gottgelassener Mann.

Man muß es der Deutschen Gesellschaft lassen, daß sie solche frommen Laien zu Ehren gebracht hat und aus Laienkreisen überhaupt sammelte, was irgend erbaulich und der Mitteilung wert erscheinen konnte.

Außerordentlich schwer fiel es der Deutschen Gesellschaft, in der Ostschweiz Fuß zu fassen. Urlsperger hatte auf seiner entscheidenden Reise Lavater in Zürich verfehlt, den Züricher Antistes Ulrich zwar aufgesucht, aber, wie es scheint, so wenig nach seinem Sinn befunden, daß er im Gespräch kein Wort von der zu gründenden Gesellschaft verlauten ließ.⁴ So blieb für die ganze Ostschweiz als Vertreter seiner Sache einzig der Kaufmann Geilinger zum Salmen in Winterthur, der die undankbare Aufgabe erhielt, Freunde in Zürich und St. Gallen zu gewinnen, womöglich Gruppen von Freunden, die eine Partikulargesellschaft bilden könnten.⁵ In St. Gallen wandte er sich an Franz Hartmann, den Schwiegersohn des Dekan Fels, und an den Professor Christoph Zolliker. „Aber es ist noch keine Gesellschaft hier möglich“, meldet ihm Hartmann 1783;⁶ konnten sich doch die alten pietistischen Versammlungen

1) Briefe Richners an DG, 14. April 1796.

2) Protokoll-Brief vom 30. November 1797.

3) Auszüge 1784, VIII, p. 240 ff.

4) Antistes Ulrich an Antistes Merian, 18. Oktober 1780.

5) Brief Geilingers an DG 1780.

6) Hartmann an Geilinger, 2. Januar 1783.

nur mit höchster Not durch die neue Zeit durchschleppen, wenn sie nicht ganz eingingen. Die Gründung der Deutschen Gesellschaft kam für St. Gallen um mindestens ein Jahrzehnt zu spät. Es liefen wohl Gaben für die Evangelischen in Oesterreich ein; ja Professor Zollikofer steuerte kleinere Abhandlungen bei für die Auszüge,¹ jedoch sein Geist schied sich nicht ganz für die Basler Pietisten; Zollikofer war ein Mann der Mitte, der die Wärme des Herzens mit Reife des Verstandes zu verbinden wünschte und im Christentum auch die höchste Vernunft erblickte. „Man müsse“, schreibt er einmal, „auf beiden Seiten Extreme vermeiden“.² Für einen kräftigen Kampf gegen die Neologie war er zu lau. In Zürich aber war gerade Lavater und der Ruf, den er im Ausland genoß, das Hindernis für die Bildung einer Zweiggesellschaft. Die deutschen Freunde wollten Lavater durchaus nicht trauen, so wenig als seinem Freund Jakob Heß, die beide wohl auch in Deutschland durch das böse Zürcher Bibelregister verrufen worden waren. Heß galt geradezu als Semlerianer und Sozinianer; in seinen von ihm übrigens bloß redigierten Biblischen Erzählungen wollte man die gottlosesten Irrlehren finden.³ Von Lavaters „Büchli für Kinder“ hieß es: da sei des Verdienstes Christi nicht gedacht, von seiner Physiognomie: es brenne darin ein schädliches Naturfeuer.⁴ Die Basler teilten in der allerersten Zeit solche ungünstigen Stimmen über Lavater in ihren Protokollen mit, freilich mit dem Zusatz: an Ausfällen auf diese und jene Person nähmen sie gar keinen Anteil. Vergeblich suchte Geilinger von Anfang an die Deutsche Gesellschaft und den Lavaterschen Kreis zusammenzubringen. Er erzählte den Baslern von der tiefen und fruchtbaren Bibelforschung des Helfers Heß und von Lavaters Kampf gegen die Sozinianer auf der Zürcher Synode von 1779. Lavater sei freilich nicht orthodox, aber doch kein Schwärmer. Und er bemühte sich, unter Lavaters Jüngern in Zürich Propaganda für den Beitritt zur Deutschen Gesellschaft zu machen; 1780 meldete er glücklich, daß Helfer Heß, Lavater, Stolz, Häfeli und die Expektanten Dögelin, Schweizer, Brähmi u. a. als Freunde der Sozietät beitreten wollten. Es zerfiel sich aber doch alles in Bälde, man traute einander nicht genug.⁵ Man war wohl auch in Zürich von der Deutschen Gesellschaft nicht so begeistert, daß man den Anschluß an sie durchaus begehrt hätte. Helfer Jakob Heß, dem der unruhige Schwarmgeist Obereit von Winterthur aus unter dem Siegel der tiefsten Verschwiegenheit Mitteilung von Urspargers Projekten und von der Basler Gründung gemacht hatte,⁶ äußerte sich sehr zurückhaltend.

Ihm kam dieses ganze Unternehmen als „neue Menschenanstalt“, d. h. als menschliches Machwerk vor, während er selber von Gott eine unmittelbare Führung seiner Sache erhoffte und geneigt war, in allem menschlichen Machen einen Eingriff in Gottes Regiment zu sehen. Die Entstehung stiller christlicher Vertrauensgesellschaften zum stillen Bau des Reiches Christi hatte er freilich schon längst gewünscht, aber mit der bestimmten

1) Protokoll Juli 1784; es handelt sich um Auszüge 1784, p. 193 ff. und p. 235 ff.

2) Zollikofer an Geilinger 1783.

3) Das geht aus einem Brief Geilingers an DG von 1780 hervor; der Vorwurf kam von Hebeysen in Straßburg.

4) Protokoll, Juli 1783, Dezember 1783.

5) Briefe Geilingers an DG vom 24. August 1779 und 18. Februar, 13. Oktober 1780.

6) Briefe Obereits an J. Heß vom 21. und 31. Januar, 4. und 29. Februar 1780.

Abzweckung, daß darin die bibliſche Schriftlehre vom Königreich Gottes in Chriſto Jehova Emanuel in der ganzen Chriſtenheit aufs Höchſte komme, um auf der ganzen Erde erwecklich ausgebreitet zu werden. „Zu ſeiner Stunde wird dann der Herr ſeinen Geiſt über alles Fleiſch ausgießen, ſeinen Geiſt und Allkraft zum Worte geben.“ Mit dieſen Gedanken wollte er ſich Freund der neuen Geſellſchaft nennen laſſen, ohne jedoch aktives Mitglied zu ſein.¹

Man erkennt deutlich: die Gedanken dieſes Zürchers wie vollends die ſeines Freundes Lavater gehen in anderer Richtung als die Gedanken der Männer von der Deutſchen Geſellſchaft. Und nicht viel beſſer erging es Geilinger in Winterthur ſelbſt. Es gab damals bereits Erbauungsſtunden mit dem Stundenhalter Heinrich Boſſardt als Mittelpunkt, eine in der Stadt im Haus des Kürſchners Kaufmann, eine für die Bauern in Rümlon, und Geilinger wurde nicht müde, den neuen Mann Gottes und ſchweizeriſchen Terſteegen den Baſlern anzupreiſen.² Aber es war doch nicht nach jedermanns Geſchmack; es fehlte vor allem in der Stadt an einem erweckten Geiſtlichen, der die Erbauungsſtunden ordentlich in die Hand genommen hätte. So blieb der Kreis der Leute, die ſich in Winterthur um die Schriften der Deutſchen Geſellſchaft ſammelten, höchſt beſcheiden, außer Geilinger faſt nur der Stadthauptmann und Ratsherr Jonas Huſer und der Apotheker Sulzer; es kam trotz Huſers Wuſch nicht zur Bildung einer Geſellſchaft.³

Zu Anfang der 90 er Jahre aber gelang es doch — wir wiſſen nicht, auf welchem Weg, — in der Oſtſchweiz dauernde Verbindungen wenigſtens einzelner Chriſten mit Baſel und der Deutſchen Geſellſchaft herzuſtellen. In Schaffhauſen wurde Rathſherr Speiſegger, 1795 Landvogt im Neunkirchiſchen, der Korreſpondent, dem es gelang, die Schriften bei ein paar Laienleſern anzubringen. Für Winterthur trat Jonas Huſer mit großer Freudigkeit ein und beſorgte die Vermittlung zwiſchen Schaffhauſen und Graubünden; in Zürich übernahm der Sedler Kaſpar Wernbli, ein Mitglied der Petersgemeinde, die Verbindung mit ſeinem ſchwärmeriſch geliebten Lavater, den er zwar niemals zum Mitglied, aber doch zum teilnehmenden Freund der Deutſchen Geſellſchaft gewann, und für St. Gallen erſtand in dem Fabrikanten Kaſpar Steinmann zur Treue ein lebendiger Mittelpunkt. Es ſind meiſtens einfache, brave Leute, ohne beſondere Originalität.

Der Zürcher Kaſpar Wernbli iſt dabei der reine Prophetenjünger ſeines Meiſters Lavater, deſſen Reiſe nach Dänemark er mit unheimlich großen Erwartungen verfolgte, obſchon ſo wenig dabei herauskam, und deſſen Kanzelworte ihm lauter Orakel Gottes waren, die er möglichſt eilig den Baſlern übermitteln mußte. Er war 1758 geboren,⁴ und ſeine Jugend fiel gerade in Lavaters Glanzepoche. Als rechter Zürcher feierte er auch die Wohlthätigkeit ſeiner Mitbürger wie etwas, das nur in Zürich in ſolchem Maß gedeihen könne, und ſtrich gegen die Baſler alle einzelnen großen Zahlen einer Kirchenkollekte für Brandgeſchädigte heraus.⁵ Dieſen Durchſchnittsmenſchen tritt aber wenigſtens in dem Winterthurer Stadthauptmann Jonas Huſer ein Mann von kraftvoller Eigenart

1) Jaſ. Heß an Obereit 2., 8., 9. und 16. Februar 1780.

2) Brief Geilingers an DG, 1782.

3) Ebenda, 1782.

4) Brief Wernblis an DG 1795.

5) Ebenda, 17. Februar 1796.

und großer Selbständigkeit im Urteil gegenüber. Der machte gerade im Gegensatz zu Wernbli den Lavaterkult gar nicht mit; er war ihm in der Seele zuwider, da er an dem großen Mann so gar viel Menschliches zu beobachten glaubte.¹ Aber auch er hatte seinen Liebling und Meister, den 1790 verstorbenen Schwaben Phil. Matth. Hahn, dessen „Schlüssel zur Zahl 666 in der Offenbarung Johannes“ er sein Lieblingsbuch nächst der hl. Schrift nannte, jedoch mit dem Zusatz: ob er gleich nichts weniger als in allem seiner Meinung sei.² Das zeigt schon den Mann mit Urteil: wir werden ihn zur Zeit der Revolutionswirren in seine Apokalypse vertieft finden; aber er wird auch ehrlich genug sein, uns zu bekennen, daß seine ganze Rechnung falsch gewesen ist. Das Gerade und Aufrechte war seine Sache. „Hütet euch vor dem frommen Schein im Schreiben und Reden“, schrieb er einmal nach Basel, „hüte dich vor dem Schein und davor, dich zu zeigen, wie vor dem Teufel!“³ Dabei war er aber durchaus Gemeinschaftsmann, voll Sehnsucht nach Verbindung mit frommen, aufrichtigen Seelen. Solche Gemeinschaft nennt er ein Gut, das er um keine Welt hergeben wollte.⁴ Daher sein warmer Anschluß an die Deutsche Gesellschaft. „Die Protokolle kann ich nicht genug schätzen“, lesen wir 1792; er halte, fährt er fort, Jesus für den wirklichen Chef der Gesellschaft und vergleiche ihren unansehnlichen Anfang dem brennenden Dornbusch, der nicht erlösen kann.⁵ Aber ein paar Jahre später meinte er: „es wäre zu wünschen, daß die Welt mehr von den Früchten der Deutschen Gesellschaft sehen könnte; daß sie sagen müßte: Die Leute lassen ihren Glauben an Christus nicht nur unter ihresgleichen in gesellschaftlichen Zusammenkünften, Protokollen, Briefen sehen, sondern beweisen ihn frei öffentlich, wo sie nur können, durch strengere Beobachtung der Summe aller Gebote, der Liebe Gottes und des Nächsten, sei es in welcher Menschengestalt er wolle . . . Möchten doch alle mehr Lichter sein mitten unter dem verkehrten Geschlecht!“⁶ Der Mann traf damit den wunden Punkt. Aber von gewaltiger Schärfe konnte er den Neologen gegenüber sein. Freilich fand er, die Neologie habe eine viel weitere Ausdehnung, als viele meinen. „Gott behüte jeden“, schreibt er einmal, „vor dem Glauben, der nur Menschenfabrik ist, und das ist alle Neologie. Mit diesem gehen wir zugrunde, mit jenem unverfehrt durch die Hölle. Manche sind darin, ohne zu wissen, Neologen“.⁷ Als Helfer J. J. Waser in der Pfingstpredigt 1797 den heiligen Geist auf die Vernunft deutete, ärgerte sich Huser derart, daß er ihm persönlich als einem pflichtvergeffenen Lehrer derbe Vorwürfe machte und ihn den Visitatoren verzeigte zu gehöriger Zurechtweisung. „Ich kann keinen Menschen hassen“, fügt er selbst seiner Erzählung hinzu, „aber auf die Neologie schwöre ich Haß, wie auch auf die Ungerechtigkeit, und keinem Neologen, der weiß, er sei einer, und einer sein und bleiben will, würde er so viel als einem seiner Stalltiere zutrauen“⁸. Nicht ganz parlamentarisch im Ausdruck, schroff und eng im Geist, aber bei alledem ein Christ, der seinen persönlichen Glauben besaß und wußte, was er daran hatte. In der ganzen schweizerischen Korrespondenz der Deutschen Gesellschaft nehmen die Huserischen Briefe eine besonders eigenartige Stellung ein.

Kaspar Steinmann, der St. Galler Fabrikant, tritt uns in seinen Briefen vor allem als ein Mann eines festen und tapfern Gottvertrauens entgegen⁹. Er bestand

1) Darüber belehrt die Korrespondenz Husers mit Steinkopf von 1801.

2) Huser an DG, 14 Juli 1795; vgl. 30. August 1793.

3) Huser an DG, 30. August 1793.

4) Ebenda, 22. November 1793.

5) Ebenda, Oktober 1792.

6) Huser an DG, 10. Januar 1797 (Protokoll).

7) Protokoll, November 1794.

8) Huser an DG, 5. Dezember 1797, vgl. Sulzer an J. Heß, 24. Juli 1797.

9) Zu Kaspar Steinmann vgl. die ansprechende Biographie von W. Schlatter, in dessen Büchlein „Was Gott den Vätern war“, 1918. Er lebte von 1740 bis 1823 und verkörperte alle guten Traditionen des ältern kirchlichen St. Galler Pietismus; bibelfest, treuer Verehrer des Sonntags und der kirchlichen Festtage, Teilnehmer an religiösen Privatversammlungen, seit seinem 21. Lebensjahr Missionsfreund usw.

die Proben, welche die Revolutionszeit und die Kriegswirren dem Christenglauben brachten, als ein wirklicher Christ, ja er hoffte Gutes aus allen Gewitterstürmen. Als z. B. 1797 Venedig von den Franzosen erobert wurde, hoffte Steinmann, jetzt könnte es Religionsfreiheit bekommen und ein Funke des Evangeliums könnte von Steiermark oder Kärnten hinüberfliegen. „O, wir wollen hoffen, glauben, beten: dein Reich komme!“¹ Zuvor schon jubelte er, die Freunde der Deutschen Gesellschaft hätten die Verschiedenheit unter Katholiken, Reformierten, Lutheranern schon aufgehoben; es werde vermutlich bald nur noch gefragt werden: bist du ein Christ?² Freilich fiel dies Christentum für Steinmann noch sehr mit der altreformierten Orthodoxie zusammen. Seine Gottesmänner waren der alte Defan Heinrich Stähelin und der 1794 gestorbene Defan Joh. Mich. Fels, Männer altorthodoxen Schlages,³ während er bei dem jungen Peter Stähelin Mängel in der Versöhnungslehre — die schädlichen Folgen seines Welschlandaufenthalts — entdecken wollte⁴ und auch bei Lavater trotz aller erfreulichen Jesusbegeisterung es bedauerte, daß dieser nicht ganz ohne Umweg grad auf Jesus und sein Verdienst hingewiesen und die Pflichten aus Dankbarkeit für die Erlösung betrieben habe.⁵ Und das waren doch immer noch gläubige Christen; mit Schrecken sah Steinmann dagegen in die Zukunft, wenn er an die jungen St. Galler Geistlichen dachte: „Es sind keine“, schreibt er 1794, „die wahre Beweise ihrer Liebe zu Jesus ablegen oder nur zu demselben hinweisen“.⁶ Wurde doch eben damals Michael Fels, „ein völliger Neologe“, theologischer Professor in St. Gallen.⁷ Auch über den Verfall der Religion im Volk, zumal der Jugend, stimmte er Klagelieder an: den Kindern wird die Feierlichkeit der Festtage nicht mehr beigebracht. „Man gibt vor, zuerst sollen sie vernünftige Menschen werden, hernach Christen. — Was für Christen aber!“⁸ Gottvertrauen im Großen, Verzagtheit für die nächste Heimat — Steinmann ist nicht der Einzige, bei dem sich dieser Widerspruch findet. — Sein Trost in St. Gallen war ein Kaspar Steinlin, der immer als erster das Protokoll der Deutschen Gesellschaft von Steinmann empfing und der zu der Gesellschaftskasse und für die Oesterreicher bestens kontribuierte.⁹

Endlich Graubünden. Hier hing der ganze Erfolg der Deutschen Gesellschaft an der einzigen Person des Churer Pfarrers Paulus Kind. Wir besitzen noch sein erstes Schreiben nach Basel, mit dem er die auch an ihn ergangene Einladung zum Beitritt beantwortete. „Gefegnet sei Urlsperger, gefegnet die Basler und Condonische Gesellschaft — schon lange seufzte ich und dachte: ist niemand mehr da, der dem Tier voll Lasterungen widerspricht?“¹⁰ Als Frucht seiner eifrigen Bemühungen meldete sich nach wenig Wochen eine Churer Gesellschaft zum Beitritt.¹¹ Allein von besonderen Erbauungsstunden dieser Churer Freunde verlauteet nichts; es blieb bei ein paar Einzelnen, dem Präsidenten Peter von Salis (1783 gest.), dem Rathsherrn Vedrosi, der Frau Landschreiber Raschär (1787 gest.) u. a., welche die Protokolle und die Sammlungen lasen und ihre Beiträge nach Basel schickten; auch Pfarrer Gaud. Thomassin Grösch, ein warmer Herrnhuter Freund, las die

1) Steinmann an DG, 23. November 1797 (Protokoll).

2) Steinmann an DG, 19. August 1794 (Protokoll).

3) Steinmann an DG, 15. April 1793, 19. Juli 1794 (Protokoll).

4) Ebenda, 30. Juni 1796.

5) Ebenda, 15. August 1792.

6) Ebenda, 19. Juni 1794 (Protokoll).

7) Ebenda, 19. August 1794.

8) Ebenda, 19. Dezember 1796 (Protokoll).

9) Ebenda, 29. Juni 1792.

10) Protokoll, Dezember 1781.

11) Protokoll, Januar 1782.

Schriften der Deutschen Gesellschaft und gab gelegentlich seiner Begeisterung darüber Ausdruck.¹ Es war doch eine kleine und eher abnehmende Schar. 1793 wollte Kind der Sache einen besseren Aufschwung geben und selber mehrere Exemplare der Auszüge und Sammlungen in Kommission übernehmen zum Verkauf und zur Verteilung an Arme.² Er hat damals den Pfarrer A n d r. D u s s e n i u s in Silbaplana dafür gewonnen, der in einem begeisterten Brief seine und seiner Zuhörer Freude über den Nutzen und die Erbauung, welche diese Schriften dort stifteten, Ausdruck gab.³ In Chur selbst gehörte Altbürgermeister T s c h a r n e r, der Vater des aufgeklärten und patriotischen Johannes Baptista von Tscharner, zu den kontribuierenden Mitgliedern und Lesern, auch die zwei Brüder O t t o, der Stadtschreiber und der Buchdrucker, welche aber beide nicht zahlen wollten. So blieb es auch hier bei einem verschwindend kleinen Kreis. Dafür wog der eine Kind ein Duzend Mitglieder auf durch die Energie und Hingabe, wie er die Geschichte der Deutschen Gesellschaft miterlebte.

Er gab gleich in die ersten Jahrgänge der Christentumszeitung wertvolle Beiträge, die Biographie des Peter von Salis und die Abhandlung über die Lehrart Pauli.⁴ Später war er der unermüdlige Mahner und Dränger zu kraftvollem literarischem Kampf gegen die Neologie. Er konnte sich von der Idee nicht trennen, es sei Pflicht aller dazu fähigen Christen, einen gelehrten literarischen Feldzug gegen die Aufklärungstheologen zu unternehmen; gelegentlich schwebte ihm Berlin als Sitz einer orthodoxen gelehrten Gesellschaft vor, die mit Unterstützung seiner Majestät des Königs von Preußen der großen Zeitschriften- und Bücherliteratur des Unglaubens entgentreten würde.⁵ Wir sahen, wie er den Erlaß des W ö l l n e r s c h e n R e l i g i o n s e d i k t s als Morgenröte einer bessern Zeit begrüßte. Die Enttäuschung folgte auf dem Fuß und die 90er Jahre brachten den Vorstoß der Freigeisterei in Staat und Kirche in allen Ländern. Es ist nur zu begreiflich, daß auch Kind sich jetzt in die biblische Unglücksweisagung versenkte, unermüdllich aus der Offenbarung Johannis, auch aus Hesekiel und Hosea sich Aufschluß zu holen suchte über die künftige Richtung der Wege Gottes.⁶ Da kamen ihm gelegentlich wunderbare Gedanken über das Schicksal der Kirche in nächster Zeit. Der Schaden der äußeren Kirche kam ihm je länger je größer vor: Predigten, die bei einer Legion keinen Glauben hervorrufen, Sonn- und Festtage, die den meisten Nahrung eines pharisäischen Sinnes sind! Wäre es wohl ein Wunder, wenn der Herr den Leuchter des Evangeliums von seiner Stelle stieße? Wie unaussprechlich sauer wird es, den guten Samen auf den Weg und unter Dornen und Disteln auszusäen! Und er fügt ehrlich hinzu: „wäre ich doch ganz unschuldig, daß ich mit dem anvertrauten Talent keine Talente gewinne! Es ist doch viel zu wenig, nur hie und da einer Seele zur Stärkung im Glauben zu dienen. Kyrie eleis!“⁷ Einen Monat später klingt es etwas hoffnungsvoller, wenngleich immer noch resigniert: die Kirche hat die Verheißung einer ewigen Dauer, aber nicht glänzender Umstände. Sie wird bleiben, wenn sie auch von keiner weltlichen Macht mehr geschätzt, ja wenn sie von allen gedrückt sein wird, kleiner, aber reiner.⁸ Noch später im gleichen Jahr, als er von erleuchteten Katholiken erzählen hörte, gab er seiner Freude darüber Ausdruck mit dem Hinzufügen: „nicht nur die Katholiken, auch die protestantischen Kirchen haben ihre großen Mängel. Wer weiß, ob die Katholiken nicht die Protestanten nach einer Gna-

1) Kind an DG, 27. Mai 1788.

2) Ebenda, 21. Januar 1793.

3) Protokoll, April 1794.

4) Auszüge 1784, III und V.

5) Vgl. Kind an DG, 4. Oktober 1782, 3. Jan. 1792, 3. Juni 1795, 5. Januar 1795 usw.

6) Ebenda, 16. November 1789, 16. August 1796.

7) Kind an DG, 18. Januar 1795.

8) Ebenda, 18. Februar 1795.

denheim-suchung übertreffen werden wie die Samaritaner die Juden?" Kind will nicht glauben, daß der Papst der Mensch der Sünde, der Antichrist, sei; Beweis: er nimmt nicht teil am allgemeinen Abfall von Christo.¹ Solche Briefstellen geben zu denken. Wie hatte der eine Gegensatz: Bibel gegen Aufklärung, alle andern Kontroversen in den Hintergrund gedrängt! Angesichts der furchtbaren Religionsverfolgung, welche die Katholiken im Stammland der Revolution von seiten der Freigeister erleiden mußten, fühlten unsre protestantischen Bibeldriften vielfach sich eins mit den Römischen. Der Antichrist schien tatsächlich von Rom nach Paris und Berlin ausgewandert zu sein, das ganze Angesicht des Kampfs war umgewandelt.

So wie Kind dachten Unzählige in der Deutschen Gesellschaft. Aber dieselben Protestanten beförderten gleichzeitig die evangelische Sache in Oesterreich und zitterten für ihre aus dem Veltlin vertriebenen Glaubensgenossen. Rom war doch noch unheimlich lebendig und eigentlich nicht andern Sinnes als zuvor. Wir stehen hier am Rand einer schweren Krisis des Protestantismus. Es war kein Segen, daß der innere Gegensatz so ungeheuerlich die alten Gegensätze verwischen machte und den Protestantismus selbst in zwei feindliche Lager auseinanderriß.

Zum Wertvollsten an der Kind'schen Korrespondenz gehören wieder die vielen Nachrichten aus dem Glaubensleben von Salis.

In die Sammlungen ist ein kurzer von Kind verfaßter Lebenslauf des Peter von Salis, Bundespräsidenten und Oberzunftmeisters in Chur, gelangt.² Der Mann stammte aus frommer Familie und hatte durch Professor Lambert aus Mülhausen eine feste Ueberzeugung von Jesus, dem Gottessohn und einzigen Heil der Sünder, gewonnen. In diesem Glauben blieb er fest, obgleich er sich der Aufklärungsphilosophie nicht ganz verschloß und sich erbaute bei dem modernen Gedanken, wie auf die Unvollkommenheit des Diesseits die Vollkommenheit des Jenseits folgen werde. Kind suchte ihn auf seinem Krankenlager darauf zu bringen, daß nicht der Tod uns vollkommen machen werde, sondern, daß hier im Glauben an Christus der Anfang der Vollkommenheit erfahren werden müsse. Das soll Peter von Salis lebendig erkannt haben, und von da an war Jesus sein Versöhner, sein einziger Trost. Er starb mit voller geistiger Klarheit, auf die Ewigkeit gerichtet, ohne jede Furcht, mit Freudigkeit. „O mein Erlöser, bald, bald“ und „Es rückt!“ waren seine letzten Worte. Diesem Lichtbild stehen dann in Kind's Briefwechsel mit den Baslern auch andere Bilder schwächlicher und unaufrichtiger Frömmigkeit gegenüber. Ein anderes Glied derselben Familie von Salis galt als der eifrigste Beter unter allen Christen und begehrte doch, obgleich er die bewährteste Christin zur Frau hatte, in allem Ernst und sogar mit päpstlicher Bewilligung, eine Katholikin als zweite Frau neben ihr zu halten³). Dann wieder erzählt er von dem gottseligen und höchst erbaulichen Sterben eines früheren Räubers und Ehebrechers auf der Richtstätte. Kind hatte ihn im Gefängnis besucht und als völlig Unwissenden in der Religion unterrichtet mit dem Erfolg, daß er durch die Leidensgeschichte Jesu sein Herz völlig einnahm, und der Delinquent mit vollem Frieden und eigentlicher Freude dem Augenblick seiner Erlösung entgegenging.⁴ Man weiß nicht, was man dazu sagen soll. Was für Gegensätze schloß diese Zeit in sich! Und immer als Haupttrumpf des alten Christentums seine Kraft, die Menschen, auch die Verworfensten, in Frieden sterben zu machen!

Wir nehmen damit Abschied von der Deutschen Gesellschaft. Niemand wird ihre Bedeutung überschätzen. Es sind höchst kleine und bescheidene Kreise an den

1) Ebenda, 26. Oktober 1795.

2) Auszüge, 1784, III.

3) Kind an DG, Januar 1788, 17. Februar 1789.

4) Ebenda, 21. April 1787.

verschiedenen Ecken der Schweiz, welche sich in ihr zusammenfanden und durch sie in den großen Strom einer deutschen, wenn nicht europäischen Erweckungsbewegung hereingezogen wurden. Die Hauptaufgabe war das Bewahren des Alten, ein allgemeiner Rettungsdienst bei einer ungeheuren Brandkatastrophe in der großen Christenheit. Auch neue Aufgaben hat sie in Angriff genommen: Diasporamission, Heidenmission. Aber ihre Zukunftskraft ist im ganzen gering; sie vermag der Jugend fast nichts zu sagen, sie ist zu sehr rückwärts, statt vorwärts orientiert. In diesen eng gezogenen Schranken hat sie freilich eine große Mission erfüllt. Sie gab vielen kleinen und einfachen Seelen einen Stoß zu einer ewigen Bewegung und hielt sie nachher bei einem festen, sichern Bibelglauben fest, der in ihr Leben tiefen innern Frieden und die Kraft sittlicher Bewahrung brachte. Und sie trug etwas vom Universalismus und vom Siegesglauben an das kommende Gottesreich in die Herzen ihrer Freunde, mitten in einer sonst so trostlosen, dem Verfall entgegeneilenden Welt. In der Aufklärungsbewegung drohte das Evangelium ganz in der Welt sich zu verflüchtigen; es wurde so flach und trivial, daß es keine Sauerteigkraft entfalten konnte. In der Deutschen Gesellschaft war es im kleinen Kreis eine große Kraft. Wenn heute unser Christentum nicht ganz in einer flachen und seichten monistischen Kulturreligion untergegangen ist, verdanken wir das zum Teil den Männern und Frauen dieser Bewegung, die aus ihrer alten Bibel etwas von der Absolutheit Gottes und der Ewigkeit erfaßten, mit dem sie auch gegen die Welt zu kämpfen und zu arbeiten vermochten.

3. Abschnitt.

Die Brüdergemeine am Ausgang des 18. Jahrhunderts.

Die eigenartige Frömmigkeit des Grafen v. Zinzendorf war in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst in scharfen Gegensatz zur herrschenden Orthodogie und zum Pietismus getreten. Sie war eine Sonderrichtung im Rahmen des alten Christentums, gerichtet gegen dessen beliebteste Formen. Bei der Orthodogie hatte Z i n z e n d o r f sich vor allem gegen die rationalen und moralistischen Elemente gewendet, er bekämpfte den Systems- und Gedankengott und die harte unevangelische Gesetzesforderung, die seinem Gnaden- und Sünderchristus den Weg vertrat. Ähnlich war ihm am Pietismus das Gesetzhiche und Selbstgemachte zuwider; er spürte an dem methodistischen Befehrungstreiben der Hallenser etwas, das ihm wie katholische Werkgerechtigkeit vorkam. Zur Aufklärung und ihren neuen Bestrebungen hatte er kein Verhältnis, er lebte durchaus nur in der christlichen und biblischen Welt. Aber nun war es eigentümlich, daß die Aufklärung vom alten Christentum gerade alle die Punkte übernahm, gegen welche Zinzendorfs Antipathie sich richtete: das Vernunftgemäße und Gedankliche, den Moralismus, die Gesetzhicheit. Gerade in jener Uebergangsform der vernünftigen Orthodogie, welche noch eine positive Haltung zum alten Dogma einnahm, traten die rationalen und sittlichen Elemente ganz in den Vordergrund, so stark, daß dann in der nächsten und übernächsten Generation sie allein übrig blieben und das Dogma langsam in der Versenkung verschwand.

Dadurch wurde der Gegensatz zu Zinzendorf der denkbar schärfste. Es war, als hätte der Graf es vorausgewußt, daß die Wendung, welche die orthodoxe Entwicklung im 18. Jahrhundert nahm, aus der Bibel hinaus und ins reine Vernunft- und Moralkristentum hineinführen sollte. Umgekehrt wurde aus seiner Reaktion gegen die Orthodogie infolge dieser Verschiebung auf der Gegenseite langsam die Reaktion gegen die Aufklärung.

Die Entwicklung seiner Sache in der Schweiz liefert dafür mehr als einen Beleg. Wir sahen, wie Zinzendorf bei seinem Tod eine reiche Erbschaft in der Schweiz zurückließ, teils geschlossene Sozietäten, teils vereinzelte treue Anhänger, in der welschen Schweiz von Montmirail bis Genf, wie in der deutschen Schweiz von Basel bis nach St. Gallen und Graubünden.¹ Alle diese herrnhutischen Kreise waren lebendige Anhänger der Zinzendorfschen Frömmigkeit und Theologie. Sie hielten sich selbst für einfache Bibelschriften und gute Protestanten im Sinn der alten Bekenntnisse; allein sie lasen alle die Bibel mit Zinzendorfs Augen und verschoben auch den Akzent in den Bekenntnissen nach Zinzendorfs Art. Ihr Zentrum in der Bibel war Jesus, nur Jesus und zwar der leidende, der blutende Jesus am Kreuz, das Lamm. Der war der Gott und Schöpfer der Welt, der sich uns zulieb in Niedrigkeit, Elend und Schmach herabgelassen hatte, um für unsre Sünden zu büßen und das Lösegeld zu zahlen und uns aus seinen Wunden die einzige Kraft zum neuen Leben zu geben. Christ sein hieß darum nichts anderes als diesen Märtermann ansehen, sich ihm ganz zu eigen schenken und von seinem Geist sich ohne allen Eigenwillen unmittelbar leiten lassen. Man kann das sich nicht selber geben; man erlebt's, man fühlt's im Herzen; es ist ein Geschenk des heiligen Geistes, mit dem Frieden und Seligkeit in die Seele einzieht und alles Tun des Guten nicht mehr Pflicht, sondern seliges Dürfen wird. Wobei jeder einzelne doch immer im sündenhaften Wesen bleibt, sich nie etwas zutraut, immer als armer Sünder die Gnade empfängt, aber dennoch dabei selig, froh, Kind Gottes ist, und zwar jetzt schon, nicht erst im jenseitigen Leben. Diese einfachen Gedanken drückten die Brüder und Schwestern allerorts in der bildreichen und sinnlichen Sprache des Grafen aus, die allen anders Gesinnten so fremd, ja so verhaßt sein mußte, die aber einer Frömmigkeit des Herzens, des Gefühls und der Phantasie besser zusagte als die orthodoxe verständige Schulsprache. Sie sangen diese ihre Frömmigkeit in ihren Liedern, alten lutherischen Kernliedern wie Liedern des Pietismus und des Grafen selbst; sie beteten sie in ihren besonderen Liturgien, sie pflegten sie, wo ihrer zwei zusammenkamen; sie bildeten damit einen geschlossenen Kreis, eine Welt für sich, gleichgültig gegen die große Welt draußen, im seligen Besitz des Friedens der Kinder Gottes.

Es war keine Kampftheologie, aber sie führte doch allenthalben zu heftigen Kämpfen einfach durch ihr Dasein. Es war — sagen wir ehrlich — die alt-evangelische Position Luthers, ins Laienhafte, Sinnliche, Phantastische, wir können sagen: ins Sektenhafte verzerrt, aber auch so Luthers Frömmigkeit und theologia crucis, die jetzt im Zeitalter der vernünftigen Orthodogie und der heraufziehenden Aufklärung wie ein Märchen aus uralter Vergangenheit berührte. Dies Geschlecht um die Mitte

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 356—440.

des 18. Jahrhunderts und nachher wußte größtenteils gar nicht mehr, was die Reformatoren geglaubt hatten; das Alt-Evangelische war wie verschollen. Nun es plötzlich bei den Herrnhutern ans Tageslicht trat, erst noch in dieser Verkleidung, mit ihren Sonderlichkeiten und Abgeschmacktheiten, erkannte es kein Mensch; wie hätte man es erkennen können, ohne sich selbst das Urtheil zu sprechen! Aber es war ein drolliger Kampf, der nun eine Zeitlang entbrannte. Die Herrnhuter galten als die Neuerer, die Sektierer, die Heterodoxen, denen gegenüber die Orthodoxen für Bibel und Bekenntnis einstanden. Und in Wirklichkeit war doch diese ganze Orthodorie orthodox eben nur dem Namen nach und lag alle evangelische Position auf Seite der Herrnhuter. Es war der Gegensatz von Alt- und Neuprotestantismus, von evangelisch und aufklärerisch, der unter der Maske von Heterodorie und Orthodorie auftrat. Selten noch hat sich bei einem theologischen Kampf die Mehrheitspartei so sehr über ihre eigene Position getäuscht. Immerhin wird man den Gegnern der Herrnhuter gerecht, wenn man die reformierte Art im Unterschied von der lutherischen mit berücksichtigt. Die Herrnhuter vertraten einseitig den lutherischen Typus; ihre orthodoxen Gegner vertraten ihnen gegenüber mehr die altreformierte Position, die von jeher geselliger und, wenn man will, auch vernünftiger, ohne Luthers Paradoxien gewesen war. Mit den Herrnhutern kommt das extreme reine Luthertum zu uns in die Schweiz herüber, da wir eben im Begriff waren, in der reformierten Tradition die rationalen und moralistischen Elemente einseitig in der Richtung des Vernunftchristentums auszubilden.

Entsprechend der Zersplitterung der Schweiz wurde der Kampf in einer Reihe gänzlich zusammenhangsloser kantonaler Scharmügel ausgefochten, in Graubünden, Schaffhausen, Zürich, Basel, Bern und Genf. Aber es ist doch ein gemeinsamer Kampf gewesen, und man kann ihn nur im Zusammenhang richtig würdigen. Seine Bedeutung ist kurz die, daß an dieser prononciert evangelischen Richtung der Herrnhuter die gegnerische Orthodorie den Anlaß zu gründlicherer Häutung im Sinn der Zeitströmung nahm. Man sah hier einmal in größter Deutlichkeit, was man selbst nicht wollte, und ließ sich dadurch bestärken, den modernen Tendenzen freien Lauf zu geben. Die Herrnhuter trieben durch ihr Extrem die Orthodoxen allenthalben bewußter, entschlossener in den Rationalismus und Moralismus hinein.

Nirgends wurde mit solcher Leidenschaft gekämpft wie in Graubünden, weil nirgends das Herrnhutertum sich so tief einnisten konnte. Man erinnere sich nochmals an den gewaltigen Anhang unter Pfarrern und Laien, den der Graf noch zu seinen Lebzeiten in Graubünden gefunden hatte. Zwischen 20 und 30 Pfarrern standen fest auf seiner Seite, unter den Vornehmen des Landes Angehörige der Sprecher, der Planta, der Salis. Bereits war aber auch der Kampf gegen und um sie entbrannt. Gemeinden hatten ihren herrnhutischen Pfarrer verjagt und sich den Besuch der deutschen Emissäre verboten; die rätische Synode, die Evangelische Session des Bundestages hatten sich mit der Frage der Duldung oder Ausweisung der fremden Herrnhuter befaßt und waren jeweilen unter sich selbst nicht einig gewesen. Zuletzt war, nachdem auch Zürich zum Frieden gemahnt hatte, eine Entspannung der Gemüther eingetreten, ohne daß ein prinzipieller Beschluß von bindender Kraft nach

der einen oder nach der anderen Seite gefaßt worden wäre. Genug, daß die Parteien einander Ruhe ließen.

Den Herrnhutern bekam diese Ruhepause nicht in jeder Hinsicht zum besten: sie fielen in falsche Sicherheit.¹ Ungenierter als je zuvor reisten die deutschen Sendboten im ganzen Land herum, selbst ins Bergell begleiteten sie Joh. S r i z z o n i zu den Erweckten seiner alten Gemeinde, wo der Haß gegen sie zuerst ausgebrochen war. Dazu gingen sie jetzt von der Verteidigung zum Angriff über; sie erklärten sich für die allein wahren Christen, die orthodoxe Richtung für abgefallene Irrlehrer. Zu den eben erst gewonnenen, noch im Feuer der ersten Liebe stehenden Herrnhuter Pfarrern gehörte der junge Christian Ziegerer, Pfarrer in Grüşch, der in Neuwied gewesen war und die Wahrheit der Rechtfertigungslehre gefühlsmäßig an seinem Herzen erlebt hatte. Der kam auf den Einfall, der 1768 bevorstehenden Synode in Saffien eine fanatische Schrift zu widmen, betitelt: „Theologische Bedenken zur Beantwortung der Frage, woher es komme, daß unsre sog. Christenheit, die eine reine geschmückte Braut des Lammes sein sollte, in Lehr und Leben so gar verderbt sei.“²

In dieser Schrift wollte er im Ernst alles religiöse und sittliche Verderben in Graubünden davon ableiten, daß nicht seine, d. h. die Zinzendorfische Auffassung des Evangeliums allerorts gepredigt werde. In höchst paradoxer Weise erneuerte er hier den alten Gegensatz von Gesetz und Evangelium, verwarf die Gesetz- und Moralpredigt als Begünstigung des Naturalismus und Atheismus und forderte, daß man Gott einzig als die Liebe predige, die in der Krippe und am Kreuz erschienen ist. Christus predigen als den einzigen Gott der Sünder und ihr einziges Heil, das sei die Aufgabe des evangelischen Pfarrers. „Einem begnadigten Sünder ist es genug, in der aufgespalteten Seite seines Mittlers das Herz des Vaters zu sehen, das in Erbarmung bricht, die brausenden Eingeweide seiner Liebe.“ Den ganzen Inhalt der christlichen Verkündigung, die Predigt von der Buße, vom Glauben, von der Wiedergeburt reduzierte er auf dies eine Hauptstück: Predigt von Christus am Kreuz, mit Berufung auf den Berner Synodus, des Lieblingsebekenntnis Zinzendorfs, das in der Tat durch seinen christozentrischen Charakter sich auszeichnet.³

Man spürt dieser Schrift Ziegerers an, daß er selbst den Herrnhutianismus erfaßt hat, er lebt darin; aber ihn seinen sämtlichen bündnerischen Kollegen aufdrängen zu wollen, war in der Tat unbescheiden und mußte nur einen neuen Kampf heraufbeschwören. Ziegerer wurde von seiner eigenen Gemeinde Grüşch entlassen; auf der Synode zu Saffien aber erlangte er wenigstens einen halben Sieg. In dies abgelegenste Tal Graubündens strömten zur Synode, wie es scheint, auf Verabredung möglichst viel herrnhutische Pfarrer zusammen, während von der Gegenpartei eine

1) Quellen für das Folgende: die Synodalprotokolle im Kirchenarchiv zu Chur, die Evangelischen Standesprotokolle des Staatsarchivs Chur, die Berichte der Herrnhuter Siewike und Anton Stähli für die 2. Hälfte der 60er und die 1. Hälfte der 70er Jahre, Klave (seit 1777), Dietrich (seit 1783); ein großer Teil dieses Materials ist bereits bearbeitet von Munz, Die Brüdergemeinde in Graubünden (Kirchenfreund 1886).

2) Vgl. Simler, Bd. 195, wo überhaupt eine reiche Dokumentensammlung aus diesem Kampf zu finden ist, die R. a Porta nach Zürich sandte (3B3).

3) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 444.

geringe Anzahl erschien.¹ Es gelang Pfarrer Ziegerer, in längerem Redegesecht allen seinen Sätzen einen orthodoxen Sinn zu geben und sie durch seine Auslegung als unschuldig auszuweisen. Dekan Joh. Caprez von Ilanz bewog die Synode, im Protokoll die Uebereinstimmung der Ziegererschen Schrift mit der Bibel zu bezeugen. Darauf großer, allgemeiner Siegesjubel im herrnhutischen Lager, obschon es eigentlich ein Sieg ihrer Macht, nicht ihrer Sache gewesen war. Es haftete seitdem der herrnhutischen Sache in Graubünden ein starker Parteigeschmack an.

Der Rückschlag ließ nicht auf sich warten. Eben jetzt trat im Engadin der eigentliche Hauptgegner des Zinzendorfanismus zum erstenmal hervor, Joh. Pernis, Pfarrer von Samaden und Vizedekan des Gotteshausbundes, der unmittelbare Nachbar des Herrnhuters Joh. Frizzoni in Celerina. Er war ein Zelot größter Sorte, dem kein Kampfmittel zu gemein war und der eine Meisterschaft darin besaß, die schwachen Seiten der Herrnhuter herauszugreifen und sie vor dem Volk bloßzustellen. Es war sein Erfolg, daß Frizzoni in Celerina selbst auf Widerstand stieß, Luzi Bansi von Camogast verjagt wurde.² Auf der Synode von Fürstenu, 1769, errang die Partei von Pernis einen vollen Sieg über die Herrnhuter. Das günstige Urtheil der Saffier Synode über Ziegerer wurde aufgehoben und durch den entgegengesetzten Bescheid ersetzt, es sei, — mit Ausnahme der einen These von Christus als der einzigen Ursache unsres Heils —, alles in Ziegerers Schrift fanatisch aus dem Irrtum Zinzendorfs gekommen, der Bibel, der Konfession und der gesunden Vernunft entgegengesetzt. Künftig dürfe von den Brüdern kein neues Buch ohne Zensur der Synode gedruckt werden. Weiter zu gehen wagten auch die Orthodoxen damals noch nicht; sie taten eigentlich nicht mehr, als daß sie Ziegerers Angriff auf die rätische Geistlichkeit mit aller Schärfe auf ihn zurückschlagen ließen.

Ein paar Jahre ruhte der Streit auf den Synoden; der fortdauernde Beitritt vornehmer Herren zu der herrnhutischen Partei, besonders aus der im ganzen Lande

1) So nach Rosius a Porta, dem unparteiischen Berichterstatter. Nunz gibt der herrnhutischen Partei Recht, verrät aber gar keine Einsicht in das Parteitreiben auf dieser Seite.

2) Hauptquelle für die lokalen Händel im Oberengadin sind ein Bruchstück von Aufzeichnungen Luzi Pols und Briefe Pfarrer Frizzonis an Anton Stähli. Zuerst wurde der Ausbruch einer Geisteskrankheit in Celerina von der Gegenpartei Frizzoni und seinen Irrlehren aufgebürdet; dann wurde bei Anlaß eines Besuchs Frizzonis mit seinem Herrnhuterfreund Anton Stähli zu Bondo in Bergell ein altes obrigkeitliches Edikt gegen sie als Banditen hervorgezogen und im Oberengadin verbreitet. Auf dem Kolloquium des Oberengadins vom Anfang September 1768 präsentierten die orthodoxen Gegner diese Bannisierungsurkunde, verlangten von Frizzoni, daß er sich von dem Schimpf reinige und setzten einen Beschluß in diesem Sinn trotz des Protestes Frizzonis und der beiden Bansi durch. Zwar gelang es Frizzoni und seinen Freunden, von seiner Gemeinde Celerina ein günstiges Attestat über seine Lehre und sein Leben auszuwirken und auch der Pötestat in Bergell annullierte jene verleumderische Urkunde; mehr noch, die Obrigkeit des Oberengadins, die gerade in Samaden versammelt war, stellte eine von den Kanzeln zu verlesende Erklärung auf, welche das Verfahren der Gegenpartei entschieden ins Unrecht setzte. Allein diese Niederlage der Orthodoxen wurde in Bälde wieder ausgeglichen; mit Hilfe des Pöbels von Samaden setzten sie es durch, daß der Gemeinde Celerina wegen rechtswidrigen Vorgehens eine Geldbuße auferlegt wurde, die Frizzoni persönlich bezahlen mußte. Gleichzeitig gelang es ihnen, die Gemeinde der Camogast gegen ihren Pfarrer Luzi Bansi so zu verhetzen, daß dieser, trotz der besten Zeugnisse seiner Behörden seine Entlassung nehmen mußte, nachdem er 18 Jahre lang dieser Gemeinde gedient hatte.

mächtigen Familie von Salis, erweckte bei den Herrnhutern die Hoffnung, es werde mit der Zeit der Widerstand gegen sie unter Pfarrern und Volk erlahmen. Bloß im Oberengadin dauerte der Druck beständig fort, so daß sogar der schweizerische Herrnhuter Anton Stähli es während einiger Jahre nicht mehr wagte, die Freunde um Celerina zu besuchen. Im Oberengadin ging denn auch 1772 ein neuer wuchtiger Angriff der Orthodoxen los. Man muß es dem Vizedean Pernis in Samaden lassen, daß er das Menschenmögliche an Gefühlsroheit leistete, als er in diesem Jahr eine Leichenrede in Gegenwart einer Anzahl Nachbarnpfarrer zu einer fanatischen Streitrede gegen die Pietisten benützte und keine auch noch so gemeine und unwahre Beschuldigung gegen sie zurücksieht.¹

Ein großer Teil dieser Predigt diente einem ausführlichen Beweis, daß die Herrnhuter einen von der Schrift und der Vernunft verworfenen Heiland predigten; andere Partien waren mit der Wiedergabe von Schauergeschichten aus herrnhutischen Konventikeln ausgefüllt. Den Schluß bildete der fromme Seufzer: „Gott möge verleihen, daß von den Kanzeln verschwinde der absurde Heiland der Pietisten, der Rival seines Sohnes, er möge zeigen, daß die affektierte Frömmigkeit der Pietisten von ihm bereits verflucht worden sei in den Pharisäern, auf daß die Profanation der Kanzeln aufhöre zum Ruhm seines Namens.“

Einen schlimmeren Mißbrauch der Kanzel, erst noch bei einer Leichenpredigt, kennt die Geschichte kaum. Und der Mann war stolz auf diese Predigt; er brannte darnach, sie im Druck bekannt zu machen.

Es kam auf der Synode zu Malans 1773 zu einem Kampf zwischen den gemäßigten Synodalen und dem Unflat von Samaden, bei dem dieser den kürzern zog. Die Synode erteilte Pernis für seine Predigt, die nach dem Urteil der Prüfungskommission nicht bloß die Seile, sondern die Rute verdiente, einen scharfen Verweis und wollte ihm den Druck seines Nachwerks verbieten. Als der Samadener sich über ungerechte Behandlung beschwerte, ließ sich die Synode bewegen, seiner Lehre das Zeugnis der Orthodoxie zu geben; seine Urteile über die Herrnhuter aber nannte sie standalös und gestattete den Druck der Predigt bloß mit Hinzufügung des Synodalverweises. Aber nun begann die orthodoxe Partei erst recht die Volksleidenschaft gegen die Herrnhuter zu erhitzen. In Davos, der Pfarrei des stramm orthodoxen Antistes Joh. Leonhard, kam es zu Aufstand und Rebellion aus Anlaß eines Büchleins „Einfältiges Herzensbekenntnis“, das von herrnhutischer Seite in dieser Gegend verbreitet wurde.² Die Zeit zu einer entscheidenden Aktion schien gekommen. Auf der Synode von Thufis, 1774, rückten die Orthodoxen mit dem Postulat heraus: alle Synodalen und besonders alle aufzunehmenden Kandidaten schwören durch Handgelübde der Zinzendorf'schen Sekte ab und versprechen, mit den herrnhutischen Emissären keinen Umgang mehr zu haben, noch ihre Schriften zu lesen. Damit drangen sie zwar nicht durch; nicht nur die herrnhutischen Pfarrer, auch die weltlichen Assessoren wollten von solcher Neuerung nichts wissen. In ihrer Wut setzten die Pfarrer der antiherrnhutischen Partei, 52 an Zahl, ein Memorial zu Händen der Evangelischen Session des Bundestages auf, worin sie gegen die Assessoren und die

1) Vgl. Munz a. a. O. die Predigt italienisch im Simlerschen Band 195.

2) Vgl. die Eingabe der orthodoxen Partei an die Evang. Session 1774, Evang. Standesprotokolle (StArch).

Herrnhuter die schwersten Anklagen vorbrachten. Auch die Herrnhuter sammelten darauf Unterschriften für ein Gegenmemorial, das sie aber aus Klugheit doch nicht einreichten, obschon es 50 Unterschriften trug. Es war in der That das Beste, man ließ diesmal die Politiker selber zum Frieden sehen. Die Evangelische Session ernannte einen Ausschuß von 6 Herren, je zwei aus jedem Bund, zur Untersuchung der Sache und zur Ausarbeitung einer Verfügung, die Frieden und Eintracht im Land wieder herstellen sollte. Unter andrem gehörten diesem Ausschuß an: Landrichter Capaul, „ein lieber Mann“, Bundslandammann Endertlin und Bundslandammann Brosi im Zehngerichtenbund, „zwei gute Männer, die nicht tot sind“ (nach Herrnhuter Urteil). Das erste, was der Ausschuß sich leistete, war die Veranstaltung einer Disputation beider Parteien vor Vertretern der Staatsbehörden zu Chur im Jahr 1775.

Wunderliche Menschen, die im 18. Jahrhundert noch glauben konnten, auf dem Weg einer Disputation auch nur einen Schritt weiter zu kommen! Es stritten auf 5 Sitzungen von herrnhutischer Seite Defan Joh. Caprez von Ilanz, Defan Ant. Janugg von Seewis und Pfarrer Jaf. Valentin von Jenins, von orthodoxer Seite Pfarrer Andr. Anosi von Thusis, Vizedekan Pernis von Samaden und Antistes Joh. Leonhard von Davos, während Antistes und Defan Christ. Greß von Chur für Wahrheit und Frieden als Mittler sorgen sollte. Jeder der drei Bünde war durch zwei Abgeordnete vertreten.

Von orthodoxer Seite liegt uns eine Standrede des Antistes Leonhard und ein ausführlicher, aber höchst parteiischer Bericht von Pernis vor, dem die Herrnhuter eine Gegenschrift, verfaßt von ihren drei Vertretern, gegenüberstellten.¹ Die Orthodoxen waren im allgemeinen die Angreifer; Pfarrer Anosi ergözte die Zuhörer mit einem Haufen gotteslästerlicher und grundfalscher Sätze, aus allen Schriften Zinzendorfs zusammengelesen; Vizedekan Pernis bewies gleichfalls mit einem Haufen von Zitaten, daß die Herrnhuter eine neue Art chaldäischer Zauberer seien. Antistes Leonhard als dritter verstärkte mit seiner Rede den Nachweis, daß der Graf ein Antichrist gewesen sei. Für all das wollte man die graubündnerischen Herrnhuter behaften. War Zinzendorf als Keger aus seinen Schriften überführt, so war damit das Urteil auch über alle seine Anhänger in Graubünden gefällt. Die eigne Position der Orthodoxen war vor allem die durch die Vernunft erklärte Bibel, die saubere Unterscheidung der Gottheit Jesu von seiner Menschheit, die moralische Auffassung der Wiedergeburt im Gegensatz zum Wunderglauben, die Ablehnung aller Mystik des Blutes Christi und der unmittelbaren Gnadenwirkung des Geistes. Zweifellos leuchtete der orthodoxe Glaube dem gesunden Menschenverstand unendlich mehr ein; er war wirklich sehr vernünftig, sehr moralisch, sehr biblisch, wenn auch dem Evangelium das Herz entzogen war — und das ganze Schwergewicht auf den vernünftigen Begriffen und gesetzlichen Sorderungen ruhte. Die Position der Herrnhuter war vor einem Laienpublikum viel schwieriger zu verteidigen; ihre Taktik glied denn auch einem Rückzugsgefecht. Für die herrnhutischen Absonderlichkeiten wagten auch sie vor diesem Forum nicht einzustehen; sie zogen sich geradewegs auf Schrift und Konfession zurück, lehnten selber ab, was diesen heiligen Instanzen zuwiderlaufe, und bekannten aufs wärmste ihren Glauben an die in Bibel und Konfession bezeugten Wahrheiten. Das Glaubensbekenntnis, das sie selbst in einer der Sitzungen eingaben², bringt in der That die herrnhutische Lehre in orthodoxer, sehr gemäßigter Form und hütet sich vor allen groben Einseitigkeiten und Paradoxien.

1) Anzeige der im Pernis'schen Bericht von der 1775 vom 29. Jan. bis 3. Febr. in Chur gehaltenen Standes-Kommission verfälschten historischen Umstände 1778.

2) Abgedruckt bei Munz a. a. O

Ein objektives Urteil wird zugeben müssen, daß die Herrnhuter den Kampf auf dieser Disputation unendlich anständiger führten als ihre Gegner, daß sie aber, um nicht gänzlich zu unterliegen, der Orthodoxie weit entgegenkamen und für ihre Eigenart nur undeutlich eintraten, mit einem Wort, daß sie eine gewisse Politik befolgten.¹

Diese herrnhutische Politik hat denn auch Erfolg, freilich eben einen politischen Erfolg gehabt. Die Vertreter der evangelischen Session müssen den Eindruck bekommen haben, daß diese herrnhutischen Pfarrer eigentlich harmlose Gesellen seien, und daß es nicht angehe, ihnen gegenüber mit einer Verschärfung des Synodaleides aufzurücken. Dies ist der entscheidende Punkt in dem „Parere“, das die evangelische Session nach der Disputation den Gemeinden zur Abstimmung vorlegte.²

Die Kandidaten, heißt es da, sollen zu keinen neuen Verbindlichkeiten angehalten werden, es bleibt beim Eid auf Wort Gottes und Helvetische Konfession. Und der Synode wird ausdrücklich verboten, neue Gesetze zu machen und etwas wider die Dekrete der evangelischen Session zu erkennen. Betreff des Verhaltens gegenüber den fremden Emissären wird Zulassung oder Verbot den Einzelgemeinden anheimgestellt. Die Lektüre jeglicher Bücher soll den Bündern, Pfarrern und Laien, frei stehen. All das war gegen die Wünsche der orthodoxen Partei aufgesetzt und konnte von den Herrnhutern als Erfolg verzeichnet werden. Aber es fehlte auch nicht die Kehrseite. Die Geistlichen, sagt Artikel 1, sollen in keine besondere Verbindung mit Gliedern anderer Kirchen und Religionsparteien treten; sie sollen keine Bücher mit anstößigen und unerbaulichen Redensarten austreuen; sie sollen endlich in ihren Predigten den ganzen Rat Gottes (ein Schlagwort der Orthodoxen) vortragen und sich aller mystischen, zweideutigen, undeutlichen, anstößigen und nicht der Bibel gemäßen Redensarten enthalten. Lauter Forderungen, die an die Adresse der Herrnhuter allein gerichtet sind.

So war dies Parere seitens der evangelischen Session als ein Friedensversuch gemeint, der die Parteien auf gemeinsamer Grundlage verbinden wollte.

Der Abstimmung der Gemeinden über das Parere ging eine fieberhafte Agitation von beiden Parteien voraus. Flugschriften gegen und dafür wurden verbreitet, auch der Versuch gemacht, orthodoxe Führer der Schweiz in den Streit einzuziehen. Eigentlich hatte der literarische Kampf schon ein paar Jahre zuvor begonnen, damals als die Herrnhuter bei Otto in Thur einen ältern Traktat vom Jahr 1758, eben jenes „Einfältige Herzensbekenntnis von der seligen Betrachtung des erwürgten Lammes und seiner Leidens- und Todsgehalt“ neu drucken und verbreiten ließen, das in Davos jene Händel erzeugte. Es war ein Traktat, der das ganze Christentum in die genaue und ununterbrochene Kontemplation der verdienstlichen Marter Gottes verlegte und durch die Sülle seiner Extravaganzen die Gegner reizen und ihnen förmlich die Waffen in die Hand drücken mußte. Jetzt als der Kampf von der Synode aus ins Volk getragen wurde, ließ die antiherrnhutische Partei in Basel die „Nöti ge Erinnerung wegen herrnhutisch gesinnter Prediger“ drucken und in Graubünden kolportieren, auch dies ein Neudruck einer ältern antiherrnhutischen Schrift von Frommann aus dem Journal für Prediger. Hier wurde der herrnhutischen Predigtweise der schwere Vorwurf gemacht, sie befördere Unwissenheit und Unglauben und veran-

1) Dieser Gesichtspunkt scheint Munz ganz entgangen zu sein.

2) Der Wortlaut des „Parere“ bei Munz, p. 319 f., evangelische Standesprotokolle 1772—1779, p. 209.

lasse fleischliche Sicherheit, Mangel der Tugend und Rechtschaffenheit unter den Christen, d. h. kurz und gut, die Herrnhuter trügen am intellektuellen und sittlichen Verfall der Christenheit vorzüglich Schuld. Dagegen schrieb dann wieder ohne Namen Defan Janugg in Seewis eine „Apologetische Antwort auf die nöthige Erinnerung“, worin er zu beweisen suchte, daß gerade die Herrnhuter die rechten gelehrten Bibeldriften und die ernsthaften und rechtschaffenen Heiligen seien, eben aus der Kraft des Glaubens und der Jesusliebe heraus. Janugg soll mit dieser Entgegnung manche frühere Feinde der Herrnhuter umgestimmt haben, auch außerhalb Graubündens; denn alle diese Schriften für und wider wurden sofort nach Basel, Bern, Zürich versandt, um von den Spitzen der dortigen Geistlichkeit Zeugnisse zu bekommen, die man im Kampf verwerten konnte. Zufällig sind wir über den Verkehr zwischen Graubünden und Bern einigermaßen unterrichtet. Das „Einfältige Herzensbekenntnis“, die „Nöthige Erinnerung“, die „Apologetische Antwort“, auch der Text des „Parere“ wanderten nach Bern zu den Professoren Stappfer und Kocher, sogar zu dem alten Albrecht Haller; von beiden Seiten wurde versucht, Stimmung zu machen; das Ergebnis fiel aber zugunsten der Herrnhuter aus. Der Versuch, die Berner Orthodorie gegen Herrnhut mobil zu machen, war gescheitert.

Als nun das „Parere“ zur Abstimmung in den Gemeinden gelangte, nahmen 27 Gemeinden es an, während 18 verwarfen und 4 aparte Meinungen äußerten. Unter den verwerfenden Gemeinden war Chur, wo die antiherrnhutische Partei alsbald zum Angriff auf Pfarrer Dan. Bilger, den erklärten Herrnhuterfreund, überging und in einem Memorial der Bürger an den Rat von ihm die Abschwörung der herrnhutischen Irrtümer verlangte, ansonst die Unterzeichneten kein Kind mehr in seinen Unterricht geben würden. Je empfindlicher das Gesamtergebnis der Abstimmung für diese Partei war, desto ingrimmiger tobten und schnaubten sie da, wo sie die Mehrheit auf ihrer Seite hatten. Pfarrer Anossi soll es förmlich auf Rebellion abgesehen haben; von Unterwerfung war keine Rede. Es kam dazu, daß selbst, wenn man sich auf den Boden des „Parere“ stellte, nicht ganz so leicht zu sagen war, wem es eigentlich recht gab. Es begann nun ein wunderlicher Kampf um den Sinn und die Auslegung des neuen, von den Gemeinden approbierten Beschlusses.¹ Auf der Synode zu Chur 1775 beehrte die orthodoxe Partei von neuem ein Versprechen aller Synodalen, mit keiner andern Sekte und speziell mit der Zinzendorf'schen Brüdergemeinde in keiner besonderen Gemeinschaft zu stehen. Als die Mehrheit der Synode ihrem Begehren keine Folge leistete, sondern beim „Parere“ bleiben wollte, trennte sich die orthodoxe Minderheit und hielt ihre Sonderversammlung auf der Schneiderzunft. Zum erstenmal war das Schisma perfekt geworden. Das war die Antwort der Trozköpfe auf den Friedensversuch der Regierung. Nun große Verlegenheit! Die Vermittler begannen ihre Politik. Es galt, dem „Parere“ eine Auslegung zu geben, welche die Orthodoxen ganz oder halbwegs befriedigte, ohne doch den Herrnhutern einen Zwang anzutun. Wahrlich ein Kunstwerk, wenn es gelingen sollte! Zuerst gaben die Assessoren als Ausleger der Willens-

1) Die folgende Phase des Streits ist bei Munz nicht durchsichtig; ich referiere auf Grund der evangelischen Standesprotokolle von 1775 und 1776.

meinung der Evangelischen Session die Erklärung ab, unter den Sekten und Religionsparteien, mit denen die Bündner Pfarrer sich in keine Verbindung einlassen sollten, sei — stillschweigend — auch die herrnhutische gemeint. Dann ließ sich die Majorität der Synode auf Wunsch des Präsidenten Grest dazu bewegen, freiwillig zu geloben, nicht nur an der reinen Lehre der reformierten Religion, sondern „an keiner andern, auch nicht der herrnhutischen“ festzuhalten. Endlich wurde eine Formel angenommen des Inhalts, man wolle mit Berufung auf das Parere und dessen Auslegung durch die Assessoren: es seien auch die Herrnhuter gemeint, persönlich dem nachkommen und mit denselben sich in keine Verbindlichkeit oder Abhängigkeit einlassen, die der reformierten Lehre oder Kirchenverfassung nachteilig wäre. Daraufhin kehrte die orthodoxe Synodalminderheit zur Synode zurück. Sie hatte, wie es schien, ihr Ziel erreicht. Das Parere hatte durch die Auslegung der Assessoren und die neue Synodalformel den Sinn bekommen, der den Orthodoxen beliebte. Aber wie in aller Welt hatten die herrnhutischen Bündner Pfarrer, die doch die Mehrheit auf dieser Synode hatten, sich bewegen lassen, einer gegen sie gerichteten neuen Formel zuzustimmen? Das zeigt ein Blick auf den Schlußsatz dieser Formel. Sie sagten sich ganz einfach, daß ihre Verbindung mit den Herrnhutern der reformierten Lehre und Kirchenverfassung eben nicht nachteilig und folglich gerade auf Grund dieser Formel berechtigt sei. Es war ein politischer Schachzug, mit dem sie die Gegner täuschten und im stillen ihre bisherige Taktik legitimierten. Diese Herrnhuter waren den Versuchungen erlegen, die jede Parteipolitik mit sich bringt. Sie wollten von der Welt ungeschoren durchkommen, sie, die das Wort vom Kreuz ins Zentrum gerückt hatten! Politisch war schon ihr Rückzug von den Zinzendorfschen Lehren auf die Bibellehre gewesen, politisch vollends diese Zustimmung zu einem antiherrnhutischen Beschluß, der sie ihrer Meinung nach nicht treffen sollte. Daß ein guter Teil dieser Schuld auf die Intoleranz der orthodoxen Gegner fällt, entschuldigt diese frommen Politiker nicht.

Man begreift es, daß die evangelische Session den neuen Schritt der Synode von Thur alsbald mißbilligte, daß die Assessoren auf der nächsten Synode zu Sideris auf genauer Erfüllung des Parere von 1775 bestanden. Die Synode erklärte sich einverstanden und blieb doch bei ihrem geschickten Ausweg. Da haben zwei aufrichtige Pfarrer Paulus Kind und Barth. Graß bei der Evangelischen Session im August 1776 einen förmlichen Protest gegen die neue Synodalformel eingegeben. Sie sei unwahr und verlogen; sie sei gerade das Mittel, den Herrnhutismus als im Einklang mit Bibel und Konfession zu propagieren und ein öffentliches rühmliches Zeugnis für Herrnhut zu erzwingen.¹

Paulus Kind hatte schon vorher zu den Männern der Mitte gehört, denen der ganze Parteizank verhaßt war. Er stand persönlich der Position der Herrnhuter nicht so fern, hatte anfänglich eine gute Meinung von ihnen gehabt und stand fortwährend mit einzelnen von ihnen in freundschaftlichen Beziehungen. Aber die Art, wie manche aus dieser Partei die Sätze der Zinzendorfer erhoben, das Evangelium dagegen verstümmelten und seine Wahrheit einzig auf Blut und Wunden des Heilands einschränkten,

1) Evang. Standesprotokolle 1776.

wobei der Vater ganz in den Hintergrund rückte, der Glaube von der Buße getrennt wurde, die guten Werke als überflüssig verschrien wurden, stieß ihn ab. Vollends kränkte es ihn, wie man auf jener Seite neben Zinzendorf keinen andern Lehrer mehr gelten lassen wollte und aufrichtige Freunde der Wahrheit als Gesetzeslehrer verleumdete, um ihnen die Herzen der Zuhörer zu entziehen. Das, meinte er, könne ohne schweren Schaden für die Kirche nicht länger mehr ertragen werden. Mit dieser Erklärung rechtfertigte Kind in einem Brief an den Berner *Stapfer* seine Stellungnahme gegen die herrnhutische Partei.¹ Er war der korrekte Orthodoxe, dem alles Sektiererische verhaßt war. „Zinzendorf und seine Gemeinde lieben, muß bei den meisten Liebe Jesu heißen“, schreibt er aus dieser Zeit an *Lavater*.² Er macht zwar Ausnahmen unter ihnen, spricht von gut gesinnten Brüdern aus ihrer Partei. Aber die gerade dringen nicht durch. Die Mehrzahl ist nicht zufrieden mit der Toleranz und will herrschen. Bereits drängen sie den Orthodoxen ihr dunkles zweideutiges Bekenntnis auf.

Es scheint, daß der Protest Kinds und Graß' nicht ohne Erfolg war, zumal Antistes *Jo h. Leonhard* und Pfarrer *Nikl. Stupan* gleichzeitig eine scharfe unzweideutige Erklärung von der Evangelischen Session beehrten. Die Evangelische Session hob die Verbindlichkeit der neuen Formel auf, beharrte strikte bei dem Parere von 1775 und legte beiden Teilen Silentium auf. Das geschah im Juni 1777.

Wenn sich nur irgend jemand an dies Schweigegebot gehalten hätte! Die Jahre 1776—1778 bezeichnen wohl den Höhepunkt der literarischen Streitwut, besonders auf orthodoxer Seite. *Jakob Pernis* hatte inzwischen seine groteske Leichenpredigt italienisch publiziert unter dem Titel: „Darlegung des Unterschiedes des falschen Erlösers der Zinzendorferianer und des wahren Erlösers der Christen“, und hatte im Anhang zu dieser tollwütigen Kundgebung die schon erwähnte ganz und gar parteiische Erzählung von der Thurer Disputation beigelegt. Dagegen waren ungefähr gleichzeitig die drei Herrnhuterprediger *Caprez*, *Zanugg* und *Valentin* mit ihrer Berichtigung der Pernis'schen Erzählung aufgestanden, und hatte sich im Engadin selbst das Oberengadinische Kolloquium in einem Brief an *Pernis*, lateinisch und romanisch, unterzeichnet von *Bonomus*, verwahrt. Dieses zweite Schriftstück hat darum einen hohen Wert, weil sein Verfasser kein geringerer ist als der berühmte Reformationshistoriker Graubündens *Petrus Rosius a Porta*, derselbe *a Porta*, der 1769 seinem Freund *Simler* in Zürich, höchst objektiv und den Herrnhutern keineswegs besonders gewogen, über die frühern Phasen des Streits in seinem Vaterland berichtet hatte und der auch jetzt durch seine ganze Schreibart verriet, daß es ihm einzig um die Wahrheit sowie um die Würde und das Wohl seiner heimatischen Kirche zu tun war. Wenn dieser allem theologischen Gezänk von Herzen feindliche Mann des Maßes und der Besonnenheit diesmal aufs allerentschiedenste gegen den orthodoxen Streithahn und zugunsten der Herrnhuter Partei ergreift, können wir ungefähr ahnen, was für Sünden die orthodoxe Partei begangen haben muß und was für ein schändlicher Wicht an ihrer Spitze stand, gegen den gar nicht erst eine Sympathie für die Herrnhuter, sondern einfach der Anstand und die Selbstachtung sich zur Wehr setzen mußten. Freilich *Pernis* blieb seinen Gegnern die Antwort nicht schuldig und schlug in einer Reihe neuer Streitschriften in blinder

1) Brief Kinds an Stapfer 1775 (UArch.).

2) Pfarrer Kind an Lavater, 27. Jan. 1775 und besonders 27. Nov. 1775.

Wut auf sie los, unterstützt diesmal von einem Anonymus *A t h a n a s i o Biglioni*, der nicht nur romanisch, sondern am Ende noch deutsch seinen wahn-sinnigen Grimm über alles ergoß, was herrnhutisch dachte oder sich der Herrnhuter annahm.

Die Zinzendorfsche Lehre ist „die wahre Pest der Seelen, daher es höchst billig, daß wir uns noch sorgfältiger vor derselben hüten als vor der leiblichen Pest. Man soll seinen von oben bis unten impestrierten Missionären den Eingang versperren bei Straf des Galgens . . . Wer mich hierüber tadelt, ist ohne Ausnahm ein Kind der Finsternis. Zinzendorfs Lehre ist eine satanische Lehre. Si Herrnhutertum dixeris, omnia mala dixeris, d. h. wenn du einen andern grob schelten willst, so darfst du nur ihm ins Gesicht sagen: du bist ein Herrnhuter, maßen unter dem Wort Herrnhuter alles begriffen ist und verstanden wird, was man nur Uebles erdenken und sagen kann, z. B. du bist ein Lügner, ein Betrüger, ein Verführer, ein Lands- und Religionsverräter, ein Hurer, Ehebrecher, Knabenjäger oder Sodomit, ein Dieb, Mörder, Mordbrenner, Falschmünzer, Satansknecht, Teufelspeditor usw.¹ In diesem Stil kämpfte ein orthodoxer Graubündner im achten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.

Die Sachen waren nun durch den letzten Beschluß der Evangelischen Session genau da angelangt, wo man schon 1775 angekommen war, bei dem Parere, das den Herrnhutern ganz genehm war, den Orthodoxen dagegen aufs höchste mißfiel. Hatten diese sich 1775 nicht zufrieden gegeben, so liefen sie 1778 erst recht dagegen Sturm. Ihre Gegenbemühung war aussichtsreich, wenn es gelang, die Mehrheit auf der Synode oder in der Evangelischen Session umzuwerfen. Verharrten dagegen Synodalmehrheit und Evangelische Session bei ihren Beschlüssen, so durften die Herrnhuter von einem Sieg reden. Auf der Synode zu Sent im Unterengadin lief die orthodoxe Partei, mit einer Leidenschaftlichkeit, die alles Frühere übertraf, gegen die Synode Sturm. Es wiederholte sich das Schisma der Synode von Thur, mit nur viel häßlicheren Begleiterscheinungen.² Gleich am Anfang nach dem Gebet und vor den üblichen Wahlen stellte Dizedetan *Pernis* die Forderung auf, es müßten von der Synode die zinzendorfsche Sekte, Lehren, Bücher und der Umgang mit zinzendorfschen Emissären abgeschworen werden; Antistes *Leonhard* unterstützte ihn. Da der provisorische Vorsitzende, *Defan Zanugg*, auf dem ordnungsmäßigen Gang der Verhandlungen bestand, separierte sich die orthodoxe Partei, erst 22, dann 28, schließlich 30 Mann, so daß nur ihrer 40 in der Rumpfsynode zurückblieben, die den Historiker *Rosius a Porta* zu ihrem Präsidenten wählten. Allein diesmal blieb es nicht wie in Thur bei der Sezession. Die ausgetretene Partei wollte durchaus der Mehrheit ihr Verlangen aufzwingen; sie schrak vor gar keinem Mittel zurück, um durch den schlimmsten Terrorismus die Mehrheit zu sich herüberzuziehen. Die Gemeinde Sent wurde durch den Ortspfarrer gegen die Pietistenpartei aufgehetzt; sie ließ der Rumpfsynode androhen, daß sie ihren Versammlungen die Kirche verbieten werde. Die Sezessionisten selbst sandten eine Abordnung an die Mehrheit und verlangten die Annahme der von ihr aufgesetzten antiherrnhutischen Abschwörungsformel. Und es blieb nicht bei Drohungen. Als die Mehrheitspartei

1) Zitiert aus der deutschen Schrift *Athanasii Biglioni* von 1778 „Rechtfertigung wegen Ihme von unverständlich und übelgesinnten zugemessenen groben Vergehungen in seinen wider die herrnhutische Lehre und das Betragen ihrer Anhänger publizierten Schriften usw.“

2) Münz a. a. O. auf Grund des Synodalprotokolls.

eines Tages sich in der Kirche zur Verhandlung versammeln wollte, fand sie den gottesdienstlichen Raum schon von der Gegenpartei besetzt: an den Ehrenplätzen der Defane saßen die Führer der Orthodoxen. Alle Bitten und Proteste halfen nichts, es blieb der Mehrheit nichts anderes übrig, als die Kirche wieder zu räumen. Umsonst wandte sie sich an die weltlichen Assessoren mit der Bitte, Ordnung zu schaffen. Es war den Orthodoxen gelungen, den Assessor des Grauen Bundes *Allemann* zu sich herüberzuziehen; damit verloren die Vertreter der Landesregierung ihr Gewicht vor dem Volk, sie waren selbst nicht eins. Noch nicht genug, am nächsten Sonntag Abend rückte eine Horde von Bauern aus der Nachbarschaft heran, in der Mehrzahl Schulser, um die Pietisten zu verhindern, Synode zu halten; es gelang mit Mühe, die orthodoxen Kaufbolde durch gute Worte zum Abzug zu bewegen. Als dann die Gemeinde soweit nachgab, daß sie die Kirche für die Synodalverhandlungen wieder freigab, stellten sich sogleich zwei Vertreter der Orthodoxen ein, mit dem Begehren, es müsse das Volk zum Anhören der Verhandlungen in die Kirche hereingelassen werden. Als die Synode wohl oder übel sich fügte, benutzten die beiden Abgesandten den Anlaß, um vor dem anwesenden Volk aufs neue die Ablegung des Antiherrnhuter Eides zu verlangen, wobei sie sich in Schmähungen gegen die Herrnhuter ergingen. Wohl blieb die Synodalmehrheit fest und gab nicht nach; allein es konnten nun überhaupt keine rechten Synodalverhandlungen mehr in Gang gebracht werden, da auch jener Assessor des Grauen Bundes allen Sitzungen seine Teilnahme versagte. Das einzige Ergebnis war demnach, daß die Mehrheit der Synode den intoleranten Zumutungen der Orthodoxen beharrlich widerstand, um den Preis, daß ihre Verhandlungen gar nicht aufgenommen werden konnten.

Das Schlimmste war jedoch die Hineintragung des Zwiespalts in die weltliche Vertretung und damit in die politische Oberbehörde. Es liefen wirklich diesmal zwei Synodalberichte bei der Evangelischen Session ein, der eine von den beiden Assessoren des Gotteshaus- und des Zehngerichtenbundes im Sinn der Synodalmehrheit, der andre von Assessor *Allemann* vom Grauen Bund im Sinn der orthodoxen Sezessionspartei. Dieser meldete, daß er dies Jahr wirklich von der Wahrheit der Gerüchte über die herrnhutischen Emissäre in Graubünden und von der Heterodoxie der Zinzendorfschen Lehre überzeugt worden sei. Er warf der Mehrheit auch Sornfehlern vor, sprach von der lieblosen und parteiischen Denfungsart, von diktatorischen Ansprüchen der herrnhutisch Gesinnten, von ihren Drohungen gegen einzelne Glieder der Orthodoxie. Darauf gestützt, forderte er scharfe Maßnahmen gegen die herrnhutischen Geistlichen und Emissäre.¹ Es ist unmöglich, parteiischer zu referieren, die Sachen mehr auf den Kopf zu stellen, als es hier geschah. Der eine Name des *Rosius a Porta* als Synodalpräsidenten bürgt uns für den ordnungsgemäßen und sachlichen Gang der Verhandlungen seitens der Mehrheit. Assessor *Allemann* hatte sich einfach beschwären lassen, und das war angesichts der vielen schwachen Punkte der zinzendorfschen Lehre nicht schwer. Aber nun kam die Festigkeit der Evangelischen Session gegenüber den orthodoxen Zumutungen zum erstenmal ins Wanken, da Regierungsmitglieder selbst die Sache so verschieden beurteilten. Eine Deputation

1) Evangel. Landesprotokolle 1778.

wurde eingesetzt, Vorschläge zu machen. Noch siegte zunächst die ruhige Ueberlegung. Das Gutachten der Deputierten riet davon ab, eine neue Angelobungsformel einzuführen, wollte es hinsichtlich der Emissäre bei dem Parere von 1775 belassen, d. h. diesen Punkt den Einzelgemeinden anheimstellen, und empfahl nur die Abschaffung der Vizedefane, deren einer, unser Pernis, seine Autorität so schändlich mißbraucht hatte. Allein diesen vorsichtigen Erwägungen gegenüber drang diesmal Landammann R u d. v o n S a l i s durch, der das Parere von 1775 für ungenügend erklärte und auf Maßregeln gegen den einreißenden Herrnhutianismus bestand. Die Evangelische Session entschloß sich, ihren frühern Standpunkt aufzugeben. Sie schlug den Gemeinden neben der Abschaffung der Vizedefane einen neuen Kandidateneid vor mit dem ausdrücklichen Zusatz: man verspreche „keiner fremden Sekte, auch nicht der herrnhutischen, zugetan zu sein“, und entzog den Emissären die Duldung in Graubündens Gemeinden. Bei der Abstimmung der Gemeinden ergab sich eine beträchtliche Mehrheit für diesen antiherrnhutischen Entscheid; allerdings war die den Herrnhutern günstige Mehrheit 1775 bedeutend größer gewesen. Man bekommt durch die Vergleichung den Eindruck, daß, obschon von 1775 bis 1779 in einzelnen Gemeinden ganz ungeheuer gegen die Herrnhuter agitirt wurde, trotzdem nur ein Teil des evangelischen Bündnervolks für den orthodoxen Sanatismus zu haben war. Im Prättigau stimmten 1775 alle 14 Gemeinden im Sinn der Herrnhuter, 1778 bloß 6 antiherrnhutisch, während 5 Gemeinden das Parere bestätigen wollten und 3 überhaupt keine Stimme abgaben. Nur der Obere Bund hatte mit seinen Sympathien ganz geschwenkt; im Gotteshausbund war die Hälfte umgefallen. Die Abstimmung aber mag es auch erklären, daß sich in den folgenden Jahren nichts Wesentliches änderte. Wo die Herrnhuter in den Gemeinden festen Stand hatten, behielten sie ihn auch. Immerhin vertrieben in diesem Jahr drei Gemeinden ihren herrnhutischen Pfarrer; die deutschen Herrnhuter fanden es für gut, den Boden Graubündens für mehrere Jahre nicht mehr zu betreten, und die Hauptsache: einheimische herrnhutische Kandidaten blieben ausgeschlossen; das hieß aber: die Jugend sollte der Bewegung entrißen werden.

Es war eine für die Herrnhuter böse Schlappe, dieser evangelische Landesbeschluß vom Jahr 1778. Schuldblos daran waren sie nicht. Ihre Stellung war nicht immer ganz redlich gewesen. Auf dem nicht einwandfreien Weg der Gleichsetzung der herrnhutischen Spezialanschauungen mit der Bibel und der Kirchenlehre hatten sie tatsächlich die Herrschaft in der bündnerischen Kirche erstrebt. Sie waren zu sehr politisch vorgegangen; die Politik hatte sie verdorben. Man sieht das am besten daran, daß der ganze Kampf schließlich kaum noch um die Sache, die sie vertraten, um das brüderische Evangelium vom Heiland, ging, sondern um die Macht auf der Synode und im ganzen Lande. Indes die Orthodoxen konnten ihres Sieges auch nicht froh werden; ihr Auftreten hatte eine Menge Gemüther dem Christentum entfremdet; die junge Generation, die jetzt heranwuchs, wollte von keiner Partei mehr etwas wissen, weder von den orthodoxen Zeloten noch von den zinzendorfschen Schwärmern.¹ Und es war ja eine so unechte Orthodogie, deren wahre Götter Vernunft

1) Statuten der theol. Gesellschaft Chur 1770: An den theils ärgerlichen, theils lächerlichen Streitigkeiten der sog. Orthodoxen und Herrnhuter werden wir keinen Anteil nehmen,

und Gesetz neben — wenn nicht über — der Bibel waren, und die das alte Dogma mit großer Herzlosigkeit und ohne alles Gefühl mitschleppte. Der wirkliche Sieger in Graubünden sollte das junge aufklärerische Geschlecht werden, das allein die rationalen und moralischen Triebe der orthodoxen Richtung fortbildete und dem Dogma langsam gänzlich fremd wurde.

Die Herrnhuter mußten diese Entwicklung freilich ganz besonders empfindlich spüren, indem eine vorübergehende günstige Wendung ihnen hernach die bitterste Enttäuschung brachte. Der junge Jak. Valentin, Sohn des herrnhutischen Pfarrers in Jenins, hatte in Barby Herrnhuter Theologie studiert und meldete sich 1784 zur Aufnahme in die Synode. Der bekannte Kandidateneid mit der Formel gegen die Herrnhuter wurde auch ihm zum Gelöbniß vorgelegt. Er wollte ihn im allgemeinen schwören, hatte aber Bedenken gegen die antiherrnhutische Formel. Was der heiligen Schrift und Konfession zuwider sei, das wolle er gern abschwören; allein alles Gute und Schidliche ohne Unterschied zu verwerfen, mache er sich doch ein Gewissen; er bitte um Erläuterung. Da die Synode von Bondo auf sein Gewissensbedenken nicht einging, so trat Valentin von dem Examen zurück. Der Fall wurde der Evangelischen Session vorgelegt, sie beriet darüber und kam zum Schluß, man könnte am Ende jenen Zusatz „auch die herrnhutische Sekte“ fallen lassen, ohne daß der Eid von seinem Gewicht verlöre, um dem begabten und aufrechten Kandidaten den Weg in die Synode zu öffnen. Wieder mußte abgestimmt werden. Das eigentümliche bündnerische Abstimmungsverfahren, laut welchem die ausbleibenden Gemeindestimmen als Ja gezählt werden, ergab eine Mehrheit für diese Milderung des Kandidateneides, obschon in Wirklichkeit bloß im Zehngerichtenbund, also im Prättigau ein bedeutendes Mehr von Gemeinden dafür war, im Oberrn Bund dagegen die Ja und Nein sich die Wage hielten und im Gotteshausbund den 5 Ja 8 Nein gegenüberstanden.¹ Das Prättigau hatte mit seiner Herrnhuterfreundlichkeit die Gehässigkeit des vorigen Beschlusses gemildert. Aber nun die Enttäuschung: gerade dieser junge Valentin sollte den Herrnhutern verloren gehen. Er ließ sich trotz Barby von der Aufklärungsströmung hinreißen und „verlor die Konnexion mit dem Heiland“. Zusammen mit Joh. Bapt. Tschärner begründete er ein Erziehungsinstitut in Jenins im Sinn der damals modernen Pädagogik. Immerhin, es ist ein Ehrenzeichen für die bündnerische Kirche, daß der von ihrer evangelischen Landesregierung veranlaßte, engherzige Entscheid in der Herrnhutersache nur 6 Jahre lang seine Kraft behielt, und daß der erste mutige Protest eines Kandidaten ihn wieder umwarf.

Vergessen wir aber nicht, daß zu diesem Einlenken der Graubündner auch die Herrnhuter das Ihre beigetragen haben. 1778 erschien in Deutschland die Idea fidei fratrum, verfaßt von Bischof Spangenberg, dem anerkannten geistigen Führer nach Zinzendorfs Tod. Diese brüderliche Glaubenslehre trug die zinzendorfsche Lehre in solcher biblischen Schlichtheit und Nüchternheit vor, sie betonte so stark das gemeinsam Evangelische, sie bemühte sich so sehr eines einfachen evangelischen

weil wir sie der Würde des Predigamtes zuwider, der Ausbreitung der Wahrheit zur Gottseligkeit hinderlich und der tiefsten Verachtung würdig finden.“ (Asf. Ges. 3B3, vgl. Bd. II dieses Werkes p. 402 f.)

1) Evangel. Standesprotokolle.

Ausdrucks, daß ihr gegenüber eine Unzahl früherer Beschuldigungen mit einemmal verstummen mußten. Und dies Spangenberg'sche Werk beeilten sich die Herrnhüter auch in Graubünden bei Freund und Feind bekannt zu machen; es diente ihnen als wundervolle Apologie. Ein Mann von der Bedeutung des Paulus Kind las Spangenberg's Idea fidei fratrum und bekannte, er denke nun ganz anders über die Brüder; er fing an, auch die Gemeinnachrichten zu durchlesen und überzeugte sich, daß andere herrnhutische Lehrer ebenso schriftmäßig lehrten. Zu den orthodoxen Zeloten hatte er schon früher nicht gehört; jetzt ging er selbst ins Lager der Freunde über. Er empfing 1784 den Besuch des Bruders Dietrich, bezeugte ihm sein Vergnügen über Spangenberg's Buch und erkundigte sich persönlich nach Spangenberg und nach verschiedenen Brüdern. Und nicht nur das: als auf der Synode von 1785 immer noch einige Pfarrer sich der Annahme des Kandidaten Valentin widersetzen wollten, weil er in Barby studiert habe, trat Kind offen für den jungen Herrnhüter ein und rühmte dabei auch die Heidenmission der Brüder zur großen Freude der anwesenden Herrnhüter.¹ Zwei Jahre später durfte Bruder Dietrich bei Professor N e s e m a n n in Chur dieselbe Wirkung des Spangenberg'schen Buches konstatieren. Nesemann war von Haus aus Hallenser und gehörte in Graubünden zu den entschiedenen Gegnern der herrnhutischen Sache. Seitdem er die Idea fidei las, wurde er eines ganz andern überzeugt und glaubte von Herzen, daß die Brüder ein Volk Gottes seien, das der Herr in diesen betäubten Zeiten habe darstellen wollen als einen Damm gegen das einreißende Verderben, da man das Verdienst Christi und seinen Versöhnungstod zur Fabel zu machen suche. Er bezeugte dem Bruder Dietrich, daß er in der Hauptsache mit den Brüdern ganz verbunden sei; er habe und wolle keinen andern Grund der Seligkeit als Christus und sein Verdienst und er verbände sich mit ihm, darauf zu leben und zu sterben. Es ist schade, daß Dietrich in seinem Bericht den Professor Nesemann zu stark seine eigne Sprache reden läßt; aber mißverstanden wird er ihn nicht haben, obschon wir nach wie vor diesen Pädagogen nicht einfach für die Brüdersache behaften möchten.² So viel steht fest: der erbitterte Gegensatz von Orthodoxen und Herrnhütern in Graubünden fing an zu erblässen. Angesichts des neuen, viel schärferen Gegensatzes: altgläubig oder neologisch, mußten sich die Ernstern von beiden Seiten zusammenfinden. Und seitdem sind allerdings die Herrnhüter die eigentlichen Wächter des alten Christentums in Graubünden, und wer überhaupt von der Notwendigkeit des Kampfes gegen den Aufklärungsgeist durchdrungen war, konnte nur noch auf Seite der herrnhutischen Richtung Stellung nehmen.

Wenn man von Graubünden sich nach der übrigen reformierten Schweiz wendet, erstaunt man über die Harmlosigkeit der Geplänkel zwischen Herrnhütern und Orthodoxen. Sie fehlen aber nicht ganz und beweisen uns, daß es sich um einen allgemeinen Gegensatz handelte. Ja, man erkennt an ihnen den Gegensatz einer entschieden evangelischen Position zu einem Zwitter von Orthodogie und Aufklärungschristentum noch deutlicher als in Graubünden.

In Zürich standen sich in den 60er Jahren Pfarrer Hs. Kasp. Ulrich am Fraumünster und die jungen Zürcher aus der Schule Breitingers schroff gegen-

1) Bericht Dietrichs von 1784 und 1785.

2) Bericht Dietrichs von 1787.

über. Ulrich war ein Freund der herrnhutischen Sozietät; er predigte mit Vorliebe vom Blute Christi, von der Gerechtigkeit durch den Glauben, von der Wiedergeburt durch den heiligen Geist, gewährte aber zu seinem Entsetzen, daß den Jungen in Zürich, einem Lavater, Selig Heß, Johannes Tobler, diese Dinge ganz fremd waren, daß sie mit dieser Sprache gar nichts mehr anfangen konnten. „Die Expektanten bringen eine heidnische Sittenlehre und den reinen Sozinianismus auf die Kanzel; sie stellen das Blut Christi und den Glauben zurück und wollen nur von Werken und Tugend predigen.“ Da damals gerade der Vernet'sche Katechismus bei den jungen Zürchern beliebt war, stellte Pfarrer Ulrich scharfe Antithesen zwischen Vernet und dem Zürcher Katechismus auf und verdächtigte auch Vernet des Sozinianismus.¹ Das hatte zur Folge, daß die Jungen erst recht gegen die Pietistensprache und alles herrnhutische Wesen rabiat wurden. Sie fanden, wenn sie untereinander waren, keinen groben, ja lästerlichen Ausdruck gegen die Bluttheologie stark genug.² Schließlich verdichtete sich ihr Ingrimm zu dem neuen, ganz am Gegensatz gegen die Herrnhuter orientierten Predigtprogramm, das Selig Heß 1767 in seiner Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten vorlegte.

Er fällt gleich eingangs über die Herrnhuter her, deren Religionsbegriff weit gefährlicher und dem Evangelium mehr zuwiderlaufend genannt wird als die Lehre der verrufensten Sektierer. Von den Teufeln sagt Jakobus wenigstens: „sie glauben und zittern“; von den Herrnhutern gilt aber: „sie glauben, sündigen und lachen dazu“. Nach Zinzendorfs Lehre ist keinerlei Unterschied mehr zwischen Gut und Böse. Der Verfasser würde sich glücklich schätzen, wenn er dem Fortgang dieser Lehre einige Hindernisse in den Weg legen könnte. Am Schluß seiner Schrift stellt er Herrnhutianismus und Sozinianismus als zwei gleich gefährliche Extreme gegenüber, zwischen denen hindurch er und seine Freunde den gesunden Weg der Mitte gehen wollen.

Wir haben die eigne Position des Selig Heß schon dargestellt. Er geht von der Orthodorie aus, lehnt allen Sozinianismus streng ab, glaubt, den orthodoxen Glauben an die Erlösung durch Jesus Christus sogar allgemein voraussetzen zu dürfen. Von dieser Seite droht ihm keine Gefahr. Gefahr kann dem Christentum nur drohen von dem Ballast und Unrat, den manche Prediger ihm aufgeladen haben. Die beste Gegenwehr dagegen ist: Betonung des vernünftigen und moralischen Charakters des Christentums. „Nur nicht stehen bleiben bei Gnade und Glauben, nur nicht die Botschaft von Jesus einschränken auf seine Wunden und sein Blut! Man sei einmal vorsichtig mit der mißverständlichen Lösung: das Gesetz ist abgeschafft. Man gebe auch der menschlichen Tugend die Würde zurück, welche die Bibel selbst ihr beimißt, und kürze lieber die Lehre vom natürlichen Verderben etwas ab.“³

Hier begegnet uns ein reinlicher Gegensatz der beiden Richtungen. Im gleichen Maß als die Herrnhuter zum reformatorischen, schroffen Paulinismus zurückstreben, arbeitet sich diese Theologie der Jungen vorwärts zum Vernunft- und Moralkristentum. Die Herrnhuter werden Feinde der Moral und Philosophie; die jungen Zürcher entwickeln sich zu Moralisten und Philosophen. Eine Verständigung war damals ganz unmöglich. Man hörte in herrnhutischen schweizerischen Kreisen bis nach Montmirail hinüber nur mit Entsetzen von der furchtbaren Anklage gegen ihren Geist; die Namen Lavater und Selig Heß standen seitdem auf der schwarzen Liste.

1) Das Material im Simlerschen Band p. 194 3B3.

2) Dgl. Bd. I dieses Wertes, p. 541 f.

3) Dgl. Bd. I dieses Wertes, p. 541.

Aber 1772 kam die Kunde nach Montmirail, der eine der beiden Verfasser, Lavater, habe inzwischen eine Erweckung durchgemacht; er betone seit einem Jahr die Lehre Jesu und seiner Apostel mit einer außergewöhnlichen Kraft, besonders in der Passionszeit. Es sei ein Herold der Wahrheit in ihm aufgetreten, wenn er auch den Jüngern Jesu nicht nachfolge.¹ An dieser Wandlung Lavaters ist etwas Richtiges. So, wie er in den 60 er Jahren begann, hätte er auch vorwärts zum konsequenten Rationalismus schreiten können. Es setzte bei ihm eine mächtige Bewegung nach der umgekehrten Seite ein, die ihn später zu einem warmen Freund, niemals freilich zu einem Anhänger Zinzendorfs machen sollte.

Wenig später als in Zürich setzte in Schaffhausen ganz der gleiche Kampf zwischen den Richtungen ein. Das herrnhutische Häuflein in der Stadt bekam einen mächtigen Patron in Dekan und Antistes Joh. Heinr. Oschwald, der im Jahr 1766 durch die Lektüre der Grönländer Historie ein warmer Freund der Brüder wurde. Er hatte zuvor allerlei Strupel gegen das herrnhutische Wesen gehabt, die auch durch die Begegnung mit Johannes v. Wattenwil und Cranz nicht gehoben worden waren. Jetzt überwältigte ihn der Eindruck dieser Taten des kleinen Gottesvolks unter den Heiden also, daß er sich vor dem Heiland schämte und fortan glaubte, die Brüder seien des Heilands Volk. Und er war nicht der Mann, der aus seinen Ueberzeugungen Hehl machte; vielmehr verkündete er bei jeder Gelegenheit, auf seiner Kanzel am Sonntag wie auf der Synode vor versammelter Geistlichkeit sein herrnhutisches Evangelium von Jesus, dem Schöpfer- und Erlösergott, der für uns Mensch geworden ist und geblutet hat. Wir haben zwei Synodalreden Oschwalds aus den Jahren 1768 und 1769, also kurz nach dem Antritt seines Dekanats.² Da feiert er Jesus als den Jehova der Bibel, der als armes Menschenkind auf die Erde kam, um uns durch sein bittres Leiden und Sterben zu erlösen und der betrübten Macht Satans zu entreißen, und nannte als einzigen Weg zum Glauben und zum rechten Bibelverständnis die Arbeit des Heiligen Geistes an unsern Herzen, die sich kindlich ihm öffnen und von allen andern Kenntnissen nichts wissen wollen. All das ging direkt gegen die theologische Zeitströmung, welche mit der Vernunft und aller menschlichen Wissenschaft sich der Bibel bemeistern wollte, dann aber auch ganz andere Dinge darin fand, als Oschwald mit seinem Christus-Jehova. Eine Zeitlang ließ man den alten Herrn auf der Kanzel ruhig machen; aber im Lauf des Jahres 1771 drang der Unwille seiner Kollegen an die Öffentlichkeit; es kam zu Streitereien auf dem Konvent.³ Oschwald aber ging frisch auf den Kampf ein. Er publizierte 1771 bei Schweighäuser in Basel seinen „Commentariolus de Antichristo“, um den Nachweis zu bringen, daß unter dem Antichrist nach der Bibel nicht etwa der Papst oder irgendeine satanische Macht, sondern jeder Leugner der Gottheit Christi und des Versöhnungstodes zu verstehen sei, d. h. er richtete das Anathema direkt oder indirekt gegen seine orthodox-heterodoxen Kollegen in Schaffhausen. Die wunderliche Schrift dedizierte er drei Aerzten, darunter dem weltfrohen und toleranten Hans Kaspar Hirzel in Zürich, der sich höflich bedankt haben

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 542 f.

2) Nachlaß J. G. Müller, 444, Oschwaldiana (MinBSch.).

3) J. U. Oschwald, J. Hr. Oschwald 1767 p. 40.

wird.¹ Nun war der Krieg von beiden Seiten offen erklärt; Oschwald galt bei seinen Kollegen als geschmackloser Herrnhuter und sie bei ihm als Neologen und Antichristen, und das innerhalb einer Kirche und einer Stadt. Zwar schien die Synode von 1772 noch einmal eine Verständigung zu bringen; der Defan, der gerade bei friedlicher Stimmung war, kam seinen Kollegen freundlich entgegen; in Zürich und Basel gratulierten sich die Kirchenhäupter zum Schaffhauser Friedensschluß.² Allein kurz darauf benützte Oschwald eine dreiwöchige Kur, um abermals seinen Paradoxien freien Lauf zu lassen; er ließ drei Abhandlungen über „Die neueste mentliche Herablassung Gottes zum Sünder“ drucken und widmete sie der hochweisen Ratsversammlung, Häuptern und Gliedern des Standes Schaffhausen.

Es fehlt der gänzlich formlosen Schrift nicht an Geist und Kraft; aber es ist allerdings Herrnhutergeist, obschon nirgends Zinzendorf, sondern vielmehr Luther und Calvin und der Berner Synodus als Belege angeführt werden. Eine klare Position steht im Zentrum: der im Fleisch geoffenbarte Gott, das gräßliche Leiden Jesu am Kreuz als Höhepunkt der göttlichen Herablassung zur Versöhnung unsrer Sünden. Dort am Kreuz ist die Versöhnung geschehen, der Friede ein für allemal geschlossen. Die Versöhnung kostet seitdem uns selber gar nichts, nicht einen Schritt, nicht einen Geißelhieb, nicht einen Blutstropfen; es wird uns nichts vorgeschrieben, als daß wir uns versöhnen lassen und die Versöhnung annehmen, wobei freilich dies Annehmen stark gefühlvoll ausgemalt wird. Wer es gläubig annimmt, der hat die Versöhnung, ist begnadigt, erhält die Versicherung der Sündenvergebung, und aus dieser Versicherung fließt Lob und Dank und Preis und der sanft bewegende Trieb, ohne Aufhören gottselig zu sein und vor dem Angesicht des Herrn zu wandeln.

Das alles ist korrekt herrnhutisch, und noch mehr der scharfe polemische Teil, die Abwehr des Gesetzes und der geselligen Moral vom Christentum und von der christlichen Predigt, die fast respektlose Herabdrückung des „runzligen Moses“ unter das Evangelium. Und wie dem Gesetz, so ergehts bei Oschwald der Vernunft, diesem Feind Gottes und seiner wahren Erkenntnis. Das Evangelium von der wunderbaren, Mensch gewordenen und am Kreuz sich verblutenden Liebe tritt wie eine Botschaft aus anderer Welt den Mächten dieser Erde, Vernunft und Gesetz, entgegen und wirft sie zu Boden. Und das im Zeitalter der vernünftigen Orthodoxie und der philosophischen Moral!

Die orthodoxen Gegner blieben die Antwort nicht schuldig. Pfarrer J. J. Altorfer in Buch, der spätere Rektor des Gymnasiums, sandte an seinen Defan kritische Anmerkungen zu seiner neuen Abhandlung, begleitet von einem freundlichen, aber entschiedenen Brief, in dem er mit öffentlicher Widerlegung drohte, wenn Oschwald nicht einlenkte.³ Altorfers Autoritäten sind die Vernunft, der gesunde Menschenverstand, der allgemeine Sprachgebrauch; mit denen allein kann die Bibel recht verstanden werden. Es gelang dem Defan, in mündlichem Gespräch den jungen Kollegen wenigstens von der Veröffentlichung zurückzuhalten; aber nun drohten die andern Kollegen, die Triumvirn Joh. Rauschenbusch und Eb. Köchlin in der Stadt. Die Sache wurde im Schaffhauser Rat besprochen, der Rat wies seinen Schulrat an, Frieden und Einigkeit herzustellen. Das war aber leichter gesagt als getan. Der

1) Ebenda p. 10; dazu Antistes Merian an Antistes Ulrich, 23. April 1772 (CMer.).

2) Antistes Ulrich an Antistes Merian, 14. Juli 1772. Bericht Simlers 1766.

3) Oshwaldiana a. a. O., dazu J. J. Veri an Antistes Merian 26. Nov. 1772 (CMer. IV.).

Schulrat, dem die drei ersten Stadtpfarrer selber angehörten, gab am 15. März beiden Parteien Gelegenheit, ihre gegenseitigen Anklagen vorzubringen und erzielte eine vorläufige Versöhnung. In Sachen der Lehre wurde den drei Geistlichen empfohlen, mit Zuziehung noch einiger Herrn vom Stadtkonvent Konferenzen zu veranstalten, um sich auch theologisch zu verständigen.¹ Da war man aber nun sogleich uneins, wer von den übrigen Schaffhäuser Theologen in diesem kleinen Kreis mitzutun sollte; Defan Oßwald beliebte der Theologieprofessor J. J. W i p f nicht, und ihn gerade wünschten seine beiden Gegner. Als man das erstemal zusammenkam, zerfiel die Sitzung gänzlich. Nun gebrauchte Oßwald sein Recht als Defan und berief statt des kleinen Ausschusses den ganzen Konvent zusammen. Am 15. und 20. April fanden jene denkwürdigen Konventsverhandlungen statt, über die der junge J o h a n n e s M ü l l e r zu protokollieren hatte, und die so unerbaulich verliefen.² Man kam zu gar keinem Ergebnis; zum Ueberfluß griff Oßwald das Protokoll als falsch, unecht und parteiisch an und drohte damit, die Sache vor den kleinen und großen Rat zu ziehen.³ Die Gärung in Schaffhausen dauerte an; der streitbare Antistes ließ es sich nicht nehmen, auch auf der Kanzel seinen Gegnern Hiebe zu erteilen.⁴ Endlich machte am 27. Jan. 1774 der Schulrat, nachdem er nochmals beide Parteien angehört hatte, definitiv Schluß, indem er Oßwald wie seinen Gegnern Verweise für ihr unbrüderliches Verhalten erteilte und künftig gegenseitige Achtung, Liebe und Sanftmut von jedem verlangte.⁵ Natürlich blieb der scharfe Gegensatz auch bei äußerlich korrektem Verhalten weiter bestehen. Oßwald hatte seitdem die ganze Geistlichkeit des Kantons gegen sich; so blieb es bis zu seinem Tod.

Aus den Schulratsprotokollen und aus Müllers Konventsprotokoll gewinnt man einen guten Einblick in das Wesen des Gegensatzes. Es handelte sich in der Hauptsache um den Gegensatz einer universalen und einer eng christozentrischen Theologie.

Nach der Meinung der orthodoxen Gegner bedeutet der Zinzendorfanismus einen umgekehrten Sozinianismus. Er sei wie dieser unitarisch; Christus verdränge den Vatergott, verdränge die Vorsehung, die Vernunft, das Gesetz. Es ist ihnen unerträglich, daß Jesus von Oßwald Jehova, daß er der Schöpfer genannt wird; Ausdrücke wie: „der Schöpfer ist gestorben“, „das Blut Gottes“ reizen in gegenwärtigen satirischen Zeiten nur zum Spott. Sie wollen auch zu Jesus halten; er ist ihnen auch Trost und Heil, aber sie wollen sich durch ihn zum Vater führen lassen; sie wollen Vater und Geist die Ehre geben, die ihnen gebührt. Darum verehren sie allenthalben die göttliche Vorsehung und bewundern z. B. die Macht und Weisheit des Welt schöpfers am Elefanten, für den Oßwald nur Spott zu haben scheint. Sie finden auch in der Bibel einen unendlich reicheren Inhalt als der Defan, der in der ganzen Schrift nur seinen Jesus und sein Blut finden will. Gesetz und Moral sind ihnen höchwichtig, und verdächtig klingt ihnen die Lehre, Christus habe an unsrer Stelle das Gesetz erfüllt, als müßten wir nichts mehr tun; das führe leicht zu mythischer, quietistischer Schwärmerei. In der Tat vertritt dem gegenüber Oßwald eine Theologie von ungeheurer Einseitigkeit. Christus allein im Alten und Neuen Testament, das ist für ihn der ganze Schriftinhalt; sonst will er von gar nichts wissen. Jesus

1) Schulratsprotokoll Schaffhausen 15. März 1773.

2) J. G. Müller Nachlaß Nr. 426 (MinBSch).

3) Schulratsprotokoll 17. Januar 1774.

4) J. J. Oeri an Antistes Merian 16. Juli 1773.

5) Schulratsprotokoll 27. Jan. 1774.

ist ihm alles; ihm allein ist alle Gewalt gegeben. „Wär er, mein Heiland, wär er nicht alles, wie könnt ich mich trösten am Abend des Lebens, wie mich trösten am Rand des Grabes!“ Von da aus hat Oßwald in der Tat wenig Interesse am Gott-Vaterglauben, an der ganzen Trinitätslehre. Er kann in der Leidenschaft ausrufen: „Die Lehre von der Vorsehung ist für uns nichts und kein Trost, wenn wir Jesus nicht haben!“ Und ein andermal: „Unsre Gemeinden sind getaufte Ungläubige, denen man die Arkanisziplin der Trinität nicht bringen sollte, sondern Christus allein!“ Man wird durch Oßwalds kraftvolle Paradoxien oft nicht nur an Zinzendorf, sondern an Luther erinnert. Der ganze Streit entbehrt ja nicht einer gewissen Komik. Diese Orthodoxen wehren sich für ihre Trinitätslehre gegen den Herrnhuter, und man spürt zwischen den Zeilen, daß allein ihr Feind wirklich trinitarisch empfinden kann. Und ähnlich seltsam berührt es, wenn sie sich Oßwalds Ausfälle gegen die Prädestinationslehre gegen ihn zunutzen machen, sie, die noch viel weniger als er prädestinarianisch zu empfinden vermocht hätten.

Darin liegt eben das Symptomatische auch dieses Schaffhauser Streites: die vernünftige Orthodorie ist orthodox nur noch äußerlich, der Form nach; sie hat die orthodoxen Lehren noch nicht durch entgegenstehende ersetzt, aber sie lebt ganz und gar nicht im Dogma; sie lebt in Philosophie und Moral. Oßwald aber, der Herrnhuter, heterodox, gemessen am Wortlaut der Bekenntnisse, fast in jedem seiner Sätze, lebt persönlich mit dem Herzen in der alten Gottheit Christi, und hat sie wie Luther unmittelbar sich zu eigen gemacht. Dadurch aber, daß Oßwald eben so paradox und einseitig den Kern des alten Dogmas verkündete, beschleunigte er auch hier die Entwicklung nach der entgegenstehenden Seite; er trieb zwar nicht, wie Antistes Ulrich meinte, den Unglauben und Religionspott noch mehr hervor;¹ aber er stärkte auf der Gegenseite alle intellektuellen und moralischen Kräfte und trieb das orthodoxe Theologengeschlecht den Aufklärern in die Arme.

Sast zur gleichen Zeit wie in Schaffhausen gab in Basel die herrnhutische Predigtweise dem orthodoxen Kirchenkonvent zu schaffen. Pfarrer Johannes Meyer zu St. Elisabeth wurde 1770 wegen herrnhutischen Predigens und Unterrichtens dem Konvent verklagt, und dieser beauftragte den Professor Jak. Christoph Bæ, Meyers frühern Lehrer, ihn durch gründliche Vorstellungen und Warnungen dahin zu lenken, daß er sich künftig dergleichen Lehren enthalte.² Allein die professorale Ermahnung war ganz ohne Frucht. Der Pfarrer Meyer predigte weiter in herrnhutischem Sinn, und unter den Kandidaten ließ sich zu Anfang der 70er Jahre deutlich die Neigung zum Herrnhutianismus erkennen. 1772 mußte der Konvent von neuem über diese Richtung beraten, man ließ die Kandidaten durch ihre Professoren und Pfarrer vor allem heterodoxen und sektiererischen Wesen ernstlich warnen, während mit Pfarrer Meyer lange theologische Unterredungen stattfanden seitens des Antistes Merian, Professor Joh. Balth. Burdhardt und des Pfarrers Joh. Rud. Burdhardt zu St. Peter.³

Der Gegensatz von Orthodorie und Herrnhutianismus tritt bei diesen Gesprächen sehr deutlich zutage. Zum Teil betraf die Differenz bloß die Sprache. Man warf dem

1) Antistes Ulrich an Antistes Merian, 14. Juli 1772 (CMer UBaf).

2) AEclBas 1770.

3) Ebenda 1772, 6. Aug., 13. Nov., 19. Nov., 26. Nov.; vgl. Meyers Antworten vom 8. Okt. 1772 im UArh.

Pfarrer Meyer vor, daß er zinzendorfisch predige, statt sich in den Ausdrücken der Bibel und der symbolischen Bücher zu bewegen. Aber es lagen doch auch sachliche Gegensätze vor. Der Herrnhuter warf Gott und Christus zusammen und verwarf den Ausdruck „unsichtbarer Gott“ für Christenleute; Gott ist ihm der Fleischgewordene und dadurch Sichtbare; wir könnten sagen: es ist der Unterschied des nahen und des fernen Gottes. Vor allem aber verstand man sich schlecht in den Fragen von Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade. Der Herrnhuter Pfarrer zeigte, wie alle Zinzendorfsianer, eine stark antinomistische Neigung; er sprach gelegentlich verächtlich vom Gesetz, von der sog. Heiligkeit und vom moralischen Christentum; er zog gegen die pharisäischen Gesetzes- und Tugendchristen los und wollte die Tugenden gar nicht als rechte Kennzeichen des Gotteskinds gelten lassen. Er ging so weit zu sagen: es werde nichts, rein gar nichts von uns erfordert, um selig zu werden, als Glauben allein. Ausschließlich den Gegensatz von Glauben und Unglauben wollte er gelten lassen; der Unglaube sei die einzige verdammliche Sünde, auf den Glauben allein komme es zur Seligkeit an, wobei er freilich auf das Gefühl des Gläubigen ein überstarkes Gewicht legte und solche Gnabengefühle für notwendige Zeichen des Gnadenstandes erklärte. Die orthodoxe Position verteidigte das Gesetz, die Tugenden, überhaupt die Moral, wollte Gesetz und Evangelium nicht als Gegensätze verstanden wissen, erklärte das besondere Gefühl des Gläubigen für nebensächlich, während dagegen die Tugenden das wahre Kennzeichen des Gotteskinds seien. Der Gegensatz kam nochmals 1773 zur Sprache aus Anlaß einer Leichenpredigt des Pastor Elisabethanus, bei der er sich wieder antinomistisch ausdrückte und den Lehrsatz verfocht: Kinder Gottes bedürfen keines mühsamen Kampfes gegen die Sünde mehr. Es wurde ihm deshalb von seiten des Konvents erklärt, solche herrnhutische Ausdrücke dürften niemals zur herrschenden Kanzelsprache werden.¹

Befehrt hat keiner den andern; es lagen tiefe innerliche Differenzen vor. Die Orthodoxie war wirklich zur Gesetzesreligion erstarrt, der gegenüber Pfarrer Meyer gut lutherisch sich zum Ideal eines frei aus der Gnade und Liebe fließenden frommen Lebens bekannte. Diese Auffassung des Evangeliums begeisterte damals auch die Kandidaten; man war der Gesetzes- und Tugendpredigt müde und verlangte etwas Innerliches und Spontanes, wobei dann freilich die Gefahr eines Heruntergleitens ins Untersittliche oft sehr nahe lag. Einer dieser herrnhutischen Kandidaten, derselbe, der wegen anstößigen und herrnhutisch paradoxen Predigten verklagt worden war, mußte ein paar Jahre später wegen der Nachrede unzuchtiger Handlungen die geistliche Laufbahn in Basel aufgeben.²

Daß vor allem der Gegensatz gegen die Moralpredigt die jungen Theologen auf die herrnhutische Seite hinübertrieb und zwar aus dem tiefen und richtigen Grund, weil sie selber mit aller Moralpredigt in ihrem innern Leben nicht vorwärts kamen und bei andern keinen Fortschritt erzielten, kommt in dem ersten Schreiben der Basler herrnhutischen Pfarrer nach Herrnhut 1785 zum Ausdruck.³ Sie wollten, heißt es da, vor allem dafür sorgen, daß man von der Heiligung ja nicht anders rede als von einer seligen Frucht eines sündenhaften Umgangs mit dem Heiland; man solle sie mehr in eine tägliche Rechtfertigung und Versöhnung als in vieles Tun und Wirken setzen, weil doch der arme Sünderjinn immer der Hauptzug einer begnadigten Seele sein soll. Hier ist deutlich das Gegenteil der orthodoxen Gesetzespredigt zum Ideal

1) AEeclBas 24. Sept. und 8. Okt. 1773.

2) Ebenda 15. Dez. 1778, 15. April 1773.

3) Briefe der Basler Pfarrer an die Herrnhuter Predigerkonferenz, 1785.

erhoben. Dasselbe drückt einmal Alexander Preiswerk in einem Brief an die Deutsche Gesellschaft aus.¹

Er meint, man tue im allgemeinen der alten Orthodogie viel zu viel Ehre an. Die Lehrbücher mögen richtig gewesen sein, aber wo das Herz des Predigers nicht neu geboren und durch den hl. Geist mit dem Heiland bekannt worden, da predigte er doch mit all seiner Orthodogie gewissermaßen neologisch; er predigte Moral oder Gesetz; er setzte die Gottseligkeit in äußerliche Ehrbarkeit und Gottesdienst. Jesus und sein Tod stunden im Schatten, und der Herr, der gepredigt wurde, war der große allmächtige Gott. Jesus war gemeiniglich nur genannt wie Moses, David, Paulus als Lehrer und Prophet und am Schluß eines Gebets um Jesu Christi willen. Kam nun ein Prediger in eine solche Gemeinde, der mit Kraft die zwei Hauptlehren trieb, die Jesus dem Nikodemus als die Hauptsache seiner Lehre vorlegte: neue Geburt und Glauben an den, der ans Kreuz gehängt ward, da fand es sich dann, wie biblisch die Orthodogie war. Niemand, hieß es, versteht ihn, er hat eine neue Lehre; er reißt den alten seligmachenden Glauben ein; so hatte der alte selige Herr . . . nicht gelehrt. Wie, war er denn ein Neolog? Nein, sondern ein natürlicher Orthodox. —

In einem Punkt mag wohl ein Unterschied zwischen der gewöhnlichen alten Orthodogie und der Neologie sein, z. B. man predigte ehemals mehr von der Hölle und von der Ewigkeit der Höllestrafen. Allein man half jedem daraus. Er mußte schon ganz erschrecklich ruchlos und verstockt sein, wenn man es nicht tat. Mancher Prediger hatte kaum einen oder zwei solcher Bösewichter in seiner Gemeinde; die andern waren oft alle ohne Unterschied gute Christen und entschlafen in unserem wahren, selig machenden Glauben.

Dies Urteil zeigt wieder einmal, daß für das Empfinden der herrnhutischen Richtung die spätere reformierte Orthodogie und das Vernunftchristentum der Aufklärer als verwandt, ja als eine Erscheinung sich darstellten, wie auch in der Tat viele Neologen im Gegensatz zur Brüdergemeinde sich den Orthodoxen wesensverwandt fühlen mußten. Es ist das gleiche Ergebnis wie in Schaffhausen.

Aus dem Bern bet liegen mir aus gleicher Zeit keine Belege vor, aus denen man auf einen wirklichen Kampf der Geister in der Herrnhuterfrage schließen könnte. Im Gegenteil, als der Herrnhuterstreit in Graubünden am heftigsten tobte, und ein Paulus Kind von den Berner Orthodoxen gern ein Zeugnis gegen Herrnhut provoziert hätte, betonten die Theologen Joh. Stapfer und David Kocher wie auch der alte Albrecht Haller einmütig die gute Christlichkeit der Herrnhuter. Stapfer schrieb damals an Kind: sie in Graubünden hätten es gut, wenn sie nur mit den Herrnhutern zu fechten hätten, die doch Jesum Christum als die einzige Ursache der ganzen Seligkeit lehrten und seinen Tod und sein Leiden als den Kern und Stern aller Lehre festhielten und trieben; sie in Bern hingegen hätten es mit Deisten und Naturalisten, die die Lehre Jesu zur Fabel zu machen suchten, zu tun. Wir schauen hier in Stapfers Herz; dem heranziehenden Unglauben gegenüber erscheinen ihm die Differenzen der Orthodoxen und Herrnhuter belanglos und gilt es, alle evangelischen Kräfte zusammenzufassen. In einem Gutachten über das „Einfältige Herzensbekenntnis“ erklärte er, daß er das Büchlein nicht für heterodox, sondern biblisch halte und nur wünsche, daß man statt der Ausdrücke aus Liedern die eigentlichen Worte der Bibel brauchen möchte. Darum widerriet

1) Alex. Preiswerk an DG. 7. Dez. 1792; vgl. Protokoll der DG. Sebr. 1793.

er geradezu das Vorgehen gegen die Herrnhuter, die man in Bern als gute Bürger und getreue Untertanen liebe, denen das Christentum ein Ernst sei.¹ So urteilte derselbe Stapfer, der in seinen Predigten so gar nicht herrnhutisch lehrte, vielmehr die falsche Betehrung gewisser Christen angriff, die täglich ihre Sünden bereuen, täglich Gott um Vergebung bitten und glauben, unser Heiland habe für sie genug getan und sie mit Gott versöhnt, aber dabei immer fortwährend sich denselben mutwillig ergeben und niemals den rechten Vorsatz fassen, sie von Herzen zu meiden.² Gerade dieser letzte Punkt, das Gewichtlegen auf den Vorsatz war den Herrnhutern ein falscher Rest von Eigengerechtigkeit, vor dem sie nicht genug warnen konnten. In aller Schärfe dagegen tritt der Gegensatz 20 Jahre später hervor, wenn der Aufklärer Gottl. Sam. L a u t e r b u r g seinen herrnhutischen Pietisten vorwirft, sie verachten das Moralchristentum, preisen „den leichten Weg zur Seligkeit an, da man nur dem Herzensjesulein die Tür weit aufstue, dann ziehe es ein mit unaussprechlicher Gnadenfülle, und der Geist siegele einem zu: Jesus ist dein, du bist sein, nichts wird euch ewig trennen“. Daß aber in der bernischen Geistlichkeit selbst die Stimmen für und gegen die herrnhutische Art durcheinandergingen, zeigt z. B. die Religions-enquête von 1794 mit den Antworten der verschiedenen Defane.³ S a m. M ü s l i n , dem Huttwiler Pfarrer und Defan der Langenthaler Klasse, einem Feind der Brüder, tritt da gegenüber Pfarrer David Edelstein in Rapperswyl, Defan der Klasse Büren, ein Freund der evangelischen Art. Während es Müslin tief beklagt, daß einseitige Gnaden- und Evangeliumsprediger die Versöhnung durch Jesus schriftgemäß, ja rührend, aber ohne Bedingung der werktätigen Betehrung, ohne Ablegung jedes Lasters, ohne den ernstlichen und unabtrennlichen Fleiß der Gottseligkeit nach mährischem Brüdergeschmack treiben, gibt Edelstein gerade seinem Kummer Ausdruck, daß die Pauliner unter den Berner Pfarrern abnehmen, die Pfarrer die Leute zu lauter Moralisten machen wollen, sozinianisch statt evangelisch predigen und auch die Moral aus der Philosophie ableiten statt wie Paulus vom Kreuz und von der Gotteskraft. Deutlich entwickelt sich auch hier aus der alten Orthodorie mit ihrer vernünftigen und sittlichen Orientierung der Rationalismus und Moralismus, den die Herrnhuter schon im orthodoxen System herauspürten und deshalb so einseitig und extrem bekämpften.

Selbst in G e n f kam gelegentlich eine Spur dieses Gegensatzes zum Vorschein. Die Genfer Geistlichkeit vertrat im ganzen ziemlich geschlossen die vernünftige Orthodorie in allen Schattierungen nach dem Aufklärungschristentum hinüber. Da machte 1786 ein ganz junger Prediger Ch. Et. F r a n ç. M o u l i n i é (geb. 1757) Aufsehen durch „wenig passende Ideen und Ausdrücke“, die er in der Predigt und im Unterricht einschoß. Die *Vénérable Compagnie* machte ihm sogleich Vorstellungen deshalb und mutete ihm zu, künftig seine Entwürfe dem Professor A n t o i n e M a u r i c e zu unterbreiten. Moulinié soll sich hochmütig geweigert haben mit der Drohung, lieber das Predigen aufzugeben, als sich solcher Kontrolle zu unter-

1) Briefe des Herrnhuters Stande 31. Okt. 1774, und 12. Jan. 1775 (UArch).

2) Band II von J. Stapfers, Predigten, 4. Predigt.

3) Akten einer Kommission über den Verfall der Religion . . . 1793—94, Band 2.

werfen, gab aber auf die Gegendrohung der Compagnie, daß man ihn nicht mehr zu Funktionen brauchen werde, schließlich nach.¹ Aber zwei Jahre später erregte er mit einer Predigt neuen Anstoß; er soll viel unpassende Dinge gesagt haben. Die Pfarrer, die sein Manuskript zu prüfen hatten, fanden darin übertriebene Ideen, außerordentliche Wendungen, schlechten Geschmack und verboten ihm, ohne vorausgehende Prüfung seiner Predigten weiter sich öffentlich zu betätigen.² Moulinié aber wußte nichts Besseres zu tun, als im nächsten Jahr einen Katechismus „*Le Lait de la Parole*“ zu drucken und der *Vénérable Compagnie* zu widmen, natürlich ohne sie zu befragen und gegen ihren Sinn, da sie alsbald viele Mängel an Inhalt und Form zu rügen hatte.³

Das kleine Büchlein enthielt einen Katechismus, Gebete und eine Predigt; voran stand eine Selbstverteidigung Mouliniés als eines ungerecht behandelten Mannes, der seit Jahren unter Beleidigungen gegen sein Leben und seine Lehre zu leiden habe. Man habe sein Betragen falsch ausgelegt; nichts sei ja so leicht, wie seine Nächsten des Enthufiasmus, der Absonderlichkeit, der Nartheit anzuklagen. Er bekenne, keiner andern Sekte anzugehören als der allgemeinen Kirche, und seine Absonderung bestehe höchstens darin, daß er keine andere Regel als das Evangelium und kein anderes Vorbild als Jesus Christus anerkennen wolle, ohne sich um die Orakel des Tages und die Helden einer mißbräuchlichen Philosophie zu kümmern. Durchgeht man den Inhalt seines Katechismus, so findet man im ganzen den traditionellen orthodoxen Aufbau. Mit besonderer Wärme verweist Moulinié aber bei der Liebe Gottes; er redet herzlich und dringlich von ihr; er schreibt vom Zutrauen zu Gott, vom Eifer für Gott, von der Furcht Gottes, vom Gebet als ein Mann, der in diesen Dingen persönlich zu Hause ist. Der Abschnitt über Jesus Christus ist dann bedeutend orthodoxer und christozentrischer gehalten als wohl die gesamte Genfer zeitgenössische Literatur. Schöpfung und Erhaltung der Welt geschehen durch Christi Vermittlung; die Bezahlung des Lösegeldes, die Versöhnung des Sünders mit Gott durch den Tod Jesu nimmt einen breiten Raum ein, auch das Wort „Sammlein“ fehlt nicht, begegnet jedoch regelmäßig nur in biblischen Zitaten. Warm schreibt der Katechismus von der Vereinigung der Gläubigen mit Christus und durch ihn mit Gott; dieser Zug zur Mystik berührt auffallend. Das Abendmahl wird ganz als Feier der Versöhnung durch Christus aufgefaßt. Am Schluß wird Jesus auch im Gebet angerufen und wird die Vereinigung mit ihm und durch ihn mit Gott kräftig betont, ob schon auch Lehre und Vorbild Jesu nicht fehlen. Auch das Verderben der Menschen und ihre Verdammungswürdigkeit tritt sehr schroff hervor als Solie für den Versöhnungstod, wie dann auf der andern Seite die Interzession Christi für unsre Sünden. „Was ist Jesus Christus?“ „Der Heiland, dessen sich Gott bedient, um die Sünder zu ihm zurückzuführen“.

Man kann nicht geradezu sagen, Moulinié vertrete in diesem Büchlein den Herrnhuter Typus; aber er nimmt eine Ausnahmestellung gegenüber der gesamten Genfer Theologenwelt ein; man muß ihn einen evangelischen Prediger in dem spezifischen Sinn des Wortes heißen.⁴

1) RegVCG. I. April 1786.

2) Ebenda, April 1788.

3) Ebenda 30. Okt. 1789.

4) Vgl. zu seiner spätern Entwicklung die These von G. Roulet über Ch. Et. Fr. Moulinié, Genf 1850 und vorher E. Guers, *Le premier Réveil et la première Eglise indépendante* 1871 p. 22 f.

Damit stimmt auch überein, was aus den Herrnhuter Briefen aus Genf über Moulinié zu erfahren ist. Er wird nicht gerade als Herrnhuter und Bruder gekennzeichnet, aber der Genfer Brüderprediger Mettetal trat zu ihm in persönliche Beziehungen und übermittelte ihm gelegentlich Weisungen aus Herrnhut. Zählen wir ihn zum Freundeskreis des Genfer Häufleins, von dem er sicher Anregungen empfangen haben wird! Die Genfer Brüder rühmten von einer seiner Predigten, er habe Jesus Christus die Vorsehung genannt, während alle andern Genfer Pfarrer von Christi Gottheit schwiegen; die ganze *Compagnie des pasteurs* sei ihm deshalb auf den Fersen. Ein andermal, in einer Gründonnerstagspredigt, ermahnte Moulinié die Katechumenen, das Theater und alle öffentlichen Zerstreuungen zu fliehen und die Gesellschaft frommer Christen aufzusuchen. Er habe sich damit neue Feinde gemacht; die Genfer Pfarrer wollten ihm keine Aufträge mehr geben. Uebrigens, bemerkt Mettetal fein, Moulinié sage durch Worte und Gesten mehr, als er wirklich fühle. Neulich habe er in einer Predigt ausgerufen: „Fühlt ihr nicht das Blut Jesu Christi mit eurem Blut durch eure Adern fließen?“¹ Letztlich paßte doch das aufgeregte, leidenschaftliche Wesen dieses jungen Feuerkopfes nur halb zu der innigen, aber schlichten, nüchternen Art der damaligen Herrnhuter. Daher der Rat aus Herrnhut an Moulinié, er solle sich strikter an die Sprache des Wortes Gottes halten. Aber Moulinié, wird weiter berichtet, hielt sich nicht an diese Mahnung. Sein Katechismus wird von Mettetal wenig schmeichelhaft ein „Mischmasch“ genannt.² Das könnte so gemeint sein, daß evangelische Gedanken hier mit modernen gemischt auftreten; vielleicht aber deutet das scharfe Urteil darauf, daß die Herrnhuter zu viel Mystisches in diesem Büchlein fanden. Wir erfahren von E. Guers, einem der Führer des Genfer *Réveil*, daß Moulinié mit seinen Freunden sich an den Schriften der Frau von Guyon und ihres waadtländischen Propheten Dutoit zu erbauen pflegte.³ Für solche fremde Einwirkungen hatten die Herrnhuter ein feines Sensorium. Eine schwere Krankheit zwang den jungen Mann zum Rückzug in die Stille. Er sollte später ein Ueberleiter zum *Réveil* werden. Aber Moulinié war nicht der einzige in Genf, an dessen Auftreten der Gegensatz der alten evangelischen Weise und des Genfer Vernunftchristentums zum Ausdruck kam. Es hielt sich damals in Genf als *Proposant* ein junger Südfranzose zur Vollendung seiner theologischen Studien auf. Gachon, Pfarrerssohn aus Nîmes. Er hatte auf dem Séminaire in Lausanne studiert und war nach Frankreich zurückgekehrt mit voller Rousseaubeigeisterung, als reiner, edler Moralist. Aber er erlebte in Nîmes einen geistigen Zusammenbruch, aus dem er — unter dem Einfluß eines dortigen Herrnhuters — als begeisterter Gnadenchrist hervorging. Durch Mettetal in Genf wurde er in seiner evangelischen Art bestärkt.⁴ Aber nun kam es alsbald zum Zusammenstoß zwischen ihm und den Genfer Pfarrern und Professoren. Eine Predigt von ihm im Genfer *Auditoire* erfuhr eine scharfe Kritik. Es sei unschriftgemäß, zum Heiland zu beten; Gachon verwechsle Gott mit Christus;

1) Briefe Mettetal's nach Herrnhut, 24. März 1788.

2) Ebenda, 2. Febr. 1790.

3) E. Guers, a. a. O. p. 26.

4) Gachon nach Herrnhut, 29. Jan. 1790.

er mache fälschlich die Vernunft schlecht; es sei eine zu starke Allegorie, zu sagen, der Heiland sei durch unsre Sünden angespußt worden; vom innern Leben der Seele zu reden, sei ein Gallimathias usw.¹ Einer Predigt Gachons auf der Genfer Landschaft zu Chênes ging es nicht besser; man verbot ihm, diese Predigt zum zweitenmal zu halten; der Rektor der Akademie erklärte ihm die Mißbilligung der seltsamen, mystischen und wenig korrekten Ideen dieser Predigt. Mehr noch, dem armen Gachon wurde sein englisches Stipendium entzogen. Zum Ueberfluß machte ihm sein Vater bittere Vorwürfe über seinen „Abfall“. Was die mährischen Brüder Gutes hätten, habe die Kirche auch; was sie darüber hinaus vertreten, sei nichts wert. Zuletzt stellte ihm bei seinem Weggang aus Genf die Akademie ein Zeugnis aus, das geeignet war, ihm die Handauslegung in seiner Heimat zu erschweren.² Also eine wirkliche kleine Religionsverfolgung, gerichtet von der toleranten Genfer Geistlichkeit gegen einen herrnhutischen französischen Pfarrer! Man sollte es nicht für möglich halten. Das Moralkristentum der Genfer und das Jesus- und Gnadenkristentum der Herrnhuter stießen überall feindlich aufeinander.

Erst wenn man alle die kleinen zerstreuten kantonalen Kämpfe zwischen Herrnhutertum und Orthodogie oder Neologie zusammen ins Auge faßt, erkennt man klar das Gemeinsame und in der Sache Begründete dieses Kampfes. Die Herrnhuter waren überall eine sehr unangenehme Erinnerung an alte evangelische Positionen aus der Geburtszeit des Protestantismus; an ihnen offenbarte sich der ganze Abstand zwischen einst und jetzt, die langsame Verschiebung von der orthodoxen Position zum Vernunftkristentum hinüber. Dabei ist stets zuzugeben, daß die Herrnhuter die reformatorische Position settenhaft verzerrt und extrem vertraten und es dadurch ihren Gegnern erschwerten, ihre wahre Bedeutung zu erkennen. Aber in der Gegenüberstellung mit dem Herrnhutertum wird erst ganz offenbar, wie viel Rationalismus und Moralismus die alte Orthodogie, erst recht die neue vernünftige Orthodogie bereits enthielt, und wie folgerichtig die langsame Wandlung zur Theologie der Aufklärungszeit von hier aus erscheinen mußte. Jedenfalls ist dies die eine weltgeschichtliche Bedeutung des Herrnhutianismus auf schweizerischem Boden, daß er allenthalben zur Verstärkung der rationalen und moralistischen Elemente im orthodoxen System und damit zur Beschleunigung der Weiterbildung zum Rationalismus mächtig beitragen mußte.

Indes wäre nichts verfehlt, als etwa aus diesen zahlreichen Kämpfen von Herrnhutern mit Orthodoxen und Aufklärungstheologen auf einen streitbaren Charakter der Brüder zu schließen. Ihre Arbeit wollte vor allem Friedensarbeit sein; ja sie waren vielleicht die Friedlichsten unter allen verschiedenen Richtungen des Zeitalters. Sie gingen im allgemeinen geradezu dem theologischen Kampf aus dem Weg. Seelen für den Heiland zu gewinnen und beim Heiland zu erhalten, sahen sie als ihre einzige wahre Aufgabe an. Der Heiland aber war der Friedefürst, und der Friede im Herzen das köstlichste Gut, das seine Jünger empfangen. Verfolgen wir diese ihre friedliche Arbeit an den Seelen in der damaligen Schweiz.

1) Ebenda.

2) RegVCG. 22. Jan. 1790: Brief Gachons nach Herrnhut 22. Jan. 1790, Mettetal nach Herrnhut 8. Febr. 1790 und 14. März 1791.

Wie die Arbeit in den einzelnen Gegenden der Schweiz fast zufällig und ohne bewußten Plan sich ergeben hatte, so fehlte es auch jahrzehntelang an einer straffen, das Ganze unter sich und mit dem Centrum Herrnhut verbindenden Organisation. Zu Sinsendorfs Lebzeiten hatte ein James Hutton mit seiner Begabung und Sprachgewandtheit gelegentlich die ganze Schweiz bereisen können. Darin fand er keinen Nachfolger. Die Sonderung des welschen Sprachgebietes vom deutschschweizerischen ergab sich als Notwendigkeit. Innerhalb der deutschen Schweiz war von Anfang an Basel ein so wichtiger und numerisch starker Faktor, daß es einen eigenen Arbeiter verlangte, der nur im Anfang etwa noch den Aargau dazu übernahm, da dieser unmittelbar an die Basler Diaspora grenzte. Nur war in Basel das Mißliche, daß ein landesfremder Arbeiter gesetzlich verboten war; hier hat sich erst der Theologe Joh. Fr. Grande unter dem Schutz der Universität einmisten und auch bei den kirchlichen Behörden approbiert werden können. Die ganze übrige deutsche Schweiz betrachtete man anfänglich als ein zusammenhängendes Gebiet, das ein einziger Arbeiter zu bewältigen habe; zwischenhinein spielt der Plan, das kleine Häuflein in Bern von Montmirail aus bedienen zu lassen. Um einigermaßen Einheit in die Organisation zu bringen, wurde 1772 der Posten eines Helfers fürs Ganze geschaffen und Grande der wichtige Auftrag erteilt, damit die Oberleitung über die ganze Schweiz zu übernehmen. Grande war jedoch nicht der Mann mit der richtigen Leitungsgabe; er war ein Gelehrter und hatte in seinen letzten Jahren an der Arbeit in Basel genug. 1777 folgte ihm als Helfer fürs Ganze Anton Stähli aus Benken im Baselbiet, der zuvor von Neuwied aus bereits wiederholt die Schweiz bereist und nachher von Montmirail aus gelegentlich im Berner Oberland und in der Ostschweiz gewirkt hatte. Man wagte mit ihm einmal den Versuch, die Schweizer Häuflein durch einen Schweizer leiten zu lassen, ein Versuch, der wie zu erwarten war, gänzlich mißglückte. In Basel, wo man ihn am besten kannte, verbat man ihn sich nach Grandes Tod ausdrücklich als Leiter; die aber unter ihm oder mit ihm arbeiten mußten, ein Klave, ein Curie, ein Doullaire, seufzten und stöhnten unter seinem Despotismus, wie sie es nannten; es kam in Anwesenheit von Fries aus Herrnhut auf der Konferenz in Montmirail 1781 zu derart unerquicklichen Auseinandersetzungen, daß Stähli selbst die Notwendigkeit seines Rücktrittes einsah, wobei dem erst so ahnungslosen, nun auf einmal von allen Seiten so stark angefaßten Mann ein Schlag zu Hilfe kam. Sein Nachfolger in der Oberleitung wurde Duvernoy, der Arbeiter in Genf und nachher in Montbéliard; durch seine Hand sollten künftig die Berichte aller Arbeiter in der Schweiz an die Unitätsältestenkonferenz in Herrnhut gehen. Sein eigenes Arbeitsgebiet aber blieb der einzelne Posten in Montbéliard, und damit war künftig der Zusammenstoß mit den andern Arbeitern vermieden. Auf jener Konferenz von 1781 hatte Fries gefunden, es gäbe zuviel Gemein Arbeiter in der Schweiz; 2 Ehepaare würden für die ganze Schweiz, Genf und Basel inbegriffen, genügen. Das war ein Irrtum, der nur bei einem Ausländer erklärlich ist; denn die Arbeit der Brüder nahm gerade damals im Zürichbiet, im Aargau und im Berner Oberland mächtig zu. So bürgerte sich denn gerade in den nächsten Jahren die Verteilung des schweizerischen Arbeitsgebiets ein, die sich bis über die Jahrhundertwende hinaus bewährte: Genf mit den zerstreuten Seelen in der Waadt, im Neuen-

burgischen und im bischöflichen welschen Jura, Basel mit dem Baselbiet und Mülhausen, das Bernbiet mit Bern als Mittelpunkt und der doppelten Diaspora im Aargau und Oberland, endlich die Ostschweiz mit den Hauptzentren Zürich, Schaffhausen und Graubünden. Von 1785 an wurde *Pierre Curie*, dem Leiter von Montmirail, die Zentralstelle für die Schweiz übertragen, da Montmirail seit Zinzendorfs glanzvollem Aufenthalt für die Herrnhuter immer als der Mittelpunkt des schweizerischen Werkes erschien. Die andern schweizerischen Gehilfen korrespondierten in allen schwierigen Fällen mit ihm, holten sich mündlich bei ihm Rat, hielten unter ihm in Montmirail ihre Konferenzen. Es war für diesen Oberleiter mitunter keine leichte Aufgabe, überall, wo etwa Entgleisungen, innere Verwicklungen vorgekommen waren, zum Rechten zu sehen. Aber es wurde auch über alle schwierigen Fälle so gleich nach Herrnhut berichtet; die wichtigen Beschlüsse gingen alle von der Unitätsältestenkonferenz in Herrnhut aus, wo *Johannes Lorez*, der Graubündner, sich der Schweiz besonders annahm; zu Zeiten kamen von dort Visitatoren, so *Layritz* 1774, *Gries* 1781, *Risler* 1787, die dann nicht nur die Konferenz leiteten, sondern ganz direkt in die einzelnen Provinzen und Gemeinden eingriffen. Herrnhut blieb unter allen Umständen die Metropole. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie man von Herrnhut aus gelegentlich die Schweizer zu mehr Vernunft und Nüchternheit mahnen mußte, weil in der Schweiz sich Ueberbleibsel der ersten enthusiastischen Zeit viel länger erhielten als in den deutschen Gemeinden; während man in Deutschland das Los längst auf Ausnahmefälle eingeschränkt hatte, vertraute man in der Schweiz noch beständig auf diesen *deus ex machina* und entschied z. B. durchs Los, ob Bruder Klade nach Graubünden reisen solle oder nicht. Ebenfalls von der ersten Zeit her hatte sich die Sitte der Liebesmahle in der Schweiz erhalten, die man in Deutschland zwar für die Gemeinen passend, aber für die Diaspora ganz ungehörig fand. Auf der Konferenz von 1781 erklärte Bruder Gries dem schweizerischen Gebrauch des Loses den Krieg, verbot das Privatlos schlechthin und verlangte in andern Fällen Anfrage in Herrnhut statt Gebrauch des Loses. 1783 ließ die Unitätsältesten-Konferenz den Schweizern das Aufhören der Liebesmahle empfehlen; man fand aber auf der Konferenz, es sollte darin ein wenig Nachsicht stattfinden und nicht alles ganz abgeschnitten und verworfen werden, was bisher zum großen Segen gewesen sei. Allmählich kehrte man auch in der Schweiz zur Vernunft zurück, aber immer erst, nachdem Herrnhut vorausgegangen. Den wichtigsten Einfluß übte Herrnhut natürlich durch die Auswahl der Arbeiter an die 4 oder 5 (Montmirail) schweizerischen Posten. Im ganzen hatte Herrnhut eine sehr gute Hand, und das will bei der gewaltigen Verschiedenheit der deutschen und schweizerischen Verhältnisse etwas heißen. Daß einzelne Mißgriffe vorkamen, daß gelegentlich die Schweizer und der deutsche Bruder oder die deutsche Schwester sich aneinander rieben, ist natürlich und ändert nichts an der Tatsache, daß man in der Schweiz wohl wußte, was man Herrnhut verdankte, und welchen Segen die Unterordnung unter dieses geistige Zentrum im Gefolge hatte.

Das Lieblingskind der Herrnhuter war *Montmirail*, weil hier allein die Brüder ganz abgesondert für sich als kleine Gemeinde schalten und walten konnten,

ähnlich, wie es in deutschen brüderischen Instituten geschah.¹ 1766 war durch den Losentscheid in Herrnhut die Eröffnung einer Mädchenerziehungsanstalt beschlossen worden; drei Mädchen aus schweizerischen Herrnhuter Familien zogen noch im gleichen Jahr in Montmirail ein, 13 folgten im Jahr 1767. Bis 1770 waren 42 Schülerinnen eingetreten, 19 von ihnen wieder heimgekehrt. Die Mädchen bezahlten pro Monat ein Kostgeld von 4½ neuen Thalern, dazu 1 Thaler für den Unterricht. Man hat sich den Lehrplan dieser Mädchenschule höchst einfach zu denken. Anfangs bestand überhaupt kein Lehrplan. Die religiöse Erziehung war allem andern weit übergeordnet. Noch 1770 hieß es in einer Art Prospekt der Anstalt, Grund und Zweck dieser Kostschule sei, das wahre Christentum, zeitliches und ewiges Wohlergehen der Seele zu befördern nach Maßgabe der Worte: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes“ und „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne.“ Diesem geistlichen Zweck dienten die täglichen Morgen- und Abendandachten mit geistlicher Lektüre und Gesang, die zweimalige Katechisation jede Woche aus Bibel und Katechismus, der regelmäßige Besuch des Sonntagsgottesdienstes in Cornaux, wo auch die konfirmierten Mädchen viermal jährlich zum Abendmahl gingen. Den Religionsunterricht erteilte in den ersten Jahren S r a n d e, der geistliche Leiter der Anstalt; er gab auch Musikunterricht; daneben lehrte die eine der ledigen Schwestern die Mädchen brodieren, und Spitzen machen, eine zweite Französisch schreiben.² Das Institut litt aber unter der vielfachen Abwesenheit Bruder Grandes, der eine Reihe von Gemeinden zu bedienen hatte; Ordnung kam erst herein, als 1770, vier Jahre nach der Gründung, Bruder Pierre Curie, ein bewährter Lehrer und Aufseher aus Neuwied, als Grandes Gehilfe nach Montmirail berufen wurde. Pierre Curie, ein Montbéliardenser, war damals 32 Jahre alt, in der Fülle seiner Kraft, bereit, sich zum Besten der Jugend aufzuopfern. Er übernahm alsbald Lektionen im Lesen und Schreiben, deutsch und französisch, in Geographie und Rechnen. Das Intellektuelle, das zur Schule gehört, kam erst durch ihn ins Programm.³ Gesang und Klavierstunden fehlten auch nicht. Es dauerte mehr als 10 Jahre, bis wir auch das Zeichnen unter den Unterrichtsfächern finden; Elemente der Geschichte traten hinzu. 1789 ist dann bereits von zwei Klassen die Rede; man trennte die im Französischen Geübten von den Anfängern. Als Fächer wurden jetzt aufgezählt: französische Grammatik, französische Orthographie, Geographie, französische Lektüre, Rechnen (zu 4 Klassen), Zeichnen, deutsche Lektüre, Schönschreiben beider Sprachen mit deutscher Orthographie, Religion, Musik; für Welt- und Kirchengeschichte, heißt es lakonisch, „besitzt niemand das nötige Wissen“. Curie hatte von diesem Stundenplan damals 16 Stunden zu erteilen, der seit 1777 ihm beigegebene Bruder D o u l l a i r e aus

1) Vgl. Band I dieses Werkes p. 413 f.; das Folgende auf Grund der mir aus dem Archiv der BG freundlichst zugestellten Akten und dem *Souvenir du Jubilé séculaire de Montmirail* 1866.

2) Bericht der Schwester Gritli Wieland 1768.

3) Nachricht von der Pension in Montmirail für Töchter vom 31. Okt. 1770; vgl. den Brief Grandes vom Oktober 1770 im *Souvenir du Jubilé séculaire de Montmirail* 1866, p. 55.

Genß 15 Stunden.¹ Es ist ja begreiflich, daß der ganze Stundenplan manchen Eltern immer noch recht armselig vorkam, daß sie fanden, ihre Töchter lernten zu wenig für die Welt. Anfangs der 80 er Jahre machte sich ein starker Rückgang im Besuch der Anstalt vernehmbar. Aber die Leiter des Pensionats wußten auch von vielen Eltern zu berichten, die für die an ihren Töchtern sich zeigenden Früchte einer christlichen Erziehung dankbar waren, und ganz besonders rühmten sie, wie beinahe alle Töchter, die in Montmirail gewesen, auch die von weltlich gesinnten Eltern, einen Eindruck vom Heiland und eine Liebe zu Haus und Geschwistern behalten hätten.² Ja eine ziemliche Anzahl Töchter äußerten den Wunsch, dauernd in die Gemeinde übersiedeln, was übrigens lange nicht allen vergönnt wurde. Eine Zeitlang dachte man in allem Ernst an die Gründung einer Knabenanstalt gleichfalls in Montmirail, mußte aber davon absehen, da „der liebe Heiland durch ein positives Negativum deziidierte“.³ Die Mädchenanstalt aber hat bekanntlich allen Stürmen widerstanden und besteht heute noch. Es war ein sichtlich gesegnetes Werk der Brüder.

An Schwierigkeiten hat es freilich schon im 18. Jahrhundert wahrlich nicht gefehlt. Da war einmal die Stellung des Instituts zur neuenburgischen Kirche, speziell zu den Nachbarpfarrern. Zwar den eigenen Hausgottesdienst der Herrnhuter in Montmirail wagte niemand zu beanstanden, auch nicht die Abendmahlsausteilung im kleinen Kreis dieser Hausgemeinde. Aber die Stellung der nicht zur Brüdergemeinde gehörenden Töchter zur Kirche, speziell die Frage ihrer Konfirmation, schuf ein schweres Problem. Anfangs wußte man in Montmirail die Aufnahme von noch nicht admittierten Mädchen zu vermeiden; später aber, da Mädchen von 9 bis 17 Jahren in Montmirail eintraten, kam die Verlegenheit. Man schickte die Mädchen zuerst zum französischen Pfarrer von Cornaux in den Unterriß, der einen langen Kursus mit ihnen vornahm und sie durch ihnen fremde Lehren vom Heiland beunruhigte. Eine Zeitlang wandte man sich nun an den deutschen Pfarrer von Gampelen, einen orthodoxen Mann, der das Examen vor der Admision dem Bruder Curie überließ und dem Pfarrer von Cornaux gelegentlich, aber eben nicht immer, Anzeige machte. Als dieser Pfarrer von Gampelen starb, schickte Curie seine Töchter zum französischen Pfarrer Groß in Dieppe, drei Stunden weit, weil Groß ein Freund der Brüder war und man so um den orthodoxen und unangenehmen Pfarrer von Cornaux herumkam. Allein der Pfarrer von Dieppe beging den Fehler, daß er die Sache dem Ortspfarrer von Cornaux zu spät anzeigte und erst noch bloß von zwei statt von sechs zu konfirmierenden Mädchen sprach. Jetzt drohte der Pfarrer von Cornaux mit Anzeige an die Classis; es kam zum Bruch zwischen ihm und den Brüdern. Curie suchte 1795 einzulenken; er bat den Pfarrer, ihm, Curie, den Unterricht zu überlassen und nur das Examen vorzunehmen auf Grund von Fragen, die er vorher Curie einschickte. Der Pfarrer von Cornaux ging darauf ein, schickte aber gelehrte und komplizierte Examensfragen und wollte noch den deutschen Pfarrer von Neuenburg als Dolmetsch zuziehen.

1) Beilage zum Bericht von Montmirail vom Jahr 1789.

2) Curie nach Herrnhut 2. Dez. 1784.

3) Ebenda.

Darauf brach Curie den Unterricht überhaupt ab und ließ die Mädchen erst in ihrer Heimat zur Admision gehen. Er selbst verzichtete auf die Vornahme der Admision.¹ Im Rahmen des damaligen Staats- und Landeskirchentums sind diese Schikanen seitens des Ortsgeistlichen ganz berechtigt; die Brüder hatten sich die Schweiz zu frei vorgestellt. Ein andermal richtete Curie eine Enquête an den königlichen Rat in Neuenburg mit der Bitte, einen eigenen Kirchhof für die Herrnhuter in Montmirail einrichten und die Beerdigung selbst leiten zu dürfen.² Es war wieder sein gespanntes Verhältnis zum Ortspfarrer in Cornaux, das ihn zu diesem Begehren größerer Autonomie bewog. Man war aber in Neuenburg nicht geneigt, ihm zu willfahren, wohl mit Rücksicht auf die Geistlichkeit. Aber darüber ist doch nicht zu übersehen, daß die Herrnhuter auf diesem preußisch neuenburgischen Boden eine verhältnismäßig außerordentliche Freiheit besaßen, wie sie ihnen schwerlich an einem andern Ort der Schweiz zugestanden worden wäre.

Noch größer waren eine Zeitlang die wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Anfangs stand das Gut von Montmirail unter der Leitung einer Anzahl Berner Freunde; später übernahmen Curie und sein Gehilfe Doullaire das Wirtschaftliche des Guts und der Anstalt. Nach rechter Herrnhuter Praxis sollte die Anstalt sich selbst unterhalten, wenn nicht gar noch etwas abwerfen für das Gut, auf keinen Fall durfte sie Schulden machen; die Mädchen sollten eben genügend Kostgeld zahlen, die Brüder und Schwestern so sparen, daß damit auszukommen war. Das ging vortrefflich, solange die Frequenz der Anstalt blühte. Als aber anfangs der 80er Jahre die Zahl der Töchter stark zurückging, kam die Verlegenheit; sie wurde auch durch die Erhöhung des Kostgeldes nicht beseitigt. Da man in Herrnhut manches dem wirtschaftlichen Ungeschied des Bruders Curie zuschrieb, schickte man ihm als Ökonomen den verheirateten Bruder O b e r m i l l e r ins Haus, der mit dem Mühsamen und Beschwierlichen der Erziehung nichts zu tun hatte, wohl aber die beiden Erzieher Curie und Doullaire in größter Abhängigkeit von sich hielt. Es kamen zwei böse Jahre für Curie, die ganze friedliche und vertrauliche Stimmung, die unter den Brüdern herrschen sollte, verschwand; es gab in einem fort Kollisionen; zu allem übrigen hatte Curie das Gefühl, daß man in Herrnhut ihn nicht mehr verstehe. Curie verlor nach und nach Kraft und Freudigkeit; alle seine Verrichtungen geschahen mit gelähmtem Gemüt; er fühlte selbst, daß er nicht mehr war, was er sein sollte.³ Erst die Wegberufung Obermillers stellte den Frieden in Montmirail wieder her, so daß Curie schreiben konnte: „Wir leben in herzlichster Liebe und Harmonie, ich sehe kindlich auf den lieben Heiland.“⁴ Man sieht, es geht auch unter Herrnhuterbrüdern oft menschlich zu; die ganz reinen Lichtbilder sind stets Legende. Seit 1790 begann Curie dann zu kränkeln; seine Gesundheit ging sichtlich bergab. Er war doch der rechte Mann für die rechte Stelle gewesen. Durch ihn hob sich die Anstalt Montmirail zu ihrem bleibenden Ruf. Curie besaß die Gabe, Milde mit Offenheit und Festigkeit im Umgang zu verbinden. Er bewies sie nicht nur in der Anstalt, sondern auch seinen

1) Curie nach Herrnhut 8. März 1797.

2) Vgl. Curie an Duvernoy 12. Jan. 1784.

3) Curie nach Herrnhut 19. Okt. 1787.

4) Ebenda 27. Okt. 1789.

Mitarbeitern in der Schweiz gegenüber in verwickelten Fällen. Seinem Gott gegenüber blieb er ein Kind. Man kann manche seiner Briefe nicht ohne Rührung lesen. Wie ist der Mann demütig gewesen und gerade dadurch stark! Man versteht es, wie er bei all seiner leiblichen Schwäche in der Revolutionszeit den Herrnhutern in der Schweiz ein großer Trost gewesen ist.

An Montmirail schloß sich die *w e i ß e S c h w e i z* besonders eng an. Der geistige Mittelpunkt war *Genf*, wo Zinzendorf eine blühende Sozietät zurückgelassen hatte. In der *Waadt* dagegen galt es mehr, die Reste des ältern Pietismus, so gut es ging, am Leben zu erhalten; hier bestanden kleine Grüpplein in *Lausanne*, in *Devey*, in *Rolle* und *Nyon*, und aus den Zeiten des *Samuel Luz* auch in *Yverdon*. Daneben bemühten sich die Brüder, im *neuenburgischen Jura*, in *St. Imier* und im *Münstertal* ältere Erweckungen zu unterstützen oder neue anzuregen, jedoch ohne daß es irgendwo zu einem blühenden Sozietätsleben kam.

Am wichtigsten für die Folgezeit war das *Genfer Häuflein*,¹ das im Jahr 1786 etwa 80 Seelen zählte, davon $\frac{3}{4}$ Frauenspersonen, auch solche, deren Männer nicht Herrnhuter waren. Ein paar reiche Frauen gehörten dazu, welche die Kosten für die gottesdienstlichen Bedürfnisse aufbrachten; überhaupt hielten einzelne Glieder der angesehenen Genferfamilien, der *Bovets*, der *Dautiers*, der *Villettes*, der *Riviers* zur Genfer Sozietät;² die Frau des *St. Gallers Kaspar Sels*, des Pfarrers der deutschen Gemeinde, eine geborene *Rivier*, hielt mit ihrer Mutter so fest zur Versammlung der Brüder, daß sie durch ein besonderes Verbot des Pfarrers verhindert werden mußte, die Kinder Sels mit in die Versammlung zu nehmen.³ Man hatte in Genf von den Zeiten Zinzendorfs und Huttons her ein überaus reiches Versammlungsprogramm: drei Hauptversammlungen für alle, am Sonntag, Montag und Freitag, da man aus den Gemeinnachrichten, am Freitag aus der Bibel las, zuweilen mit Gesang, dazu die Versammlung der Verheirateten jeden Monat, die der Witwen alle 14, der ledigen Schwestern alle 8 Tage, Kinderversammlung jeden Donnerstag, zuweilen mit Müttern und Schwestern, endlich jede Woche „Gesellschaften“. Zum Abendmahl gingen die Geschwister 6 mal im Jahr, nämlich außer zu den 4 Genferkommunionen noch zu 2 Kommunionen der italienischen Gemeinde.⁴ Allein das alles war Tradition, und man würde sich täuschen, wenn man aus dem reichen Programm auf die innere Qualität der Genfer Sozietät schloße. Die schweren geistigen und politischen Wirren, welche Genf in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durchzumachen hatte, setzten auch den Herrnhutern in Genf zu. Leider fehlt uns jede bestimmte Nachricht, wie der Kampf um *Rousseau* sie bewegte; fest steht nur, daß ihr besonderer Freund im Genfer Klerus, der ältere *Jean Sara sin*, an der Heße gegen *Rousseau* lebhaften Anteil nahm.⁵ Unmöglich konnte die Jugend auch aus den Herrnhuterfamilien dem Einfluß *Voltaires* und *Rousseaus* ganz entzogen bleiben,

1) Das Folgende, auf Grund der Berichte des *Nicol. Mettetal* aus Genf nach Herrnhut (UArch.); vgl. über ihn *E. Guers a. a. O.* p. 33 f.

2) *E. Guers a. a. O.* p. 33.

3) *K. Sels* an *Lavater* 19. April 1787.

4) Kurze Erzählung vom Häuflein in Genf 1786 (UArch.).

5) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 111.

zumal da die Theologie der Genfer Geistlichkeit, in der sie unterwiesen wurde, dem Deismus so nahestand. Vielleicht hätte eine Persönlichkeit von faszinierender Anziehungskraft es vermocht, der Zeitströmung kräftigen Widerstand entgegenzusetzen; weder der ältere D u v e r n o y noch der junge J e a n N i c o l a s M e t t e t a l, der von 1781 an dem Genfer Häuflein vorstand, hatten die geistige Kraft dazu. Den Genfer Herrnhutern selbst fehlte es am nötigen Sensorium; Mettetal stellte ihnen gelegentlich das Zeugnis aus, daß sie nicht einmal den Unterschied der Herrnhuter Lehre und der Genfer Lehre, der doch ein Gegensatz von Tag und Nacht sei, merken könnten. Im Jahr 1786 mußte er nach Herrnhut melden:

„Die gläubigen Veteranen werden nach ihrem Tod nicht mehr ersetzt; manche einmal Erweckte schlafen wieder ein; die Jungen wenden sich lieber der Welt zu.“¹

Und das alles, obschon „das Evangelium in Genf nicht gepredigt wird“, also Anlaß genug wäre zum engern Zusammenschluß der Erweckten.² Ein zweites schweres Unglück für die Herrnhuter war der politische Parteikampf zwischen Demokraten und Aristokraten mit seinen trennenden Folgen. J e a n A n t o i n e V a u t i e r, in dessen Haus die Geschwister von der Gemeinde logierten, der in ihrer Abwesenheit der erste Mann bei der Sozietät war, kämpfte bei den Genfer Unruhen leidenschaftlich auf seiten der Repräsentants, von denen er sich auch in den Rat der 200 wählen ließ. Als nun 1782 die Aristokratie wieder zur Herrschaft gelangte, weigerte er sich anfänglich, der neuen Regierung den Eid der Treue zu leisten, selbst auf die Drohung der Verbannung, und es bedurfte eines „herzlichen und nachdrücklichen Schreibens“ der Konferenz in Montmirail, um ihn zum Nachgeben zu bewegen, damit nicht die Sache des Heilandes in Genf um eines unruhigen Kopfes willen ruiniert würde.³ Damit war die schlimmste Gefahr noch einmal vorüber gegangen; allein nur zu bald brachte der Sturm der französischen Revolution neue schwere Sorgen für das Genfer Häuflein, zumal als eben diese Revolution in den 90 er Jahren Genf mit einer Wildheit und Plötzlichkeit ohne gleichen überfiel und es vorübergehend dem wütesten Jakobinerterrorismus auslieferte. In solchen Zeiten füllte die Politik allein die Gedanken jedes Genfers aus; nicht genug, es kamen für die Genfer Herrnhuter wirtschaftliche Nöte hinzu, da hervorragende Mitglieder von Bankrottten betroffen wurden, so daß es schwer war, noch Steuern für die Brüdersache in Genf aufzutreiben. Bei dieser geistigen und politischen Bedrängnis ist der rapide Rückgang des Herrnhuterwesens in Genf wahrlich nicht überraschend. Die Berichte Mettetal's nach Herrnhut klingen von Jahr zu Jahr sorgenvoller. Einmal erbittet er sich ein erweckliches Mahnschreiben aus Herrnhut für sein Häuflein, aber wir vernehmen nichts vom Erfolg. 1790 heißt es: „In Genf wird das Häuflein kleiner und kleiner; vom *Réveil* sehen wir nichts mehr in dieser Stadt.“⁴ Als der Terror in Genf obenauf kam, sah es ganz aus, wie wenn es dem nahen Ende der Sozietät entgegenginge. Dem Bruder Mettetal wurde das Aufenthaltsrecht entzogen; Ersatzeleiter der Versammlungen

1) Mettetal nach Herrnhut 8. Febr. 1790.

2) Briefe Mettetal's 27. März und 4. Juli 1786.

3) Protokoll der Konferenz in Montmirail Mai 1783.

4) Brief Mettetal's 4. Dez. 1790.

waren unter den paar Genfern schwer zu finden; die Briefe Mettetal's von Montmirail aus waren ein magerer Trost.¹ Bei seinem Besuch im Juni 1797 fand er nur noch einen kleinen Rest einfacher und aufrichtiger Seelen, die sich ganz an den Heiland und seine Verheißungen hielten.² Allein ausgestorben ist das Genfer Häuflein nie; die herrnhutischen Traditionen wurden in manchen Genferfamilien wie durch einen frommen Hausgeist lebendig gehalten. Die Sozietät hielt durch und sollte im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts unerwartete Beweise ihrer Lebendigkeit geben zum Schrecken der aufgeklärten Genfer Klerisei. Niemand, der die letzten Genferberichte aus dem 18. Jahrhundert liest, könnte das vermuten.

Etwas günstiger waren die Verhältnisse in *Lausanne*, wo bei dem verheirateten Bruder *Passet* etwas über 20 Freunde aus der Stadt und dem Land zusammenkamen. *Passet* war „ein einfältiger Mann, dem es um die Gnade zu tun ist“, von Beruf Lehrer der Mathematik. Er stand zu Zeiten in schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen.³ In den 90 er Jahren wird freilich über starke Abnahme des Häufleins geklagt; dazu kamen auf diesem Boden besondere Schwierigkeiten aus der Rivalität der herrnhutischen Bewegung mit der mystischen Richtung *Jean Philippe Dutoits*, dessen Bücher auch von Herrnhutern gelesen wurden. Der getreue Jünger der Frau von *Guyon* vertrat im Gegensatz zu den Herrnhutern ein Christentum der düstern Selbsterleugnung und Selbstertötung, von dem aus das herrnhutische Wesen als weltlich und sinnlich erscheinen konnte. *J. B. die Marianne Curtat* in *Lausanne*, eine Cousine des später berühmten *Defans* und damaligen Pfarrers in *Bern* *Louis Aug. Curtat*, stand eine Zeitlang mit *Dutoit* und seiner Gesellschaft in Verbindung,⁴ bis sie ganz auf die herrnhutische Seite hinübertrat und am liebsten nach Herrnhut ausgewandert wäre. Aber anders als in Genf war hier die evangelische Richtung unter den Pfarrern noch nicht ausgestorben, und es stellten sich deshalb wertvolle Beziehungen des kleinen Herrnhuter Kreises zu einzelnen *Lausanner* Geistlichen ein, wobei der eifrige Kirchenbesuch der Herrnhuter das Verhältnis erleichterte. Von Pfarrer *Frédéric Bugnion* schrieb *Marianne Curtat* 1796 nach Herrnhut, er predige das Evangelium mit Gefühl, seine Osterpredigt sei dem Bruder *Passet* über alle noch gehörten Predigten gegangen; *Bugnion* lese auch die Herrnhuter Pastoralkonferenz mit Erbauung.⁵ Im folgenden Jahr noch deutlicher: Pfarrer *Em. Louis Chavannes* und *Bugnion* erklärten sich offen für die Brüderkirche; *Bugnion* sagte zum Vater der *Marianne Curtat*, er habe mit besonderer Befriedigung die „*Exposition de la doctrine et de la discipline des Frères*“ gelesen und glaube, daß durch diese Kirche das Evangelium zum Trost für den allgemeinen Verfall auf Erden erhalten bleibe.⁶ Was uns aber heute noch mehr frappiert, gerade der junge Pfarrer *L. Aug. Curtat* in *Bern*, der spätere Hauptfeind des waadtländischen Konventikelwesens, gehörte damals zu den Freunden

1) Proben seiner Korrespondenz aus Montmirail bei *E. Guers* a. a. O. S. 34 ff.

2) Brief Mettetal's 8. Juni 1797.

3) Protokoll der Konferenz von Montmirail 1781.

4) Brief der *Marianne Curtat* 17. Febr. 1787.

5) Ebenda 5. April 1796.

6) Ebenda 17. Febr. 1797.

der Herrnhuter. Die Herrnhuter rühmten es ihm nach, mit welcher Wärme er als rechter evangelischer Pfarrer seine sterbende Mutter mit der Vergebung der Sünden getröstet habe.¹ Mehr noch: als Mittel gegen den drohenden Religionsverfall empfahl dieser junge Curtat 1794 die Bildung religiöser Gesellschaften; wie das Böse müsse sich auch das Gute zusammenschließen. Vereinigungen des Pfarrers mit den Besten seiner Herde sollten allenthalben ein Mittelpunkt für die guten Bürger werden. Curtat erhoffte Großes von solchen *sociétés religieuses*.² Man muß fast annehmen, daß Curtat an Gesellschaften nach Art der herrnhutischen gedacht hat, die auch mit Vorliebe, wo sie konnten, den Pfarrer beizogen. Auf alle Fälle durfte sich die herrnhutische Bewegung in Lausanne der Sympathie einzelner evangelischer Pfarrer erfreuen, die in ihr eine Schutzwehr gegen den einbrechenden Unglauben erkannten.

Außer in der Hauptstadt Lausanne gab es kleine Pietistengruppen im Pays de Vaud in Rolle, Yverdon, Nyon, Devay. Die Erweckten an den zwei letzteren Orten standen in einem gewissen Zusammenhang mit dem aus Nyon gebürtigen berühmten Methodistenprediger La Gléclère, dem Freund der beiden Wesley, der in England im Jahre 1785 gestorben war; er hatte im Jahre 1770 seine Heimat besucht, in Nyon gepredigt und dabei ungeheures Aufsehen erregt, derart, daß nicht nur die gens de bien, sondern sogar die gens du monde, die Schöngelster und Freigelster, ihn für einen apostolischen Mann erklärten und ihm zuliebe vorübergehend auf Spiel und Zerstreuung verzichteten. Man brachte ihm, wie einst Jesus, die Kinder zum Segnen, und wenn er sich zum Gebet zurückzog, folgte ihm die Menge nach, um ihn beten zu hören; er sprach nur von Gott und wollte Gott bei allen Menschen an Stelle aller irdischen Interessen setzen. Mit seinem Weggang aus der Schweiz nahm auch die Erweckung bei den Meisten ein rasches Ende; aber an seinen Schriften erbauten sich einige Frauenspersonen in Devay über seinen Tod hinaus, während in Nyon La Gléclères Bruder den frommen Seelen Stunden hielt.³ Bekanntlich hatten sich Herrnhuter und Methodisten in England anfangs als intime Brüder betrachtet; man durfte darum auch in der Waadt freundschaftlich miteinander verkehren. Rolle und Yverdon dagegen hielten zu Herrnhut; in Rolle versammelten sich unter Louis Andra Mitte der 80er Jahre 7 Personen, in Yverdon 10, denen Bruder Brousson Versammlungen hielt. Das kleine Häuflein schmolz in der Revolutionszeit auf 4 Personen zusammen.⁴ „Erschlaffung in der ganzen französischen Schweiz“ schreibt Mettetal 1786; doch fehlte es auch nicht an vereinzelt Hoffnungsstrahlen. 1786 kam es in Ste-Croix zu einer Erweckung von andauernder Wirkung. Es scheint, daß die Richtung dieser Frommen nicht sogleich nach herrnhutischer Seite ging; neben dem Sündengefühl und der Sehnsucht nach dem Heiland machte sich anfangs allerlei Raisonnement und Neigung zum

1) Ebenda.

2) Akten der Kommission über den Verfall der Religion 1793—94 (StArBe).

3) Kurze Erzählung vom Häuflein in Genf 1786; zu La Gléclère vgl. die Bd. I dieses Werkes p. 178 Anmerkung 3 genannte Literatur; das Detail im Text auf Grund des Briefes des Magisters Ströhl in Eb. Gaupp vom 3. Nov. 1774. Ein letztes Mal hat La Gléclère 1778 als schwerkranker Mann seine Heimat besucht.

4) Kurze Erzählung vom Häuflein in Genf, ferner Briefe Mettets vom 4. Juli 1786 und 16. Dez. 1793.

eigenen Werk geltend. In der allgemeinen Versammlung am Sonntag las man in der Bibel und in den Predigten von Nardin, auch das ein Zeichen der Selbstständigkeit. Indes wußten Mettetal und seine Freunde die Erweckung in herrnhutische Bahnen zu leiten, und in der engern Gemeinschaftsversammlung der 20—30 Personen, die sich als Brüder und Schwestern betrachteten, setzte sich die Lektüre der Gemeinnachrichten fest. Dem braven Mettetal kam es angesichts dieses wunderbaren neuen Lebens vor, als sei er bei den Negern in Antigua. Er hatte bis jetzt nur aus solchen Heidenländern von solchem Hunger und Durst nach dem Heiland gehört; „die Leute wollten nur von Ihm reden hören und von dem, was Er getan, um sie schon in dieser Welt glücklich zu machen“. Sie zeigten auch das größte Mitteilungsbedürfnis, tauschten gern ihre Einsichten und Erfahrungen aus und empfanden den Segen der brüderlichen Gemeinschaft. Neben den Gemeinnachrichten bürgerten sich jetzt auch Spangenberg's Idea fidei und das französische Brüdergesangbuch in Ste-Croix ein. Der Versammlungshalter war Louis Paillard, vermutlich der Schulmeister, von dessen traurigem Abfall 1795 berichtet wird. Die Revolutionszeit war eben auch hier der Brüder Sache höchst ungünstig; der politische Parteigeist wirkte störend, ein Wunder, daß es gleichwohl nicht zur Trennung kam, und daß selbst in den Tagen der waadtländischen Revolution die Versammlungen dieses Häufleins ungestört fortgingen. Diese Erweckung in Ste-Croix war ein Lichtpunkt in einer dunkeln Zeit.¹

Uebersaus dürftig sind unsere Nachrichten von den Beziehungen der Brüdergemeine zu den Erweckten im Bistum Basel. Anton Stähli hatte Ende der 50er Jahre mit den dortigen Täufern angeknüpft, ohne daß sich eine dauernde Beziehung bildete. Anfangs der 80er Jahre hatte dann Mettetal im Münstertal wieder einen Besuch gemacht; die Konferenz von 1784 hieß ihn diesen Besuch erneuern und sich auch im St. Imiertal nach Erweckten umsehen. Bei seiner zweiten Reise ins Münstertal stieß er aber auf den Widerspruch zweier Pfarrer, die ihm erklärten, er greife in den Bereich ihres Amtes. Allein die Konferenz von 1784 befahl ihm, gleichwohl hinzugehen, da einige Personen ihn eingeladen hätten; bloß sollte er nicht förmliche Versammlungen halten. Auf diese Weise kam es zu dauernden Beziehungen, die auch durch die Revolutionsstürme nicht abgebrochen wurden. Die Erweckten im Münstertal waren Pietisten, die nach Herrnhuterurteil meist auf eigener Gerechtigkeit stunden und den Heiland noch nicht als Versöhner ihrer Sünden kannten; sie nahmen aber Belehrung an. Es waren etwa 10—12 Leute in der Prévôté de Moutier, die sich im Hause des Ältesten G o b a t zusammenfanden, außerdem etwa 20 Leute zerstreut im Val de St. Imier, die ebenfalls von Mettetal gelegentlich besucht wurden.² Auf einer Reise ins Münstertal lernte dieser auch einen Täuferführer J a k o b S t ä h l i kennen, der im Unterschied von den sonst selbstgerechten Heiligen seiner Gemeinschaft seine Seligkeit nur im Opfer Jesu Christi suchte. Der Herrnhuter Mettetal küßte am Schluß ihrer Unterredung den Täufer Stähli als Bruder, ohne sich durch seinen Bart ab-

1) Hauptquellen für Ste-Croix der Bericht Mettetal's von 1789, vgl. ferner den Brief Curies an Rihler vom 28. April 1789, Mettetal's Briefe vom 16. Dez. 1793, 19. Febr. 1795, 28. Jan. 1799.

2) Protokolle der Konferenz in Montmirail von 1783, 1784 und 1789; dazu der Bericht Mettetal's von 1787.

schrecken zu lassen, zum Zeichen, daß die Kraft der Jesusliebe die Schranken der Denominationen durchbrach.¹

Am schwersten war es den Herrnhutern in der nächsten Nachbarschaft von Montmirail, im Neuenburger Land Fuß zu fassen, dank der schroffen ablehnenden Haltung der *vénérable classe*, obschon man sich gern an die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Zinzendorf und den Petitpierres erinnert.² In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts war ein einziger Neuenburger Pfarrer, Pierre Peters, den Herrnhutern warm ergeben, und zwar von der Zeit der theologischen Studien bis zu seinem Tod. 1778 machte er seinen ersten Besuch in Montmirail, um von da an jeden Herbst den dortigen Erbauungstunden beizuwohnen. 1787 wurde er Pfarrer im Val de Travers an der Seite einer gleichgesinnten Frau und predigte hier mit großer Wärme das herrnhutische Evangelium. Manche seiner Zuhörer wunderten sich, daß er immer vom Heiland spreche, während sie von Jugend auf nur vom himmlischen Vater reden gehört hatten. Peters suchte ihnen zu zeigen, daß man nur durch den Sohn den Vater kenne. Als bald bildete sich im Val de Travers ein kleines Häuflein mit Buttes als Mittelpunkt; Peters gab einem Mann in Buttes den Auftrag, die Versammlungen daselbst zu halten; man zählte 1787 24—26 Personen.³ Auch in Ponts = Martel bei den Geschwistern Steiner kamen etwa 15 erweckte Seelen zusammen,⁴ und Mitte der 90 er Jahre schien sich in Les Verrières hart an der Grenze ein Häuflein Erweckter, ungefähr 9 Personen, bilden zu wollen.⁵ Wohl stellten auch hier die Revolutionswirren das begonnene Werk in Frage, aber es ging doch immer wieder neues Leben auf, wo das herrnhutische Evangelium einzog.

Es sind alles kleine und unscheinbare Gruppen von Herrnhutern. Man muß sich auch erinnern, daß sie den lutherischen Typus vertraten in einer ganz besonders calvinisch und französisch erzogenen Bevölkerung. Die Sprache freilich ist das geringste Hindernis gewesen, da die Herrnhuter über einen ganzen Stab von Mitarbeitern französischer Herkunft und Sprache verfügten, die ihnen auch ihre deutschen Bücher übersetzten; 1784 erschien in Basel die französische Psalmodie der Brüdergemeinde, 1791 ein Büchlein „*Hymnes et Litanies pour l'Eglise de l'Unité*“, ja von 1795 an kam jährlich das Lesebüchlein französisch heraus.⁶ Viel schwerer waren die Hindernisse, die sich aus der ganz andern calvinischen Empfindungsweise ergaben. Und dennoch dies zähe Beharren, wo sie einmal eingenistet waren, ja dies vorsichtige Vordringen an neue Erweckungszentren! Der Réveil in der welschen Schweiz wird im 19. Jahrhundert an diesen Herrnhutern eine Vorbereitung finden.

In der deutschen Schweiz war die Basler Sozietät von Anfang an die blühendste, obschon sie mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, die bei Zinzendorfs Tod noch keineswegs überwunden waren. Von außen stand den Herrnhutern das Verbot des Aufenthalts fremder Lehrer in Basel entgegen,

1) Brief Metteltals aus Montmirail vom 8. März 1795.

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 414 ff.

3) Metteltals Berichte von 1787 und 1789.

4) Ebenda 1787; ferner die Briefe vom 3. Nov. 1791, 12. März 1793.

5) Ebenda 14. Juli 1794.

6) Protokoll der theolog. Fakultät Basel, Zensurbehörde.

während im Innern die Reibungen mit dem Basler Pietismus ein Schisma veranlaßt hatten, das die Sozietät schwer schwächen mußte.

Allein die Herrnhuter vermochten dieser Schwierigkeiten Herr zu werden.¹ Bis 1775 haben nacheinander die deutschen Arbeiter J a f o b M ü l l e r (bis 1767), Benjamin Macrait (bis 1770), K ü h n (bis 1775) die Basler Sozietät unter Umgehung jenes Verbots geleitet; Bruder N ü b l i n g in Kleinbasel, dann die Schwester S u l g e r in der Stadt und R a i l l a r d s im Berdichtthaus gaben ihnen das Logis. Einmal freilich, im Jahr 1774 kam es vor, daß im Geistlichkeitskonvent bei einem Fall von Separatismus davon die Rede war, daß auch die Herrnhuter in Basel ihren eigenen Lehrer hätten, und daß nach Bruder Kühns Namen, Positur, Kleidung und Logis gefragt wurde, als müsse man der Sache Einhalt tun, jedoch ohne alle weiteren Folgen. Erst nach Kühns Weggang wurde plötzlich das Verbot gegen die fremden Lehrer hervorgezogen, aber von wem? Nicht von den Gegnern, sondern von der Kleinen Gesellschaft in Basel selbst, um den unerwünschten Anton Stähli nicht als Sozietätsleiter zu bekommen. Statt seiner begehrten die Basler, daß der gelehrte J o h. F r. S r a n d e sich unter dem Schutz der Universität bei ihnen niederlasse. Der Oberbehörde in Herrnhut muß das eingeleuchtet haben. Es gelang Strände mit Leichtigkeit, sich in Basel zu legitimieren, nicht nur bei der Universität, sondern auch beim Bürgermeister und selbstverständlich auch bei Antistes E m. M e r i a n, dem er Grüße von J o h. J a f. B o s s a r t, dem einstigen Jugendlehrer Merians, aus Barby samt allerlei schönen Missionsgeschichten überbrachte.² Damit war das Terrain so gut wie gewonnen; die Nachfolger Strändes setzten diese Anstandsbesuche fort, wobei zur Legitimation viel beitrug, daß bald auch eine Anzahl Pfarrer und manche Rats Herrn offen zu den Herrnhutern hielten. Ohne daß jenes Verbot fremder Lehrer aufgehoben wurde, bürgerten sich so die deutschen Arbeiter aus Herrnhut in Basel ein, letztlich dank der harmlosen und gesunden Art ihres Wirkens, das mit Gewalt zu unterdrücken sich als Unsinn erwies.

Größere Mühe bereitete den Herrnhutern die Ueberwindung der pietistischen Zerissenheit. Zu Anfang der 60er Jahre gab es in Basel getrennte Versammlungen der Herrnhuter, der Separatisten, der Inspirierten, der Pietisten nach Annois Sinn; besonders machten die von den Herrnhutern abgefallenen Pietisten viel von sich reden. Aber während die Sache Annonis durch seine zunehmende Kränklichkeit beständig zurückging, gewann das Herrnhuterwesen dank der Festigkeit seiner Organisation an Anziehungskraft.

Infolgedessen begann unter den Abgefallenen ein langsames Rückwärtstreben zur Sozietät, das einzelne Herrnhuter wie Raillard nach Kräften, wenn auch nicht immer charaktervoll zu befördern suchten. Eine Reihe von alten Herrnhägern, ein N ü b l i n g vor dem T o r, ein S o n n t a g, Bruder des Kandidaten, die alte T h o m e n,

1) Das Folgende auf Grund der Berichte der Brüder Jaf. Müller (1760—67), Jacques Benjamin Macrait (—1770), Kühn (—1775), Joh. Friedr. Strände (—1780), Duvernoy (—1785), G. Fr. Burkhart (—1787), J. Chr. Graßmann (—1795), J. Chr. Bridenstein (1797 ff.), dazu einer Anzahl Diarien der Sozietät und der jährlichen Briefe der brüderischen Basler Pfarrer an die Herrnhuter Predigerkonferenz; vgl. auch „Zur Erinnerung an die 150jährige Jubelfeier der Brüdersozietät in Basel“.

2) Vgl. die Briefe Bossarts an Ant. Merian in *Mer UB*Bas.

wurden wieder neu angefaßt und begehrten Zutritt zu den Versammlungen. Noch wichtiger war der Beitritt des Kaufmanns Zäslin mit einer Anzahl seiner Freunde, die bis dahin in Zäslins Haus eine separate Gesellschaft gehalten hatten. Es kam bei diesem Anlaß zu umständlichen Unterredungen der Herrnhuter mit der Gegenpartei, die offenbar überhaupt gerne sich wieder mit ihnen vereinigt hätte, aber um den Preis, daß die Herrnhuter alle ihre Fehler eingestanden und von ihrer religiösen Eigenart gelassen hätten. Der Wortführer auf der Gegenseite war Iselin, ein fester Freund Annonis, dem die Herrnhuter vorwarfen, er fange oben an bei der Heiligkeit, beim Wirken und Tun, rede viel von der Liebe, vom Glauben und dessen Uebung, ehe noch der Glaube ans Vergebungssopfer Jesu Christi in den Herzen der armen Sünder angezündet ist und Leben und Kraft aus den Wunden da ist; auch Beck, der frühere Herrnhager, und die alte Jungfer Wild, bekannt von Biefers Zeiten her, traten damals als unnachgiebige Gegner hervor. Bei dieser gegenseitigen Stellung wäre ein neues scharfes Auseinandergehen zu erwarten gewesen, etwa im Sinne Jakob Müllers, der Iselin am Schluß einer Unterredung die runde Deklaration des Heilands vorlegte: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“; allein der zähe Zusammenhang der Basler untereinander und dazu die Art der herrnhutischen Liebe verhinderte es und begünstigte die fortdauernde Konfusion. Macraйт, Müllers Nachfolger in Basel, weiß wieder von einer seriösen Unterredung Dr. Stähelins mit dem „guten Iselin“ mit vergnüglichem Ende zu berichten, ja Iselin tauchte gelegentlich als Gast bei der allgemeinen Versammlung auf. Inzwischen wirkte innerhalb der Sozietät das alte Schisma heimlich nach, indem die Zäslinsche Gruppe fortfuhr, die Finger auf alle schwachen Stellen der herrnhutischen Praxis zu legen. Bald war es die Tatsache, daß wieder eine Anzahl Basler nach Neuwid zur Gemeinde abwanderten, und daß speziell der Sohn des Pfarrers Hieronymus Burdhardt in Berlin durchaus ganz in eine Brüdergemeinde wollte, bald war es die Abberufung des in Basel sehr beliebten Macraйт durch die Oberbehörde, was den Anlaß zu heftigem Räsonnieren gab, besonders unter den „neuen Leuten von den Pietisten“. In einem solchen düstern Augenblick — es war im April 1767 — konnte Jakob Müller nach Herrnhut berichten, Pfarrer Burdhardt stehe in Gefahr, eine zweite Ryhinerische Historie,¹ vielleicht mit noch schädlicherem Erfolg zu spielen, da der Schaden von jener noch nicht verwunden sei. Ging auch diese Gefahr vorüber, so erwies sich dafür die Rückkehr Zäslins zur Sozietät als ein zweifelhafter Gewinn, da er auf der einen Seite den Verkehr mit Iselin, diesem recht bittren Feind der Gemeinde, beständig fortsetzte, auf der andern Seite in der Sozietät selbst eine herrische und die deutschen Arbeiter herausfordernde Rolle spielte. Besonders der Bruder Kühn litt schwer unter der dadurch geschaffenen geheimen Spaltung in der Sozietät, zu deren geistiger Ueberwindung ihm die Kräfte gänzlich fehlten. In Zäslin lebte offenbar der kritische Baslergeist: „Ein sehr verständiger und scharfsinniger Mann auf (= gegen) andere Geschwister, deren Fehler er sehr genau beurteilt, wie es eben allen solchen Leuten geht, die sich selbst nicht kennen.“ Mit verletzender Schärfe konnte er offen bekennen, daß er in seinem Leben den Heiland noch nicht so gefühlt habe, wie er es von den andern Brüdern höre, ohne darüber eine sonderliche Verlegenheit zu empfinden; ähnlich in bezug auf die Brüder: „wenn er in 6 Wochen keinen sehe, könnte er es wohl ausstehen.“ Zur gleichen Zeit war Iselin beständig damit beschäftigt, die Interna der Basler Sozietät, die ihm durch Zäslin und Ochs zugetragen wurden, nach Halle und überhaupt an die Gegner der Gemeinde weiterzugeben, unleidliche Zustände, die an die Geduld des deutschen Arbeiters harte Ansprüche stellten. Aber auch diese Zeiten gingen vorüber, und wunderbarerweise war es gerade Zäslin, der ein paar Jahre später den einseitigen Herrnhuterstandpunkt gegen den deutschen Herrnhuter Grande hervorheben sollte.² Grande, ein gelehrter Theologe, war augenscheinlich in seinem Denken nicht ganz auf dem herrnhutischen Weglein geblieben; er betonte die Notwendigkeit eines sittlichen Wandels der Gläubigen. Das leuchtete offenbar manchen Baslern, ge-

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 398 ff.

2) Briefe von Gries aus der Zeit der Konferenz von Montmirail 1781.

rade führenden Persönlichkeiten — wie Dr. Stähelin und Leicher — ein, zumal dadurch die Kluft zwischen dem herrnhutischen und dem baslerischen Evangelium verkleinert wurde. Da war es nun Zässlin, der gegen Strände die Losung ausgab, diese Theologie sei nicht ganz auf Jesu Opfer, sondern auch auf menschliche Werke gegründet, und der ihm dadurch das Leben in Basel schwer machte. Wenn derselbe Zässlin nach Strandes Tod die Reden im Saal gerne den befreundeten Basler Pfarrern übergeben hätte, damit man keinen Bruder aus der Gemeinde mehr brauche, weiß man freilich nicht, ob bloß sein Basler Unabhängigkeitsinn oder einfach sein Geiz ihm diese Sparsamkeitsrücksicht eingab. Die Zässlinsche Familie wurde mit der Zeit eine der festesten Stützen der Sozietät, und die Gefahr der Trennung ging vorüber. Aber mehr als 2 Jahrzehnte nach Zinzendorfs Tod waren nötig gewesen, um die Folgen des Ryhinerschen Schismas endgültig zu beseitigen und die Sozietät so erstarken zu lassen, daß ihr Dasein für alle Zukunft gesichert war.

Die Grundzüge des Basler Sozietätslebens standen seit den letzten Jahren Zinzendorfs fest. An der Spitze des Ganzen stand die sogenannte Kleine Gesellschaft, bestehend aus dem deutschen Arbeiter und den Vorstehern der verschiedenen Chöre, die allwöchentlich zur Beratung der wichtigsten Fragen des Gemeinschaftslebens zusammenkamen. Allgemeine gottesdienstliche Versammlungen fanden an jedem Sonntag und einmal wöchentlich zur Lektüre der Gemeinnachrichten statt, wobei seit der Gewinnung eines zweiten Versammlungssaals für Kleinbasel im Haus des Gehilfen Schardt peinlich Sorge getragen werden mußte, daß die Kleinbasler hinter den Großbaslern nicht zu kurz kamen. Der Schwerpunkt des Gemeinschaftslebens lag in den Chören, die jeden Monat ihre Chorgelegenheit hatten, wozu auch die vom Lande in die Stadt kamen. Die Festtage und die Gedächtnistage der Brüdergemeine waren wieder mit besondern Versammlungen bedacht. Die kirchlichen Abendmahlsfeiertage waren eingerahmt von brüderischen Vorbereitungsfeiern mit Absolution und von Danktagungsfeiern, während die sogenannten Sabbathliebesmahle, die anfänglich alle Monate am Abendmahlsabbath gefeiert wurden,¹ wieder verschwanden. Man sang in Basel seit 1784 aus einem Auszug des großen Brüdergesangbuchs von 1784, der in Basel gedruckt wurde und auch auf der Landschaft die brüderischen Lieder einbürgern half. Alle 14 Tage hatten die Gehilfen aus den verschiedenen Chören ihre Beratung, alle 4 Wochen war Versammlung für die Gehilfen auf dem Lande. Für die Landschaft war natürlich das Programm bedeutend magerer, weshalb man den dortigen Brüdern und Schwestern den Besuch der Sozietätsgelegenheiten in der Stadt nach Möglichkeit empfahl, freilich um den Preis, daß sie jeden Stadtklatz mit nach Hause in ihre Versammlungen brachten. Die Schwierigkeit lag auf der Landschaft vor allem im Gehilfenwesen, da der Landpfarrer, auch wenn er ein Freund der Brüder war, nur selten imstand war, neben seiner Gemeindearbeit die kleine Gemeinschaft ganz in der Hand zu behalten, und außer dem Schulmeister nur ganz wenige Leute so gebildet waren, daß sie die Gemeinnachrichten hätten lesen und die Korrespondenz mit der Stadt hätten führen können. Wiederholte Besuche des deutschen Sozietätsleiters ringsherum bei allen Gemeinden der Landschaft erwiesen sich darum als das beste Mittel, die erweckten Seelen und verbundenen Häuflein zusammenzuhalten und wieder in Ordnung zu bringen, wenn das eine oder andere verirrt war.

1) Joh. Burdhardt's kurzer Bericht von 1769.

Die Briefe und Tagebücher der Sozietätsleiter lassen uns in alle Details des Gemeinschaftslebens Einblicke tun. Unter den führenden Persönlichkeiten steht seit Zinzendorfs Tagen obenan der Arzt Dr. J o h a n n e s St ä h e l i n , der bis in sein 71. Jahr (1792) der Bruderschaft gedient hat und zumal in Abwesenheit der deutschen Arbeiter das Vorsteheramt bekleidete.

Man mußte es ihm hoch anrechnen, daß er trotz starker Inanspruchnahme durch seinen Beruf und häufiger Erkrankung die Sozietätsversammlungen leitete, unterstützt etwa von Bruder L e i c h e r , der aber lange nicht seine Autorität besaß. Stähelin war ein aufrichtig frommer Mann, den sein verantwortungsvoller Posten schwer drückte und der als echter Basler es schmerzlich empfand, wie oft und wie leicht er immer wieder aus der kindlichen Einfalt in kluges Räsionnieren verfallen wollte. Aber er muß auch einen sehr eigensinnigen und sehr empfindlichen Kopf gehabt haben; die Konferenz litt schwer unter seiner Durchsezigkeit; „wenn es nicht geht, wie er will, dann ist es nichts!“ und die deutschen Arbeiter hatten ängstlich seine Ehre zu schonen. Der arme Sünder, der nur von der Gnade des Blutes lebt, und der vornehme Dr. Stähelin paßten nie ganz zusammen, und doch steckten beide Seelen in einer Brust.¹

Ein anderer, von dem man anfangs besonders viel erwartet hatte, der Ratsherrensohn P e t e r R a i l l a r d , brachte es nicht weiter als zu einem brauchbaren, aber gar sehr der Leitung bedürftigen Gehilfen.

Er war in seiner Jugend ein Draufgänger gewesen, der die Gabe hatte, es der Reihe nach mit jedermann zu verderben. Seinen Vater hatte er durch die Flucht nach Herrnhag schwer gekränkt; nach dem Zusammenbruch Herrnhags schädigte er, nach Basel zurückgekehrt, erst den guten Ruf der Brüder und verdarb sich hernach, als er reuig zu den Brüdern zurückkehrte, die Gunst des Basler Ministeriums, das ihn, angeblich wegen Bruch eines Versprechens, keine Gemeinschaft mit den Brüdern und keine Privatversammlung zu halten, 1758 aus der Liste der Kandidaten strich. Seine geistliche Laufbahn war damit stillgestellt; Raillard trat in die Leitung des Burdhardtschen Berichtshauses, da er eine Tochter aus jener Familie geheiratet hatte und arbeitete in der Sozietät als Gehilfe bis zu seinem Tod 1779. Er war in den 60er Jahren sehr lebhaft bei den Verhandlungen mit der andern Partei beteiligt und hätte gern eine völlige Union gestiftet; allein er stand seinen Ideen selbst im Weg durch sein unvorsichtiges Reden und Handeln, das ihn weder bei der Welt noch bei der Sozietät legitimieren konnte. Er ist der Vater des Theologen Em. Raillard, des hervorragenden Erwedungspredigers.²

Unter den Frauen der Basler Sozietät war die solideste und hingebendste die Schwester M a r i a M a g d a l e n a U h l , eine der ersten Erweckten aus Biefers Tagen, durch Zinzendorf bei seiner Reise nach Genf mit dem Auftrag, sich der ledigen Schwestern in Basel anzunehmen, betraut.

Sie tat in diesem Amt ihren treuen Dienst mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahr 1798, da sie nach Neuwied übersiedelte, wo sie im Anfang des folgenden Jahres starb. Viel Eigentümliches ist nicht von ihr zu melden, als daß sie in der Kleinen Gesellschaft, wo soviel Uneinigkeit herrschte, durch ihr solides Wesen Eindruck machte.³

Aus den jugendlichen Erweckten der Tage Biefers und Zinzendorfs wurden mit der Zeit Greise und müde Veteranen; wie wenige der damals Begeisterten haben später gehalten, was sie anfänglich versprochen hatten!

1) Vgl. die 9 Briefe Dr. Stähelins von 1768—1775; die Kritik in den Briefen Anton Stählis von 1775. Vgl. auch Bd. I dieses Werkes p. 421 und 424.

2) Lebenslauf Peter Raillards, die Kritik auf Grund des Briefes Jaf. Müllers an UAC. 2. April 1767.

3) Lebenslauf der Uhl, dazu die Briefe Anton Stählis von 1775.

Von den Basler Pfarrern blieb Hieronymus Burckhardt, als er von Benken nach St. Theodor in Kleinbasel kam, ein guter Freund der Brüder.¹ Joh. Rud. Burckhardt, Annonis Schwiegersohn, der zum Pfarrer zu St. Peter aufrückte, bekam von den Brüdern das Zeugnis, daß er das Evangelium predige, obgleich er lange Zeit nicht mit ihnen in Bekanntschaft stand. Dagegen trat Johannes Meyer, erst Helfer in Kleinbasel, dann Pfarrer zu St. Elisabeth, in intime Verbindung mit der Sozietät und predigte so schroff herrnhutisch, daß er sich wiederholt vor dem Konvent verantworten mußte.² Er starb 1784 zum Leidwesen der Brüder. Auch Jak. Friedr. Meyenroth, der Pfarrer zu St. Alban, näherte sich damals der herrnhutischen Predigtweise so stark, daß die Geistlichen und andere fromme Leute ihn für einen heimlichen Herrnhuter hielten; er war der erste Basler Pfarrer, der Ende 1770 sich einmal in einer Herrnhuterversammlung einfand. Die Universität dagegen stand in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts dem Herrnhuterwesen ziemlich kühl gegenüber, mit Ausnahme vielleicht des Theologieprofessors Joh. Balth. Burckhardt, der, besonders seitdem er die Grönländerhistorie gelesen, großes Interesse für die Brüdergemeinde zeigte. Aber mochten auch die andern Professoren sich ablehnend verhalten, unter den jungen Studenten machte sich in den 70er Jahren aufs neue ein mächtiger Zug nach der herrnhutischen Richtung geltend. Die Kandidaten Stüdelberger, Müller und Werenfels predigten alle evangelisch unter großem Zulauf. C. Ulr. Stüdelberger stand damals unter einem tiefen Eindruck der Berliner Reden Zinzendorfs. Er wurde 1779 Obersthelfer zur großen Freude der Brüder. 1777 predigte Kandidat Joh. Friedr. Miville, der Sohn des hartnäckigen Separatisten, über die eiserne Schlange und das Lamm Gottes im herrnhutischen Sinn. Der junge Mann trug sich damals mit dem Gedanken, als Missionar nach Grönland oder zu den Hottentotten zu wandern, so gewaltig hatte die Grönländer Missionsgeschichte bei ihm eingeschlagen. Das war die Zeit, wo auch Mivilles Freund Wernhard Huber, der Apothekerssohn und Enkel der gefeierten Schwester Valerie Huber, sich nach einer kräftig weltlichen Entwicklung dankbar wiederum der Jugendeindrücke von Neuwied erinnerte und mit seiner jungen Frau in die Sozietät eintrat, wenigstens für einige Jahre — bis er wieder ganz zu sich selber kam.³ Am 13. April 1777 hielt Andreas Battier, der einzige Sohn der Herrnhuter Hauptmännin Battier, seine erste Predigt über den Text: „Es ist in keinem andern Heil“ und legte ein Zeugnis seines Glaubens und Genußes an solchem Heil ab, der berühmteste unter allen spätern herrnhutischen Predigern. Wenn auch nicht alle diese jungen Männer der damals mit Begeisterung ergriffenen Lösung treu blieben und einer sogar vor der Welt zu Schanden kam und aus der Kandidatenliste gestrichen werden mußte, der Gewinn der Sozietät für die Zukunft war zweifellos groß, wenn ihre Theologie sich so fest im Basler Ministerium einbürgern konnte. Mit einer Studentenerweckung hatte das Herrnhuterwesen in Basel eingesetzt; aber kein einziger der damals erweckten Kandidaten hatte später in der Basler Kirche das

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 341 f.

2) Vgl. oben p. 82 f.

3) Vgl. P. Wernle, Wernhard Huber, der helvetische Großrat und Basler Dichter, Bfl. Zeitsch. für Gesch. und Altertumskunde XX.

herrnhutische Evangelium in Basel verkündigt. Diesmal war es anders; aus dem in den 70er Jahren in die Herzen gestreuten Samen ging später die baslerisch-herrnhutische Predigerkonferenz hervor.

Die Sozietät begnügte sich aber nicht damit, auf die heranwachsende Jugend ihren Einfluß geltend zu machen; sie suchte seit den 80er Jahren auch die kleinen Kinder in ihren Bannkreis zu ziehen.

1785 begann man zum erstenmal am Weihnachtsabend die Kinder der Sozietätsmitglieder zu sammeln; es waren bald etwa 50 Kinder beisammen, die alle 4 Wochen eine Versammlung hatten. 1787 ging man einen Schritt weiter und erlaubte auch fremden Kindern die Teilnahme unter genügenden Vorsichtsmaßregeln, daß dadurch kein unanständiger Ton hineinkam. Im Jahr 1793 überraschte man die 60 versammelten Kinder mit einer „illuminischen Vorstellung von der Geburt des Heilandes“ und gab ihnen ein Liebesmahl; das wurde dann bleibender Brauch. Für unser Gefühl sind in dieser Jugendgemeinschaftspflege die Grenzen des Gesunden und Natürlichen gelegentlich weit überschritten worden. Da wurde einmal — am 11. Januar 1789 — 4 Knaben ein Liebesmahl gegeben; man schilderte ihnen dabei „die Glückseligkeit solcher Knaben, die den Heiland zum Beispiel nehmen und seinem Sinn und Wandel auf Erden suchen ähnlich zu werden“, und forderte jeden auf, „sich ihm heute ohne einige Ausnahme mit Leib, Seel und Gliedern aufzuopfern, damit auch an ihnen die schöne Verheißung der heutigen Lösung Jer. 32, 39 in Erfüllung gehe“. „Man konnte“, heißt es weiter, „sehen und fühlen, daß sie alle mit neuer Gnade angefaßt wurden“. Es kam dann die Sitte des Einzelsprechens der Knaben mit dem Bruder auf, eine Art Beichte oder wenigstens Gelegenheit zur Beichte, die dem Liebesmahl voranging. 1791 wurde bei einem solchen Liebesmahl wieder einer nach dem andern von 9 Knaben gefragt, „ob sie sich heute an diesem Bundestage dem Heiland ganz ergeben, mit Leib und Seele sein eigen sein, dazu aber sich Willen und Vermögen von ihm ersuchen wollten“. „Darauf erwiderten sie einmütig Ja und wurden dem, der am besten die Seelenpflege versteht, in einem Gebet auf den Knien herzlich empfohlen. Es war eine selige und mit der Nähe Jesu begleitete Stunde und für die Knaben ein wahrer Freuden- und Segentag“. Uns berührt das fast unheimlich; wir erinnern uns an ein Wort Mettetal's aus Genf: man macht nachher wenig gute Erfahrungen mit diesen Kindern, es heißt, wir erziehen sie nur zu Heuchlern.¹ Man darf das nicht verallgemeinern; aber die Gefahr war viel größer, als den Herrnhutern in Basel bewußt war. Bei andern mußte gerade diese fromme Weise den Widerwillen erregen. Ein angesehener Basler Ratsherr, J. J. Ch r i s t, der zu den Herrnhutern gehörte, litt schwer darunter, daß Frau und Kinder bei ihm zu Hause eine so große Abneigung gegen die brüderische Gottseligkeit und Hausandacht zeigten, und sein ältester Sohn deshalb von der Sozietät zurücktrat.²

Zu den gesunden Zügen des Sozietätslebens gehört ihre strenge Kirchen-
sucht und ihre Sorge, dem Evangelium keine Schande vor der Welt zu machen.

1770 wurde die Witwe B a u l e r i n wegen schlechter Aufführung ausgeschlossen, desgleichen 1777 ein Metzger, weil er vor dem Rat der Untreue in seinem Beruf verklagt war. Es scheint freilich, daß in diesem zweiten Fall die Disziplin der Brüder zu spät eingriff, denn man sprach schon in allen Cercles und Kämmerli davon und machte die Brüder schlecht. Als 1778 Bruder B r e n n e r, der Lederfabrikant, in hartnäckigen Streit mit der Schuhmacherzunft verwickelt wurde und kein Teil nachgeben wollte, drangen die Brüder so heftig in Brenner, auf seinem Recht nicht zu bestehen, daß er zuletzt nachgab und man sich verständigte, ohne daß die Sache vor dem Rat zur Sprache kam.

1) Bericht Mettetal's von 1786.

2) Bericht von 1794.

Daneben lag freilich in der Stellung zum Natürlichen und Weltlichen eine Schwierigkeit, über welche die Herrnhuter selten ganz hinwegkamen.

1788 wurde eine ledige Schwester, nachdem sie sich ohne Vorwissen der Sozietätsleiter mit einem „fremden Mann“ ehelich verlobt hatte, ausgeschlossen, mit der Begründung, daß sie eigene Wege gehe und kein Vertrauen zur Sozietät habe. 1792 trat eine verheiratete Schwester aus, weil sie einen Verweis erhalten hatte aus Anlaß des Festes der drei Gesellschaften, zu dessen Beschauung sie ihre Tochter selbst hingeführt hatte. 1795 wurden 4 ledige Schwestern ausgeschlossen wegen Teilnahme an einer „ausgeschweifenden Hochzeit“ eines Nichtherrnhuters, von der sie kein liebevolles Zureden hatte abbringen können.

Kleine Fälle, aber sie kehrten so oft wieder. Allein die Sozietät litt auch wiederholt an innern Krisen, bei denen gleichfalls die Stellung zu Welt und Vergnügen eine Rolle spielte.

Es hatten damals noch allgemeiner Sitte auch einzelne Sozietätsmitglieder an den sog. Tabakskammerlein teilgenommen, wo man zum Rauchen und Trinken und allerlei Fröhlichkeit zusammenkam. Im Collegium anatomicum fand 1787 ein solches Tabakskammerli statt, an dem ein junger Zässlin, Linder, Raillard, letzterer Kandidat der Theologie, teilnahmen. Da ging es sehr fröhlich zu; man hörte die Brüder miteinander laut lachen und schreien zum Entsetzen aller ängstlichen Pietisten. In Brüderkreisen verteidigten die Jungen ihre Weltlichkeit mit einem grundsätzlichen Antipietismus: das sei gerade der Vorzug der Brüder, daß man sich alles gesetzlichen, pietistischen, hypochondrischen Wesens enthalte; man dürfe sich in Kleinigkeiten nicht so strikte an die Bibel halten. „Du passest noch nicht in die Gemeinde, du bist zu gesetzlich“, erklärte einer dieser Fröhlichen einem pietistischen Gemüt. Es sollen damals auch schlechte Bücher, Romane, Liebesgeschichten, Briefe zwischen Verliebten unter ledigen und jung verheirateten Brüdern zirkuliert haben. Wie man erwarten mußte, erregte diese Freiheit der jungen Brüder großes Aergernis; es trat der ganze Gegensatz des ältern ernsthaften Pietismus zu dieser frommen Weltlichkeit dabei zutage; Pfarrer Meyenroff und die Leute von der Deutschen Gesellschaft, die zu ihm hielten, Defan Zwinger in Ciestal drückten ihr Entsetzen aus. Wohl suchte der damalige Sozietätsleiter Bruder Burkhart dagegen einzuschreiten; allein ihm fehlte die nötige Autorität, da der Vater Zässlins durchaus nichts Verfängliches beim Treiben seines Sohnes zugeben wollte. Die Herrnhuter wurden eine Zeitlang das Gerede der ganzen Stadt, bis schließlich die Unitätsältestenkonferenz in Herrnhut energigisch Halt gebot, sofortige Einstellung des Tabakskammerlis verlangte und den Bruder Burkhart abberief. Als Visitatoren kam das Ehepaar Risle von Herrnhut nach Basel, brachte Ordnung und Disziplin in die üblen Verhältnisse und wies den neuen Leiter Graßmann genau an, im Sinn Herrnhuts solche Dinge zu entscheiden. Allein der Gegensatz der Jungen und Alten, der Vergnügten und der Ernsthaften war damit nicht aus der Welt geschafft; er kam ein paar Jahre später, 1792, wieder zum Vorschein. Ahermals beschuldigten die Ältern die Jungen, sie seien zu frei und leichtsinnig, während die Jüngern den Ältern Stolz und Herrschsucht vorwarfen. Dem Bruder Graßmann gelang die Vermittlung nicht. Es bedurfte der ganzen Energie des Bruders Andr. Battier als Pfarrer zu St. Leonhard, um die Gehilfen im evangelischen Gang zu halten und der Gesetzlichkeit in Nebendingen bei großer Laxheit in der Hauptsache für die Zukunft zu steuern. Man bekommt den Eindruck, daß Battier hier eher die Sache der Jungen vertrat, dies um so mehr, als es 1787 auch von ihm geheßen hatte, er sei mit Raillard und den andern „ein bißel zu sehr verwidelt“. Battier hat bei diesem zweiten Streit seine Autorität als Pfarrer unter Drohungen geltend gemacht, im Interesse der Freiheit und Aufrichtigkeit, aber doch als Kirchenmann, dem seine Schäflein gehorchen müssen. Daß diese kirchliche Autorität erforderlich war, um Ordnung in der Sozietät zu schaffen, ist höchst merkwürdig.

Im übrigen sollen wir freilich diese Krisen auch nicht überschätzen; das Gemeinschaftsleben ging gleichzeitig seinen stillen und geordneten Gang. Und das Bräderliche vermochte immer wieder die Oberhand zu gewinnen und zu behalten. Schließlich achte man auch hier auf das numerische Verhältnis der Geschlechter: $\frac{1}{5}$ Männer auf $\frac{4}{5}$ Frauenspersonen. Die Gesamtzahl wird für die Stadt Basel allein auf 340 Seelen angegeben.

Ein einziges Mal traten die Basler Herrnhuter kirchenpolitisch energisch hervor, als Johannes Frey seine „Auswahl der Lehren und Taten Jesu“ in Basel hatte drucken lassen. Der Bericht Graßmanns aus dieser Zeit schweigt zwar ganz von der Sache; aber Pfarrer J. Fr. Miville meldet so bestimmte Details, daß etwas daran sein muß. Nach Miville tat gleich am ersten Ratstag nach Erscheinen des Büchleins, noch ehe der Konvent sein Bedenken eingegeben hatte, ein herrnhutischer Ratsherr, der zur „Kleinen Gesellschaft“ gehörte, einen Anzug an die Regierung, das Büchlein als pestilenzialisch in Beschlag zu nehmen und den Autor zu strenger Rechenschaft zu ziehen. Bei den folgenden Beratungen sprachen die Herrnhuter im Rat mit besonderer Bitterkeit und Heftigkeit. Pfarrer Battier zu St. Leonhard predigte über den Handel und mahnte die Gläubigen, in den Riß zu stehen.¹ Nachher freilich, im Verlauf des Prozesses redeten dieselben Herrnhuter „sehr kurz und glimpflich ohne alles Feuer“. „Man will wissen“, fügt Miville bei, „es sei ihnen von Herrnhut aus ein Verweis oder wenigstens eine Warnung fürs Künftige gegeben worden, weil sie durch Erbitterung ihrer Gegenpartei nur ihrer eigenen Sache Schaden würden. Ihr Betragen war denn auch zuletzt ganz anders als beim Anfang des Handels.“² Johannes Frey, der doch auch von den intimen Vorgängen gehört haben wird, sah gleichfalls in den Herrnhutern im Rat seine bittersten Gegner.³ Im ganzen war das Streiten gegen den Unglauben nicht die Aufgabe der Herrnhuter, was ja nicht ausschließt, daß einzelne von ihnen darin den alten orthodoxen Eifer behalten hatten. Interessant ist aber die Kritik, die Miville hier und bei andern Gelegenheiten an das Auftreten der Herrnhuter in Basel knüpft. Wie schon erwähnt, hatte Miville in seiner Jugend selber einmal stark zu den Herrnhutern geneigt; er hatte damals eifrig zinzendorfsche und spangenbergische Schriften gelesen; aber er war ganz davon abgekommen, ja gerade die Vertiefung in die Evangelien hatte ihm die Lammestheologie verleidet.⁴ Was ihm auf Seite der Brüder am meisten Sorgen machte, das war das Hierarchische, und da es nur versteckt auftrat, in seinen Augen Jesuitische, der Gewissenszwang und die geistige Unfreiheit, in welchem die einzelnen Mitglieder allen Weisungen von oben gegenüber gehalten wurden. Die einzelnen, die er kannte, mochten ihm sehr sympathisch sein, — „so sie ganz sind, was sie sind“, er liebte sie und ergötzte sich oft herzlich an ihrer Kinderruhe; aber er erschrak, wenn er sich vorstellte, wie diese einfachsten, kindlichsten und seligsten Seelen nur die unbedeutendsten Rädchen im Triebwerk der herrnhutischen Hierarchie seien, und wie das Ganze eben doch auf Unterdrückung des Menschenverstandes, auf Pfaffengewalt und frömmelnden

1) Miville an J. G. Müller 9.—19. Februar 1791.

2) Ebenda 26. Februar 1791.

3) Frey schreibt vom „Sanatismus der Herrnhuter“ gegen ihn P. Wernle, Aus den Papieren eines Pietisten und Aufklärers, JBBas 1911.

4) Miville an J. G. Müller 24. Sept. 1791, vgl. Euch. Kündig, J. Fr. Miville p. 18.

Unsinn hinauslaufe.¹ So dachte Miville schon vor dem Fall Frey; aber das Auftreten der Basler Herrnhuter gegen diesen Aufklärer bestärkte ihn in seiner Meinung. Wer mit der intimeren Geschichte der Herrnhuter vertraut ist, wird leicht an einem solchen Urteil Richtiges und Verkehrtes auseinanderhalten können. Geistig selbständige und freie Menschen hat die damalige Brüdergemeine nicht ertragen können, darin sah Miville ganz recht; aber er ergeht sich in phantastischen Gedanken, wenn er hinter diesen einfachen Kindesgeistes, die er schätzte und liebte, allenthalben das verborgene Triebwerk einer ungeheuerlichen herrnhutischen Hierarchie vermuten wollte. Denn diese Kindlichkeit und Seligkeit der Brüder in ihrer Heilandsliebe war nicht Mittel zu einem fremden Zweck, sondern darin lag das Wesen der Bewegung. Es ist diesmal der Aufklärer, der überall Politik vermutet, weil es ihm selbst an der Schlichtheit und Kindlichkeit des frohen frommen Lebens fehlt. Und wenn wirklich nach Miville die Basler Herrnhuter für ihr heftiges Dreinfahren gegen den Neologen Frey eine Verwarnung von der Zentralstelle erhielten, erhellt gerade der rein religiöse Charakter dieser Organisation aus Mivilles eigenen Worten.

An die städtische Sozietät schlossen sich noch vereinzelte Gruppen der baslerischen Landschaft an. Durch die Arbeit der Brüder waren noch zu Zinzendorfs Zeiten kleine verbundene Häuflein zu Riehen, Muttenz und Pratteln, Benken, Liestal, und im obern Baselbiet zu Diepflingen samt den Nachbardörfern entstanden, die sich mit großer Zähigkeit durch die folgenden Jahrzehnte behaupteten, ohne daß freilich zunächst ein Zuwachs hinzukam. Erhebend an der Geschichte dieser kleinen Gemeinschaften ist beinahe nur die Treue der Herrnhuter, die, was sie einmal angefangen hatten, nicht leicht wieder aufgaben, auch wenn der Erfolg so unscheinbar als möglich war. Für Muttenz war anfänglich Annonis ablehnende Stellung ein erschwerender Umstand gewesen; allein je älter der Mann wurde, desto milder stellte er sich zu den Brüdern; er sah zuletzt nur noch das Gemeinsame und war dankbar für jeden Trost, den sie ihm in seine Schwermut brachten. Als er 1770 starb, betrauerte ihn die Sozietät aufrichtig. Allein nun zeigte sich, daß mit dem Mann auch die erweckliche Kraft wie ausstarb. 1788 war das Häuflein auf 25 Personen zusammengeschmolzen, denen durch den Tod des Schulmeisters der Gehilfe verloren ging. Der neue Gehilfe von Muttenz wurde 1791 dabei ertappt, wie er seinem Nachbar Wein aus dem Keller stahl; er wurde sogleich ausgeschlossen, aber die Versammlung selbst mußte geschlossen werden, weil die Sache im ganzen Dorf bekannt war. Ein paar Monate später ließ man sie wieder zusammenkommen. Mit dem Häuflein in Pratteln ging es gleichfalls beständig zurück; anfangs der 90er Jahre sah es hier besonders böse aus; der Gehilfe war ein Trinker. Man sprach damals in Basel vom Aufheben der ganzen Einrichtung; da es wirklich nicht besser wurde, machte man Ernst, befahl die Einstellung der Versammlungen im Schulhaus und entzog den Prattelnern die Gemein-Nachrichten. Ein Jahr später stellte man sie auch da wieder her und readmittierte den Schulmeister. Man hatte eben keine bessern Leute. 1796 heißt es im Bericht von Pratteln: „es gehören zum Häuflein außer dem Schulmeister nur Weibspersonen. Es ist ein sehr

1) Miville an J. G. Müller 24. Dez. 1785, 24. Sept. 1791.

kümmertliches und ungefreutes Häuflein, welches wir nur um des Wortes willen: „Verdirb es nicht, es liegt ein Segen drin“ nicht ganz eingehen lassen.“ Besonders betrübend erscheint aber die Geschichte des Benfener Häufleins, wenn man sich erinnert an die gewaltige Erweckung in Benfen zu Zeiten des Pfarrers Hieronymus Burdhardt.¹

Der Zahl nach waren die mehr als 40 Gemeinschaftsleute recht ansehnlich, aber ihr geistiges Leben stand, seit Burdhardt die Gemeinde verlassen hatte, wie still. Freilich trugen auch die nächsten Pfarrer dazu bei. Was kümmerte sich ein junger Aufklärer um Stundenleute! Es kam zu Mißheiligkeiten zwischen den Erweckten und ihrem Geistlichen, infolgedessen Ende der 70 er Jahre ein Ehepaar nicht mehr zur Kirche ging. Bei diesem Anlaß bewährten die Herrnhuter ihre Kirchenfreundlichkeit auch einem Gegner gegenüber; sie schlossen das separatistische Paar solange von der Gemeinschaft aus, bis es seinen Frieden mit dem Pfarrer machte. Nicht lange nachher mußte der Schulmeister Stähli, in dessen Haus die Versammlungen gehalten wurden, selber eine Zeitlang ausgeschlossen werden. Ein paar Jahre darauf hieß es auf einmal, seine Tochter habe sich von einem Basler Schwängern lassen; wieder mußte man ihm die Versammlung abnehmen, ihn und seine Frau fernbleiben heißen. Ein andermal entstand Streit zwischen zwei Nachbarn, beides Herrnhuter, wegen einer Wasserleitung für eine Gartenwiese, und der deutsche Leiter mußte die Schande konstatieren, „daß Brüder in Sachen, die von keiner Erheblichkeit sind, oft schlimmer und ärger sind als Leute von der Welt“. Miserie über Misere, aber dann wird wieder von einer Frau erzählt, die vor 30 Jahren durch Pfr. Burdhardt erweckt worden sei und etwas davon behielt. Nun, eben solche Leutelein wollten die Brüder nicht religiös verkümmern lassen, darum hielten sie fest an der alten Gemeinschaftstradition.

Einen äußerlich erfreulichen Fortgang nahm dagegen das Liestaler Häuflein, das sich im Lauf der Jahrzehnte von anfangs 25 Seelen in die 120 vermehrte.

Hier amtierte Dekan J. R. Zwinger, ein Freund der Herrnhuter, der sich gelegentlich selber der Versammlungen annahm. Um ihn noch näher an sich zu bringen, betrieben die Herrnhuter seine Verlobung mit der Schwester Gritli Oberried; aber o weh, das gelungene Manöver hatte vorübergehend die aller schlimmsten Folgen. Ein böses eheliches Zerwürfnis machte ihn kurz nach der Heirat zum eigentlichen Feind der Brüder, die er nun von der Kanzel herab eine Zeitlang mit Lasterreden übergoss, bis nach ein paar Jahren Sriede und Vernunft wieder bei ihm einkehrten, und er auch den Herrnhutern die frühere Anhänglichkeit wieder bewies.

Vorübergehend schien sich Ende der 70 er Jahre in Gelterkinden den Herrnhutern eine Tür aufzutun, da durch Jakob Eger, einen sittlich anrühigen Pietisten, eine Erweckung in der Gegend begonnen hatte. Als jedoch Grände die Erweckten in ihrer Versammlung besuchte, eröffnete der Pfarrer — es war der junge Aufklärer Joh. Jak. Säschi — am folgenden Sonntag auf der Kanzel einen solchen Sturm gegen die falschen Propheten, daß weitere Besuche unterblieben, und die Herrnhuter die Hand von Gelterkinden ließen. Eine reine, beinahe ungetrübte Freude blieb Diepflingen mit 40—50 Personen, dem Salz dieser Gegend, wie es in einem Bericht heißt. Hier hört man von „treuen, attenten Gehilfen“ und wie die meisten „in einer seligen Bearbeitung des Geistes stehen“. Man mußte hier die ledigen Schwestern in zwei Gesellschaften teilen, weil ihrer so viele waren, ein Zeichen, wie auch hier das junge weibliche Element in der Mehrzahl war. Nur ganz vorübergehend suchten die Inspirierten das schöne

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 342, 421 f.

Verhältnis zu stören, als 1771 Nagel, der jüngere Rod und ein dritter Inspirierter am Himmelfahrtstag Versammlungen hielten und böse Reden wider die Herrnhuter und das alte Herrnhag verbreiteten. „Das sind doch feindselig betrügerische Leute; der Heiland vergebe es ihnen“, schrieb Bruder Kühn dazu.

Zu diesen alten Beständen, einem Erbstück aus der Gründungszeit, traten nun aber in den 80er und 90er Jahren durch neue Erweckungen neue Gegenden hinzu. 1782 war Andreas Battier nach Binningen als Pfarrer gekommen, ein warmherziger, gefühlsreicher Herrnhuter, der erst selbst durch eine Periode gesteigerten Heiligungseifers hindurch zur Ergebung in die Gnade gelangt war.

1784 — echt herrnhutisch in der Charwoche — setzte die Erweckung unter seinen Zuhörern ein.¹ Die Erweckten kamen zu ihm ins Pfarrhaus, jeden Tag etliche, darunter 13 Kinder von 10—14 Jahren, zuletzt auch Mannspersonen, im ganzen gegen 90. Battier bildete nun eine Gemeinschaft, hielt ihr am Sonntag eine Erbauungsstunde und in der Woche Versammlungen nach den verschiedenen Abteilungen. Ihrer 30 schlossen sich der Sozietät in Basel an. 1785 war die Männergesellschaft schon so weit, daß sie ohne den Pfarrer auskam; die Frauengesellschaft leitete Battiers Frau. Aus der Stadt strömten die Leute damals nach Binningen; sogar Katholiken aus dem Badiſchen stellten sich ein. Die Erweckung sprang auch nach Bottmingen über; aus beiden Dörfern zusammen zählte man ein Häuflein von 50 Seelen, aber Battier richtete auch für solche, die sich der Gemeinschaft noch nicht angeschlossen hatten, eine allgemeine Versammlung ein. Es muß den Gewohnheitsmenschen in Binningen als etwas ganz Unerhörtes erschienen sein, was da geschah. Aus Anlaß einer Hochzeit in Binningen hörte man die Klage, daß man bald gar keine jungen Weibslente und Töchter mehr zum Tanzen bekommen könne, weil sie alle in die Versammlung gingen. Von obrigkeitlicher Seite aber vernahm man mit Wohlgefallen, daß der ungezogenen und schlechten Leute in Binningen immer weniger würden. 1789 z. B. kam das ganze Jahr lang kein einziger Frevel zur Anzeige vor die Obrigkeit; die Wein-Ungezogenen und Ausgelassenen wurden durch die Furcht in Ordnung gehalten. Begreiflich, daß Battier da von einer moralischen Wandlung in Binningen reden konnte. Freilich gerade in den Himmel hinauf ging's auch nicht. „Zeichen von Unersahrenheit“, heißt es 1788; im folgenden Jahr: Unordnung unter den Gehilfen des „verbundenen Häufleins“ und Rückgang einiger junger Leute in die Welt. Außerdem: wieviel an der ganzen Erweckung mochte an dem Gefühlsmäßigen in Battiers Predigtweise liegen? Zum Glück erhielt er bei seinem Weggang nach Basel 1789 einen gut herrnhutischen Nachfolger, Pfarrer E. Man. Raillard, der in seinem Sinn weiter arbeitete und die Gemeinschaft pflegte. Noch im Jahr 1792 schlossen sich von 44 Konfirmanden 19 den Versammlungen an. Das Allzumenschliche fehlte ja auch nicht; Männer blieben zurück, weil sie den Zuspruch gegen ihr Trinken nicht ertragen mochten; ledige Schwestern waren richterisch und flatschjüchtig; einmal kam ein Selbstmord vor. Und wie dann Pfarrer Raillard ebenfalls nach der Stadt kam und der Nachfolger, J. Rud. Rapp, die herrnhutische Art nicht fortsetzte, ließ sich bald eine empfindliche Abnahme des Häufleins spüren.

1784 trat Alexander Preiswerk seine Tätigkeit in Bubendorf an als Adjunkt des unfähigen Pfarrers Strübli, ein eifriges Mitglied der Deutschen Gesellschaft, aber auch ein Herrnhuter seiner ganzen Frömmigkeit nach.

Es begann sehr bald eine Erweckung; die Leute strömten von allen umliegenden Dörfern, von Ziefen, Arboldswil, Titterten in die Erbauungsversammlung, die er am Sonntagabend einrichtete. Und hier trat dann gelegentlich auch der deutsche Sozietätsvorsteher als Prediger auf, zum erstenmal 1786; „es gemahnte uns ordentlich wie unter den Heiden“, schreibt er nach Herrnhut, „viele kamen, weinten und bezeugten

1) Hauptquelle sind Battier eigene Mitteilungen in den Briefen an die HPK. 1785.

ihr Verlangen um nähere Gemeinschaft und baten flehentlich, ihren Namen aufzuschreiben". Als unverheirateter junger Mann stand Preiswerk längere Zeit von der Bildung einer geschlossenen Gemeinschaft ab; er begehrte nicht, in böse Gerüchte zu kommen. Deshalb schlossen sich manche seiner Erweckten anfänglich den Chorversammlungen in Basel an. 1788 schritt man jedoch in Bubendorf zur Bildung eines „verbundenen Häufleins“, da sich Gehilfsinnen für die Leitung der weiblichen Gesellschaften fanden; Preiswerk beschränkte sich persönlich auf die Leitung der Männer und Kinder. Er führte besondere Unterrichtsstunden für Kinder ein, legte großes Gewicht auf den Konfirmandenunterricht im erwecklichen Sinn, führte mit den Erweckten das „Sprechen“ vor dem Abendmahl ein, wie mans in Basel hatte, und wie Battier es in Binningen pflegte. So kam es zu einer reichen Blüte des Gemeinschaftslebens; es war, meldet Preiswerk 1790, wie ein fortwährender Erntetag; die Zahl des „verbundenen Häufleins“ stieg von 146 Seelen im Jahr 1788 auf 221 im Jahr 1794. Daß auch nicht alles golden war, zeigt eine scharfe Rüge, die ihm der Sozietätsvorsitzer einmal erteilen mußte. „Es ist zwar vielen sehr ernstlich ums Seligwerden zu tun, aber sehr wenig um die Ehre des Heilandes. Sie befinden sich noch wohl darüber, ob alles Sünd sei; aber ob nicht der Name des Herrn dadurch verlästert werde, wenn es ihnen auch nicht sündlich vorkomme, darüber denken sie oft nicht nach.“ Noch mehr gibt es zu denken, wenn Preiswerk 1796, nach 12 Jahren seiner Tätigkeit in Bubendorf, von einem deutlichen Stillstand schreiben mußte. „Hie und da erfaltet eins oder wandelt unordentlich und muß weggewiesen werden. Andre gehen in die ewige Ruhe.“ Der Höhepunkt der Erweckung war auch hier überschritten. Aber tröstlich fügt Preiswerk seiner Schilderung hinzu: „was aber bleibt, wächst in der Gnade und Erkenntnis, und wo auch kein besonderes Wachsen zu bemerken ist, so ist ja schon ein Großes, wenn die Seelen nur behalten, was sie haben und verharren bis ans Ende.“

Das klingt doch recht bescheiden, wie ein Vorspiel für die Melodie, die derselbe Preiswerk 1802 anstimmen mußte: „die Erweckungsgnade hat ihre Perioden.“ Als er gar 1796 als Pfarrer nach Rümelingen berufen wurde, erwartete man eine starke Abnahme, die auch nicht ausblieb; es hatten gar viele sich nur um des Herrn Kandidaten willen zum Heiland gehalten.

Die Erweckungen in Binningen und in Bubendorf waren damals die größten und nachhaltigsten; kleinere schlossen sich an. 1785 trat Pfarrer Nikl. Iselin, nachdem er schon 10 Jahre lang in Rümelingen gewirkt hatte, entschieden auf die herrnhutische Seite über, predigte das Evangelium — statt bloß theoretisch — mit Ueberzeugung des Herzens und gewährte den erweckten Seelen in seiner Gemeinde die Erbauungstunden, die er ihnen vorher trotz ihres Wunsches nicht gestattet hatte.

Sofort wuchs ihre Zahl von 16 Personen auf 60; einen Teil derselben zog Iselin zur Lektüre der Gemein-Nachrichten heran; bald war ein „apartes verbundenes Häuflein“ eingerichtet mit den üblichen besondern Gesellschaften der Männer und der Frauen und mit den besondern Kinderversammlungen. Es blieb aber in kleinen Grenzen und stieg kaum über 40 Seelen hinauf. Freude und Scham wechselten da oft in kurzer Zeit. Ein alter Mann konnte seine Herzensstellung dem Bruder Graßmann nicht anders ausdrücken als mit dem Vers:

„Ach mein Herr Jesus, wenn ich dich nicht hätte,
Du, du bist meine Zuversicht alleine,
Sonst weiß ich keine.“

Aber nicht lang zuvor mußte ein junger Witwer ausgeschlossen werden, weil er seine Magd geschwängert hatte, zur großen Schmach für die Herrnhuter. Ein andermal wird die besondere Treue und der Gleich der Herrnhuter von Rümelingen im Posamentierberuf gerühmt; ihre Stühle bekamen deshalb immer Arbeit, während andere oft müßig saßen. Aber es wird gerügt, daß sie für den Besuch des Wochengottesdienstes kein besonders gutes Beispiel seien. Als 1796 Pfarrer Preiswerk an Iselins Stelle nach Rümelingen kam, ging es mit diesem „Häuflein“ rasch bergab. „Starke Abnahme der Geschwister und wenig

wahres Leben bei den Ausharrenden“, heißt es 1797. Es kam dazu, daß Preiswert, da er hier zum erstenmal wirklich Gemeindepfarrer war, auch als „allgemeiner Mann“, nicht als Herrnhuter, wirken wollte und das Häuflein hinter der Gesamtgemeinde zurückstellte.

1786 machte sich der Uebertritt des Pfarrers Simon Eglinger in Lausen zu den Herrnhutern ebenfalls in einer dortigen Erweckung bemerkbar.

Bis dahin hatten die frommen Leute in Lausen die Versammlungen in Liestal unter Leitung des Deßans Zwinger besucht; jetzt trennte man das Lausener „Häuflein“ von Liestal ab und gab ihm seine besondern Gesellschaften.

Noch einmal brachte dann der Anfang der 90 er Jahre eine Erweiterung der Bewegung. Arisdorf bekam seine Versammlung und Gesellschaften, Zeglingen und Kirchberg desgleichen; Oltingen, das durch Pfarrer Andr. Edlin erweckt wurde, schloß sich an.

„Es hat den Anschein, daß in der sonst finstern und toten Gegend ein neues Licht aufgehe“, schreibt der Bericht nach Herrnhut. In Kirchberg beileißigten sich die Geschwister, „viele Verse aus dem Brüdergesangbuch auswendig zu lernen und die Melodie nach dem Choralbuch zu treffen, worin sie schon ziemlich weit gekommen sind“. Rührend heißt es 1794 aus Oltingen:

„Die bisherige Furcht und Aengstlichkeit, wenn nur unserem Seelsorger nicht dies und das zu Ohren kommt und er uns darüber hernimmt, verschwindet bei vielen immer mehr, und sie können nun eher als sonst Erinnerungen annehmen, da sie erkennen lernen, daß mans aus Liebe zu ihnen tut und ihre Besserung dadurch befördert wird. Auch in ihren Gesellschaften werden sie einfältiger und offener, da ihnen der Bruder Edlin und seine Frau mit gutem Beispiel vorangehen.“

Aber wie sehr hing alles an den einzelnen Personen! In Zeglingen hielt die Versammlung wie gewöhnlich der Schulmeister, Joh. Riggensbacher, ein Mann, der in der Art und Weise, den Kindern das Nötige von Wissenschaft und Christentum beizubringen, im ganzen Kanton Basel seinesgleichen nicht hatte. Als er 1795 starb, ging das „Häuflein“ fast ganz auseinander bis auf einen alten ledigen Bruder, der denen, die noch kamen, die Gemein-Nachrichten las. Von Lausen wird aus dem gleichen Jahr „schläfriger Gang“ gemeldet.

Wir werden den schlimmen Einfluß der politischen Erregung während der Revolutionsjahre auf den Gang der Herrnhutersache noch kennen lernen; ihm ist hauptsächlich die fast durchgängige Abnahme der „Häuflein“ auf der Landschaft zuzuschreiben. Auch ohne das war die Arbeit schwer und mühsam genug. Es brauchte ein unendliches Maß von Geduld und Treue, um nicht müde zu werden. Alle Erweckungen hielten nur eine Zeitlang. Das gilt ja für das Ganze der Erweckungsbewegung. Die Herrnhuter aber hatten vor andern ihre Fröhlichkeit und ihren inneren Frieden voraus. Das war ihre verborgene Kraft. Man bekommt Hochachtung vor ihrer Arbeit im Baselbiet, je genauer man sie kennen lernt; der Basler Kirche ist ihre Duldsamkeit zu großem Segen geworden.

Sreilich lag auch eine gewisse Gefahr in dem abgeschlossenen Herrnhutergeist, der nun bei einem Teil dieser Basler Pfarrer sich festsetzte und sie zu einer Kirche in der Kirche werden ließ. 1785 kamen zum erstenmal ihrer 6 Pfarrer und Kandidaten auf dem Zäslinschen Landgut bei Liestal in Gegenwart des Sozietätsleiters Duvornoy zusammen, um sich gemeinsam zu erbauen und zu stärken und um gemeinschaftlich mit der Herrnhuter Predigerkonferenz in Verbindung zu treten. Von diesem Augenblick datiert eine geschlossene Herrn-

huter Partei innerhalb der Basler Geistlichkeit, obschon der Zweck der Verbindung ein durchaus religiöser und kein irgendwie kirchenpolitischer war.

An der Spitze standen die beiden Pfarrer Battier und Eglinger und der Pfarradjunkt Preiswerk; drei Kandidaten, darunter der spätere Pfarrer Railard, schlossen sich an. Sie waren eins in der Herzensstellung zum Heiland und meldeten nun das Wichtigste aus ihrem persönlichen und pfarramtlichen Leben in einem gemeinsamen Brief nach Herrnhut, indem sie sich zugleich Weisungen von dorthier erbaten. Gelegentlich spornten sie sich untereinander zu vermehrtem Eifer in der Jugendpflege an; ein andermal, — es war 1793 — verpflichteten sie sich gegenseitig, sich des Lesens der Modeschriften zu enthalten und sich auf Bibel und Erbauungsschriften, namentlich brüderliche, zu konzentrieren. Das bedeutet doch eben eine schroffe und einseitige Abkehr von der ganzen Zeitströmung; man schließt geradezu gegenüber allem, was neu ist, die Augen und Ohren zu. Die kleine Vereinigung vermehrte sich sehr langsam. Von jüngern Baslern schlossen sich 1786 Pfarrer Jselin in Rümlingen und Ditar Joh. Heinr. Gysendörfer in Sissach an, 1789 auch Pfarrer Edlin in Oltingen, nachdem er durch Herrnhuter Schriften vom geselligen Wesen mehr auf den Liebesinn des Evangeliums gebracht worden war. Auch ein Bündner Theologiestudent Johann Stephanin war eine Zeitlang dabei und gab nachher aus der Heimat in geschmacklosen Versen von seiner Sehnsucht nach brüderlicher Gemeinschaft Kunde. Anfangs der 90er Jahre meldeten sich auch ein paar aargauische Pfarrer zum Beitritt: David Hunziker in Suhr, Joh. Sr. Gysin in Obererlinsbach, Bernh. Blauner in Reinach. Für den als Basler Stadtpfarrer 1793 verstorbenen Battier trat der Pfarrer zu St. Alban Jak. Friedrich Meyenroth in die Lücke; ihm folgte 1796 der Pastor Petrinus Joh. Rud. Burdhardt. Damit war die Herrnhuter Pfarrergesellschaft um zwei der ältesten und angesehensten Basler Stadtpfarrer, — beide Begründer der Deutschen Gesellschaft in Basel, — vermehrt. Daß gerade solche ältere Herren anstatt wie im Anfang vor allem junge und Kandidaten der Gesellschaft beitraten, dürfte immerhin der auch in Basel herrschenden Zeitströmung auf die Rechnung gesetzt werden.

Leider besitzen wir nur ein einziges Beispiel für den herrnhutischen Predigttypus in Basel, Andreas Battiers Predigten über freigewählte Texte, 1814 aus seinem Nachlaß herausgegeben. Der Mann ist 1793 im 36. Altersjahr gestorben, und seine Predigten müssen aus seiner jugendlich unreifen und gefühlsüberschwänglichen Art verstanden werden.

Der Welt völlig abgewandt, will er Phantasie und Gefühl seiner Zuhörer ausschließlich auf Christi Kreuz, Blut und Wunden festbannen und von dort die Kraft und Seligkeit des neuen Lebens ableiten. Mit Ausnahme einer einzigen Neujahrspredigt wird hier jede Betrachtung, auch die über den Frühling oder über die Ernte, in die Blut- und Martertheologie eingetaucht. Es ist, als wenn Battier sich in der Ausmalung der gräßlichen Details des Leidens Jesu jedesmal selbst übertreffen wollte. Gern schreibt er von der Solter und Marter Jesu, von unseres Heilands zerhauenem Rücken, seinem von Saustschlägen geschwollenen, bluttrümpfigen Angesicht:

„Ich stelle euch euren mit Blut und Speichel, mit Striemen und Eiterbeulen bedeckten, euren bis zum Hinfinken ermüdeten Bürgen noch einmal vor: sehet, welch ein Mensch!“ oder ein andermal:

„O, mir ist nicht anders, als stünde ich in Gethsemane neben ihm, als hörte ich die Angstseufzer, das Stöhnen und Girren seiner umfangenen Brust, als sähe ich, wie sich der natürliche Schweiß seines Körpers nach und nach von dem zugebrungenen Blutschweiß färbet, wie die rötlichen Tröpflein, die in der Uebernommenheit von Angst und Zagen häufig aus der Stirn herausdringen, sich in den Tränen seiner Augen verlieren und dann mit diesen über die bebenden Glieder in andern Blutströmmlein herabrinnen.“

Zuweilen zieht Battier aus dem Stellvertretungsgedanken das Droh- und Strafmotiv. Er hört aus Jesu Nothschrei die „Trostlosigkeit, welche die Seele im Feuerpfuhl tausend und tausendmal aus den Flammen hinaufheulen wird“; ist ihm doch Gott selbst „ein von gerechter Rache glühendes, allmächtiges Wesen“. Allein gewöhnlich bedeutet ihm die Marter Christi den größten Trost, wie er sogar den Text: „sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ auf die erweckende, tröstende, heiligende Kraft des Blutes auszuliegen vermag.

„O, wie sich da unter den Stacheln der eingewundenen Dornenkrone, wie sich unter den Geißelstreichen der Kriegsknechte neue Blutquellen öffneten auf Stirn, Brust und Rücken, wie sie neuerdings so mildiglich über die Glieder herabträufelten, die herrlichen Stärketropfen für matte, niedergeschlagene Seelen.“

Wundes Haupt, zerfleischter Rücken

Brust und Achseln, welch ein Mensch!

O, wie es herausspringt, dieses kostbare Versöhnungsblood, als der Streich des Hammers sich hören ließ und ihm der spitze Nagel durch Hände und Füße getrieben wurde, wie sie so mildiglich herabrauschten diese herrlichen Lebensbächlein!“

Hoffen wir, daß nicht alle Herrnhuterpfarrer in Basel gleich geschmacklos wie Battier gepredigt haben! Der Mann ist innerlich krank gewesen. Und von ihm ging die große Erweckung in Binningen aus! Nun, es fehlen auch die ethischen Motive nicht in seinen Predigten; er spricht mit Wärme von der Nachfolge Jesu, scheut sich sogar nicht, zu sagen: von dieser Nachfolge Jesu hängt unsere ganze Seligkeit ab. Aber es ist bezeichnend, daß er die Pflicht der Nachfolge dann doch wieder einschränken muß. Sie gilt nicht für Jesu Verkehr mit irdischen Gesellschaften auch schlechter Art. Battier mahnt dringend zum Meiden der verführerischen, weltlich geminnenden Gesellschaften und sieht darin ein festes Kennzeichen, daß eine Seele sich ihrem Erlöser zum Eigentum hingibt. In höchst ungesunder Weise treibt er die Kinder zu frühzeitiger Bekehrung; da zeigt sich uns der ganze Ernst, aber auch die Unnatur der pietistischen Treiberei. Aber wie dem auch sei, diese Predigten haben eingeschlagen, ja sie wirkten noch lange über den Tod Battiers hinaus.

Das Verhältnis der Herrnhuter zur Deutschen Gesellschaft war von Anfang an schwierig, wie es sein mußte, wenn auf verhältnismäßig engem Raum zwei Konkurrenten aufeinanderstoßen. Es scheint beinahe, daß in Urspersgers ursprünglicher Idee die Zusammenfassung aller christlichen Gemeinschaften zu gemeinsamer praktischer Betätigung gelegen hat; denn als er Ende 1779 nach Basel kam, besuchte er auch den Sozietätsleiter Franke freundschaftlich und ließ sich von ihm des Herrn Segen zu seinem Plan wünschen, „daß sein Wille geschehe zur Heiligung seines Namens und Förderung seines Reiches allenthalben und auf alle Weise“. Sieht das nicht so aus, wie wenn die Herrnhuter und Urspersger Leute zusammen am gleichen Werk zu arbeiten vorgehabt hätten? Allein, was immer die Ursachen gewesen sein mögen, Tatsache ist, daß die neugegründete Deutsche Gesellschaft zunächst jedenfalls nur die Trennung zwischen den Herrnhutern und den übrigen Basler Pietisten befestigte und eine allgemeine christliche Union verhinderte. Zum Glück gab man sich von beiden Seiten Mühe, keine Feindschaft aufkommen zu lassen; auch fehlte es nicht an verbindenden Mitgliedern, die beiden Gesellschaften angehörten. Im herrnhutischen Protokoll der auswärtigen Arbeiter war ausdrücklich bestimmt, daß auswärtige Geschwister die Versammlungen der Deutschen Gesellschaft besuchen dürften und daß kein Mitglied derselben bloß um dieser Zugehörigkeit willen von den herrnhutischen Gesellschaften ausgeschlossen sein sollte.¹ Reibereien blieben freilich nicht aus. Ende der 80er

1) Bericht Burkhards vom 5. Febr. 1787.

Jahre drangen einige Mitglieder der Basler Sozietät auf den Ausschluß von Mitgliedern anderer Versammlungen; der Antrag richtete sich speziell gegen Leute, die von Pfarrer Meyenrods Deutscher Gesellschaft gern zu den Brüdern herüberkamen. Der deutsche Sozietätsvorsteher Burkhardt vertrat damals den weitherzigen Standpunkt und setzte ihn auch durch. Mitglieder von der deutschen Gesellschaft gingen noch weiter und sprachen die Hoffnung aus, daß Herrnhuter und Pietisten noch zusammenfließen würden, besonders wenn der Herr komme, seine Tenne zu fegen.¹ Wogegen jedoch sofort ein Basler bemerkte, Einigkeit im Geist könne ohne äußere Gleichförmigkeit bestehen; er ziehe vielerlei Blumen bloß einer Art vor, wenn nur jede zur Freude des Eigentümers vom Garten schön wachse und grüne.² Der Anschluß Meyenrods und Burkhards an den Baslerischen Zweig der Herrnhuter Predigerkonferenz verstärkte die geistige Gemeinschaft der beiden Richtungen. Und dadurch nimmt nun eben Basel die Sonderstellung gegenüber der ganzen Schweiz ein. Hier war die Zentrale der Deutschen Gesellschaft, hier am gleichen Ort die blühendste Herrnhuter Sozietät mit dem stärksten theologischen Anhang. Während sonst allenthalben die jungen Theologen mit der aufklärerischen Zeitströmung schwammen, war hier allein ein Nachwuchs der pietistischen Richtung vorhanden. Dadurch kündigt sich die eigentümliche Stellung Basels während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich an; es sollte für längere Zeit die führende Stadt des Pietismus werden.

Kommt man von Basel nach Bern, so erstaunt man über den Abstand; die Brüdergemeinde hat sich hier niemals einer solchen Popularität wie in Basel erfreuen dürfen.³ Von Anfang an arbeitete man in Bern mit ganz anders kleinen Zahlen als in Basel: es waren zwischen 60 und 70 Seelen, die im Lauf der letzten Jahrzehnte auf etwa 40 zusammenschmolzen. Die Qualität freilich stand anfangs in Blüte; es waren Männer und Frauen aus den besten Bernerfamilien, ein Jenner, Kirchberger, Sischer, Sueter, Luz, die sich um Zinzendorf gesammelt hatten. Die „Kleine Gesellschaft“ setzte sich zusammen aus David Sueter, Joh. Sigmund Schmid, dem Spezierer, Sam. Küpfer, Maler und Almosener, Gottlieb Kuhn aus Oberbipp, Chirurgus primus in insula, Joh. Jak. Luz, Literat und Kaufmann, David von Greyerz, Alt-Schaffner; unter den Frauen ragten Elisabeth Sund, geb. Küpfer und Sibylle Jenner hervor. Nach dem Tod des Postmeisters Sischer, der Hauptperson zu Lebzeiten Zinzendorfs, verschaffte David Sueter den Brüdern ein Versammlungshaus und gab ihnen Logis, so oft sie in Bern verweilten. Hier entwickelte sich das herrnhutische Versammlungsweisen in der eigentümlichen Form, daß eine geschlossene engere Gruppe von etwa 20 Männern und Frauen Montags zur Anhörung intimerer Nachrichten zusammenkam, während zur Anhörung der allge-

1) Protokoll der DG 1794, Brief eines Freundes vom 29. Januar.

2) Protokoll der DG unter Sept. 1794. Bemerkung eines Baslers.

3) Das Folgende auf Grund der Berichte und Briefe von Siewide (1766), Jakob Müller (1768—1770), dann Friedr. Grandt (1770—1775), Anton Stähli (1763, 1765, 1766, 1768 bis 1770, 1777, 1779—80), Klave (1777, 1779, 1781—1786), Heinr. Müller (1787 bis Ende des Jahrhunderts).

meinen Nachrichten, Reden usw. am Sonntag, Dienstag und Donnerstag, sowie zum Bibellefen am Freitag im ganzen etwa 60 Personen sich einfanden und außerdem noch etwa 20 dazu die Versammlung des Sonntagnachmittags besuchten. Auch ein paar Leute vom Lande, besonders die Ueberreste der Erweckung in H a b s t e t t e n, schlossen sich dem Berner Häuflein an. Da es sich aber angesichts seiner Kleinheit nicht lohnte, einen besondern deutschen Arbeiter in Bern wohnen zu lassen, blieb der Dienst der deutschen Arbeiter mehr auf regelmäßige Besuche von kürzerer Dauer beschränkt. Erst das starke Anwachsen der Diaspora im Berner Oberland und im Aargau führte dazu, daß wenigstens dem ganzen Bernbiet ein besonderer Arbeiter, erst K l a v e, dann H e i n r. M ü l l e r, zugewiesen wurde. Zuvor war A n t o n S t ä h l i der Hauptarbeiter in dieser Gegend gewesen, der durch sein rauhes Benehmen viele Berner vor den Kopf gestoßen hatte und jedenfalls wenig Anziehungskraft, neue Mitglieder zu gewinnen, besaß. Die Klage über Mangel an Gemeinschaftsinn kehrt beständig wieder in den Berner Berichten; in den 70er Jahren trennte ein böser Zwist zwischen Joh. Sigm. Schmid und Operator Kuhn die Kleine Gesellschaft; keiner wollte nachgeben, die Versöhnung kam nur scheinbar zustande, und es scheint, daß Operator Kuhn sich seitdem zurückzog. Nach außen wäre die Position der Herrnhuter in Bern nicht ungünstig gewesen; ganz ausnahmsweise wurde 1765 Anton Stähli einmal vor den Schultheißern auf das Rathhaus zitiert, um Auskunft über Verschiedenes zu geben. Niemand dachte im Ernst daran, den Herrnhutern in Bern ein Leid anzutun, zumal sie sich eben damals das Verdienst erwarben, den uralten Expfarrer A l b r e c h t H a l l e r, einen eingefleischten Separatisten, mit der Kirche zu versöhnen.¹ Sie standen auch gut mit den maßgebenden Professoren der Theologie, Prof. J o h. S t a p f e r und Prof. D a v. K o c h e r, deren „evangelische“ Predigten ihnen von Herzen wohlthaten und die zur Zeit der Bündnerkämpfe für und gegen Herrnhut ihre gewichtige Autorität zugunsten der Brüder einsetzten.² Durch Vermittlung des Operators Kuhn kamen die herrnhutischen Schriften auch in die Hände des alten A l b r e c h t H a l l e r, und der Herrnhuter Frände durfte sogar in persönlichen Verkehr treten mit dem dem Tod entgegengehenden, von schweren Depressionen geplagten, ehrwürdigen Mann. Allein für das künftige Gedeihen der Herrnhuter in Bern hatten alle diese günstigen Umstände keine Bedeutung; denn der Zug der Zeit ging mit Riesenschritten den entgegengesetzten Weg. Während das BernerGeschlecht aus der Zeit Zinzendorfs, das mit Begeisterung dem Pietismus zugeschworen hatte, ausstarb, schwärmte das neue junge Geschlecht für die Ideale der Aufklärung.

Im Jahr 1775 besuchten vier junge Herren von Bern, J o h. S a m. J t h und drei seiner Freunde, auf ihrer Deutschlandreise die beiden ehrwürdigen Greise von W a t t e n w i l in Herrnhut und besahen sich die dortigen Einrichtungen. Einer schrieb nach Bern, er sei mit einer bessern Meinung von den Brüdern weggegangen, als er vorher hatte; das will aber nicht viel heißen. Er schrieb von den Versammlungen auf dem Saal:

„Auch ich in der sündlichen Welt herumirrendes Schaf fühlte eine Rührung; aber sie währte nicht lange genug, um zur Reife zu gelangen. Der Bruder redete wohl nicht

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 287.

2) Vgl. oben p. 70.

Schwärmerei und Nonsens; aber es war auch weder Licht noch Ordnung in seiner Rede. Kein Bruder noch Schwester kann sich nach Belieben verheiraten usw.“

Dazu noch ein paar Plaisanterien, die der Herrnhuter in seiner Abschrift auszulassen für gut fand!¹

So schrieb damals ein junges Weltkind aus Bern zur gleichen Zeit, da in Basel eine Anzahl junger Kandidaten sich gegenseitig in ernststen und aufrichtigen Reden nach der Weise Herrnhuts überboten. 1782 klagt der Bruder Klave einmal über die erstaunliche Gleichgültigkeit unter den Berner Bürgern, so daß man bald von niemand unter ihnen in der ganzen Stadt Spuren einer Erweckung hätte. Aber dieser Leichtsinn ergriff auch die früher einmal Erweckten; es kam vor, daß eine junge Witwe, die die allgemeine Herrnhuterversammlung besuchte, ihre junge Tochter, da diese nach der Rückkehr von Montmirail sich gerade zur Berner Sozietät hielt, extra dazu beredete, mit ihr in die Komödie zu gehen. Was soll man dazu sagen, wenn in einer Stadt wie Bern es an einem Bruder fehlen konnte, welcher der kleinern Versammlung die Gemeinnachrichten vorlas! Ende der 70er Jahre, anfangs der 80er Jahre raffte der Tod die führenden Persönlichkeiten aus der Gründungszeit hinweg. 1780 starb Sibylle Jenner, 1783 David Sueter, 1784 die Witwe Elisabeth Sund. Und die jungen Berner traten nicht in die Lücke der alten; es klingt fast wie ein Wunder, wenn ausnahmsweise einmal ein Rudolf Sischer, Sohn des berühmten Postmeisters aus den Tagen Zinzendorfs, der Sozietät beitrug. Ein gewisser Trost für das Berner Häuflein war es, daß der neue Dekan Joh. Wytténbach gegen Ende des Jahrhunderts gerne die Gemeinnachrichten las und sich freundschaftlich mit dem deutschen Bruder unterhielt; aber auch er galt als „nicht erweckt“, d. h. er teilte nicht die herrnhutische Frömmigkeitsweise.

Eine Anzahl Lebensläufe von Männern, mehr noch von Frauen der Berner Sozietät führt uns am besten die spezifisch herrnhutische Frömmigkeit und ihre eigentümliche Rolle im Lebensgang mancher Menschen vor Augen.²

David Sueter war 1711 als Pfarrerssohn zu Aarburg geboren. Sein Vater war einer der besten Freunde von Sam. Luz. Als er 1743 mit den Brüdern bekannt wurde, machten ihm die pietistischen Vorurteile erst zu schaffen, und ganz fest wurde er erst 1746 nach dem Besuch in Herrnhag. Wir sahen, wie sein Haus in Bern das Zentrum der Sozietät wurde. Auf vielen Reisen in die Landschaft war Sueter der ständige Begleiter des deutschen Arbeiters, und zusammen mit Luz und Schmid übernahm er 1766 die Pacht des Gutes Montmirail, um die Gründung der Erziehungsanstalt ökonomisch zu sichern. Seine Frau Elisabeth, geb. Strauß, überlebte ihn bis zum Jahr 1794. Sie stammte aus Lenzburg, war dort erst durch Arnolds „wahres Christentum“ in den Bußernst geführt und dann durch Lieder der Jesusliebe zur herzlichen Jesusfrömmigkeit geleitet worden. Mit drei Gespielinnen, die öfters mit ihr sangen, machte sie einen Bund, Jesus über alles lieb zu haben; oft weinten sie vor Freude über ihr frommes Glück. Aber auf diese geistliche Schwärmerei in ganz jungen Jahren, vor der Zeit des Konfirmandenunterrichts, folgte bei allen Freundinnen eine ebenso entschiedene weltliche Neigung, die nur gelegentlich durch fromme Stimmungen unterbrochen wurde; mitten in einer weltlichen Gesellschaft wurde Elisabeth von Angst gepackt und nach Hause getrieben; sie ging dem nächsten Abend=

1) Das Exzerpt dieses Briefes im Brief Grandes vom April 1775.

2) Die folgenden Lebensläufe sind den Berichten der Sozietätsleiter aus den jeweiligen Todesjahren entnommen.

mahl aus dem Wege. In diesem Zustand fielen ihr Zinzendorfs Berliner Reden in die Hände, und wie sie darin vom Glauben las, und wie man als verlorener Sünder zum Heiland kommen dürfe, trat ihr der Heiland vors Herz, und es wurde ihr so wohl, daß sie nicht wußte, wie ihr geschehen war. Diese Freude währte etliche Monate, dann fiel sie gelegentlich wieder auf ihre eigene Gerechtigkeit, schloß sich dann aber 1745 den Herrnhuter Versammlungen in Aarau an. 1752 heiratete sie den Berner David Sueter, reiste nach Neuwied, besuchte sogar Herrnhut in Begleitung ihres Mannes und genoß noch das besondere Glück, daß sie auch ihren frühern Gespielinnen zum Heiland helfen durfte. Man sieht hier, wie in so vielen ähnlichen Fällen, daß der Herrnhutianismus erntet, was zuvor ein anderer Pietismus gesät hatte. Aus altpietistischen Kreisen war auch die 1784 verstorbene Gehilfenschwester Elisabeth Sund, geb. Küpfer hervorgegangen. Sie hatte früh ihre Mutter verloren und eine Tante erzählte der sechsjährigen zuerst vom Heiland und weckte Sünden Schmerz und Bedürfnis der Vergebung in ihr. Als 1719 Friedrich Rod ihren Vater besuchte, wollte sie gespürt haben, daß sie nicht auf dem rechten Weg zur Seligkeit sei. Beim ersten Abendmahl übergab sie sich dem Heiland mit Leib und Seele und wurde sehr erquickt, geriet aber nachher wieder in ein leichtsinniges Wesen. Später gab ihr der durchreisende Pfarrer Willi die Versicherung, der Heiland habe sie so wohl erwählt, als er ehemals seine Jünger und Apostel erwählt habe, und wenn er sie unrecht berichte, so solle sie ihn am jüngsten Tag anklagen. Daraus schöpfte sie Trost und zweifelte nicht mehr daran, ob schon es noch sehr abwechselnd mit ihr ging. Als Ende der 20er Jahre die zwei ersten Herrnhuter Brüder auch bei Herrn Küpfer in Bern einkehrten, gab einer ihr das Verslein: „Rein ab und Christo an, so ist die Sach getan.“ Nachdem sie in Leichtsinn geheiratet hatte, besuchte sie Prof. Königs Versammlungen und bestrebte sich eifrig, anders zu leben. Beim dritten Kindbett überfielen sie große innere Ängste, bis ihr mit einemmal klar wurde im Herzen: „Es ist doch nichts, als einzig und allein um des teuren Verdienstes Jesu willen kann ich selig werden.“ Endlich fand sie durch die Bekanntschaft mit den Brüdern den vollen Frieden und besuchte 1744 zum erstenmal Montmirail, um von jetzt an eine solide Herrnhuterin zu bleiben, volle 40 Jahre lang. Wie diese Frau Sund fand auch die Anna Margareta Zeerleder, später die Frau des Dr. Rud. Knecht, aus dem Altpietismus den Weg zu den Herrnhutern hinüber. Sie hatte im Haus ihrer Mutter Gelegenheit gehabt, Vertreter aller pietistischen Richtungen aus- und eingehen zu sehen; aber das ängstliche, finstere und melancholische Aussehen vieler dieser Erweckten hatte ihr mehr Widerwillen als Lust, sich zu befehren, erzeugt. 1739 wurden ihr Bieffers Versammlungen zum Segen; sie versprach ihm, ihr Herz dem Heiland zu geben. Seitdem stand sie in fester Gemeinschaft mit den Herrnhutern, reiste auch 1752 mit andern Bernern nach Herrnhut und blieb bis zu ihrem Tod 1768 eine Säule der Berner Sozietät. Im gleichen Jahr wie sie starb auch die Maria Elisabeth Kirchberger, geb. Stürler. Sie war durch schwere Seelenängste in ihren Krankheiten erweckt worden und hatte bei Pfr. Isaaß Siegfried in Bern viel Verständnis gefunden. Längere Zeit schon schloß sie sich kritiklos allen Frommen an, bis sie auch von der Gemeinde hörte und den Wunsch aussprach, dorthin zu kommen. Aber ihr Mann, durch die in Bern viel gelesenen Schriften des Fresenius gegen die Brüdergemeine heftig eingenommen, verbot ihr den Umgang mit den Schwestern. Da war es wieder Pfr. Siegfried, der durch Zureden bei ihrem Mann ihr die Freiheit erwarb, sich der Sozietät anzuschließen.

In allen diesen Beispielen geht die Erweckung von anderer Seite als von den Herrnhutern aus, und lag deren Stärke darin, eine noch nicht zur Ruhe gekommene fromme Bewegung zuletzt in friedliche Vollendung zu führen. Was hier von einzelnen Lebensläufen gilt, bestätigt sich, wenn man die Arbeit der Herrnhuter auf der Berner Landschaft betrachtet. Ueberall treten sie das Erbe des ältern Pietismus an. Nun gab es aber im Berner Oberland einen Pietismus von großer selbständiger Kraft, der gar nicht gewillt war, bloße Dorarbeiterdienste für die Herrn-

huter zu tun: die Heimbergerbewegung.¹ Sie hatte von Heimberg bei Thun aus noch zu Zinzendorfs Lebzeiten das ganze Simmental mit seinen Seitentälern ergriffen, stieg anfangs der 60er Jahre nach Grindelwald und zum Brienzertal hinaus, bemächtigte sich ein paar Jahre später der neuen Erweckung in der Gegend von Kirchdorf und setzte sich am Ende dieses Jahrzehnts sogar in der Stadt Bern fest, wo sich für fast 2 Jahrzehnte eine eigentliche Heimberger Versammlung bildete. Es war der alte Samuel Luz, der hier über seinen Tod hinaus wirkte: ein den Herrnhutern im Grund nahe verwandtes Evangelium mit dem Zentrum der Gnade im Blut Jesu, sich gründend auf den Berner Synodus und wie dieser von stark lutherischem Einschlag. Die Hauptanziehungskraft der Heimberger bestand in der freien Art ihrer Aussprache, dem „Zeugen“ in ihren Versammlungen, das sie den Inspirierten abgelernt haben mochten, das sie aber von aller Extravaganz des Inspirationswesens befreiten und mit streng evangelischem Geist erfüllten. Eine Organisation mit Statuten bestand nicht; die Gründer, David Tschana z an der Spitze und überhaupt die ältesten unter ihnen, genossen ein apostolisches Ansehen, bildeten etwa die jüngern Gehilfen aus und schickten diese von Zeit zu Zeit in die Orte, wo man ihrer bedurfte. Nach außen hielt man streng auf Respektierung des kirchlichen Gottesdienstes und der kirchlichen Sakramente und auf strenge Loyalität gegenüber den staatlichen Behörden, die man zum Dank für die gewährte Gewissensfreiheit regelmäßig in die Fürbitte aufnahm. Grundsätzlich hatte zwar der bernische Staat die Duldung der Heimberger nie rund ausgesprochen, und so fehlte es auch nicht an Konflikten der Heimberger bald mit dem Landvogt, bald mit der Geistlichkeit, zumal nicht alle Führer jederzeit und in jeder Aussprache die kirchliche und politische Korrektheit beobachteten. Es kam etwa vor, daß ein Pfarrer seine Heimberger beim Landvogt verklagte und ihnen mit Anzeige an den Rat drohen ließ, umgekehrt aber auch, daß ein Landvogt sie gegen den Verkläger schützte und ihn wissen ließ, daß der Rat hinter ihm stehe und keinen Gewissenszwang ausüben würde. Im Grund ist es ein gutes Zeichen für die Heimberger wie für die Berner Regierung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, daß man sich auf solche Weise ineinander schickte, ohne Gesetz und gegen das Gesetz. Die Heimberger haben denn auch nicht verfehlt, in ihrem 1780 aufgesetzten Bekenntnis,² das in 7 Paragraphen vom Glauben, vom Leben und vom Gehorsam handelt, mit allem Nachdruck ihre treue Untertänigkeit gegen die Regierung zu versichern mit einer Staatsfreundlichkeit, die den alten, rigiden Berner Pietisten jedenfalls nicht eigen war. Gerade in dieser kirchlichen und politischen Harmlosigkeit aber trafen die Heimberger wieder mit den Herrnhutern zusammen, nicht zufällig, sondern kraft der Eigenart des paulinischen Evangeliums.

Schon zu Lebzeiten Zinzendorfs hatten die deutschen Herrnhuter Besuchsreisen nach dem Berner Oberland unternommen und begehrliche Blicke nach dem reichen Wirkungsfeld der Heimberger gerichtet. Es war speziell Anton Stähli, der diese Besuche gerne fortsetzte in der Hoffnung, „der liebe Heiland werde doch noch einmal an einem Ort in diesen Gegenden fest Fuß fassen“. Aus den unvollständigen Berichten geht hervor, daß er 1763 mit Küpfer zusammen bis nach Grindel-

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 319—325.

2) Die Einsicht in den Text dieses Bekenntnisses verdanke ich H. Prof. W. Hadorn.

wald vordrang, wo auf dem Siegelberg bis zu 50 Personen sich um ihn versammelten, zu denen er bis 12 Uhr nachts reden mußte. Ja, einer kam um 3 Uhr nachts, um etwas mit ihm zu besprechen. Grindelwald war damals noch nicht von den Heimbergern besucht. Mit dem kranken Schulmeister in Unterseen, einem über 80 jährigen Patriarchen, pflegte er wahre Herzengemeinschaft. 1770 ging Stähli mit Sueter zusammen direkt auf den Heimberg, traf aber die Führer nicht dort, sondern in Thun, wo er eine 4 stündige Unterredung in Liebe und Herzlichkeit mit ihnen hatte. Als er auf dem Rückweg die Erweckten in der Gegend von Kirchdorf besuchte, konstatierte er den schlechten Einfluß der Heimberger, die mit ihren vielen Reden von Stufen und Regeln den Leuten das einfache Kommen zum Heiland erschwerten. Er selbst empfand bei manchen deutlich den innern Widerstand. Es fragt sich aber, ob Stähli immer die rechte Art im Verkehr mit Andersdenkenden hatte; man warf ihm später vor, daß durch seine Schuld die Heimberger und ihre Freunde von den Herrnhutern entfernt wurden. Es war vor allem die Absicht *Fr an d e s*, bei seinen Besuchen in Bern zu Anfang der 70er Jahre auf Verständigung und Liebe im gegenseitigen Verkehr zu dringen, ganz besonders gegenüber den Heimbergern in Bern. Er wußte sich darin unterstützt von David Tschanz, der persönlich und durch seine Gehilfen zur Verträglichkeit mahnen ließ und selber seine Liebe zu den Brüdern bezeugte. Freilich brachte das Verweilen der beiden Gruppen in so engem Raum allerlei Reibungen mit sich, die den Willen zur Verständigung auf harte Proben stellte. Von den durch die Heimberger Erweckten fielen Einzelne zu den Herrnhutern ab, und in die Liste der Herrnhuter Eingetragene besuchten statt den Brudersaal die Heimbergerversammlung. Als 1774 Bruder L a y r i z von Herrnhut Bern visitierte, kam es vor der Kleinen Gesellschaft zu einer gründlichen Aussprache über das gegenseitige Verhältnis der beiden Gruppen, bei der sowohl die Uebereinstimmung im Kern als auch die sekundären dogmatischen Differenzen klar hervortraten. Man kam ungefähr auf die Formel vom gleichen Grund, aber vom ungleichen Bau, den die Heimberger und die Herrnhuter auf diesem Grund aufführten. Ueber die Stellung zu heimbergisch Erweckten, die gern herrnhutisch werden wollten, wurden bestimmte Grundsätze aufgestellt. Jedoch Entscheidungen für die Zukunft konnten nicht getroffen werden.

Zu einer merkwürdigen Annäherung kam es aber anfangs der 80 er Jahre noch zu Lebzeiten des David Tschanz und auf dessen eigenes Verlangen.¹ Herrnhuter wie auch Inspirierte hatten in den Jahren vorher das Oberland aufgesucht, 1776, 1777 und 1779 von herrnhutischer Seite Bruder K l a v e, dem es gelungen war, auf dem Weg gründlicher Aussprache mit T s c h a n z und S t ü b i auf dem Heimberg, mit A n d r e a s T s c h e e r zu Steffisburg, mit J o h a n n S t u d e r in Thun manche Vorurteile und Bedenken der Heimberger gegen die Herrnhuter zu zerstören. Von Seite der Inspirierten dagegen erfolgten schwere Anklagen und Verwünschungen. Es kam dadurch eine gewisse Unruhe in das Heimbergerwesen hinein: die alten Führer mußten an die Zukunft denken, da sie vom Schauplatz abgetreten

1) Das Folgende auf Grund der ausgezeichneten Berichte des Bruders Klave, aus denen sich nach Abziehung der herrnhutischen Färbung eine zuverlässige Erkenntnis der Vorgänge gewinnen läßt.

sein würden; es galt Anstrengungen zu machen, um die Existenz der oberländischen Brüder zu sichern. So kam man dazu, auf zwei Konferenzen der führenden Persönlichkeiten am 19. Okt. 1780 und am 17. April 1781 ein **B e k e n n t n i s d e r H e i m b e r g e r B r ü d e r** aufzustellen, wahrscheinlich mit dem doppelten Zweck, sich selber klare Richtlinien für die Zukunft zu geben und der Obrigkeit damit zu zeigen, daß man auf Gewissensfreiheit berechtigten Anspruch erheben dürfe. Als Anlaß zur Aufstellung des Bekenntnisses wird genannt, daß „unter denen, die sich Christi und des Glaubens rühmen, allerhand Unlauterkeiten in Worten als Werken sowohl in der seligmachenden Erkenntnis Jesu Christi als aber auch in ihrem Wandel sich äußert . . wie solches in unseren Zeiten an der Brügglersekte sich geoffenbart hat und auch gegenwärtig einige Spuren sich ereignen, so daß die Brüder besorgen, es möchte endlich durch des Satans List aus diesen unlautern Quellen viel trübes und ungesundes Wasser fließen“, wodurch auch die Obrigkeit zur Aufhebung der bisher zugestandenen Gewissensfreiheit veranlaßt werden könnte. Unwillkürlich fragt man sich: von welcher Seite drohte den Heimbergern diese Gefahr? Sehr wahrscheinlich von den Inspirierten, über deren Benehmen David Tschanz sich damals beklagte, während an einen Gegensatz zu den Herrnhutern nach dem, was eben vorausgegangen war, kaum gedacht werden kann. Immerhin gibt es zu denken, wie stark dieses Bekenntnis die Norm des Gotteswortes Alten und Neuen Testaments betont und von symbolischen Büchern zwar vor allem den Berner Synodus, Zinzendorfs Lieblingschrift, anpreist, aber auch die helvetische Konfession und den Heidelberger Katechismus aufzählt, Schriften, welche durch ihre Lehre vom Gesetz nicht ganz zum herrnhutischen Evangelium paßten. Der Einseitigkeit der herrnhutischen Verkündigung wird dadurch gewissermaßen ein Riegel gestoßen, ob mit Absicht und Bewußtsein, wissen wir nicht.

Es ist möglich, daß schon damals nicht alle Heimberger ganz gleichen Sinnes in bezug auf das Verhältnis zu den Herrnhutern waren. David Tschanz jedenfalls und mit ihm Andreas Tscheer von Steffisburg wünschten nach wie vor eine größere Annäherung der verwandten Gruppen und hießen den Bruder Klave zur näheren Besprechung zu ihnen heraufkommen. Als Klave im Dezember 1782 auf dem Heimberg erschien, nahm ihn David Tschanz aufs freundlichste auf und gab ihm zu verstehen, daß er schon lange bei seinen Mitarbeitern in dortiger Gegend auf eine nähere Gemeinschaft mit den Herrnhutern hingearbeitet habe; er könne jedoch an einem Ort, wo sich eine murrende Mirjam hinter Aaron stecke, noch nicht durchbrechen. Darauf fand am 14. Dezember eine Zusammenkunft der Arbeiter vom Heimberg, von Steffisburg und Oberhofen mit dem deutschen Arbeiter statt, auf welcher der Wille zur Verständigung zu greifbarer Form gelangte.

Tschanz gestand in einer Aussprache seine Verlegenheit über den zu trägen und schläfrigen Gang der Erweckten ein und wünschte als Gegenmittel Gemeinschaftsordnungen nach Art der Herrnhuter, bei denen man sich Rats erholen sollte.

„Wie wärs, wenn man sich also näher mit der Sulamith bekennt machte und zu ihr ein paar der unrigen hinschickte, nachzusehen, wie sie es in ihren Ordnungen mache, was sie für Neze und Reissig mache, die Fische zu fangen und darin zu erhalten wisse, und wenn wir nicht darin zurechte zu kommen wüßten, die Sulamith bäten, daß sie uns ein paar Neze- und Reissigmacher zuschickte.“

Als bald schlug Klave in die dargebotene Hand ein, um die anwesenden Arbeiter ganz für die Vereinigung zu gewinnen; er mutete ihnen als Probe ihrer kindlichen Liebe zum Heiland zu, wenn Er sie jetzt darauf führen wolle, sie sollten ihm das, was Er ihnen bis jetzt in die Hände gegeben, wiedergeben, daß sie es dann kindlich willig täten und Er es ihnen mit noch mehrerem Genuß der Seligkeit wiedergäbe. „Habt also acht auf das, worauf der Heiland euch deutet und führen will!“ Klave wurde noch deutlicher und meinte, die Heimberger würden als Liebhaber Jesu doch nicht immer so wie von ferne stehen, fremd und abgeschieden für sich bleiben wollen, sondern sich lieber so nahe herbeimachen und sich mit der Sulamith verbinden, als es immer tunlich sei. Die Versammlung schloß in großer Vergnüglichkeit und Liebe und gegenseitigem Küssen, und die Abrede war, David Tschanz werde im Frühjahr mit noch mehr seiner Gehilfen eine Konferenz über diese Sache halten und das Ergebnis Klave wissen lassen.

Bei genauerer Ueberlegung erkennt man, daß der alte Heimberger Führer und der deutsche Herrnhuter keineswegs auf das gleiche Ziel lossteuerten. Die Herrnhuter träumten von einer Preisgabe der heimbergischen Selbständigkeit und ihrem Aufgehen in der Sozietät, während Tschanz bestenfalls eine Reform der Heimberger durch herrnhutische Hilfe zum Zweck ihrer Erhaltung vorschwebte. Freilich war man bei den Heimbergern nicht einig. Während der alte *Student* in Thun Klave seine Freude ausdrückte über die nahe und innige Vereinigung ihrer Herzen miteinander durch die Kraft des Blutes, und Zimmermann *Lando*lf, Führer der Heimberger in Bern, in persönlichen Verkehr mit Klave trat, muß von anderer Seite ein kräftiger Widerspruch gegen die Fusion unter manchen Heimbergern laut geworden sein. Von irgendeiner erfreulichen Frucht ihrer Konferenz im Frühjahr 1783 verlautet nichts, das heißt aber soviel als: die Konferenz war für die Vereinigung nicht zu haben. Klave unterließ die nächsten 1½ Jahre den Besuch auf dem Heimberg, um sich nicht aufzudrängen; auch meldet er den Tod des David Tschanz unterm 4. Juli 1784 ohne weiteren Kommentar, ein deutliches Zeichen, daß er zuletzt den Hoffnungen der Herrnhuter doch nicht entsprochen hat.¹ Es war aber doch eine Bewegung in

1) Wenn auf das Datum eines mir in einer Abschrift (von wievielter Hand?) vorliegenden Schriftstücks, überschrieben „Brüderliche Verbindung“, fester Verlaß wäre, so hätte noch zu Lebzeiten des David Tschanz eine heftige Gegenaktion gegen die Herrnhuter bei den Heimbergern eingeseht. Am 29. Hornung 1784 will dieses Dokument erstmalig verabredet, am 28. Herbstmonat des gleichen Jahres beschlossen worden sein. Sein Zweck ist, die Heimberger scharf abzugrenzen von gewissen Freigeistern, welche die tägliche Buße, das Gebet und die Heiligung verwerfen, im Widerspruch zum ganzen Zusammenhang des Wortes Gottes und den symbolischen Büchern. Mit solchen Menschen sollen die Heimberger, wenn sie einmal und abermal in der Liebe ermahnt worden, weiter nichts zu tun haben und sie von ihrer Gemeinschaft ausschließen, insonderheit sich mit ihnen in keinen Wortstreit einlassen, wohl aber für sie herzlich beten, daß ihnen der Herr noch Gnade zur Erkenntnis ihres Irrtums geben wolle. Man soll allerorten, wo man kann, vor solch schädlichen Irrgeistern warnen, damit solche mit ihren verkehrten Reden niemand weiters verführen, und soll von der Gemeinschaft ohne Ansehen der Person ausschließen, wer sich nach der Apostel Lehre das Böse nicht wehren und sich zurechtweisen lassen will. Bei diesen „Irrgeistern“ an die Herrnhuter zu denken, nötigt der Vorwurf der Geringschätzung von Buße, Gebet und Heiligung, der auf Seite der Gegner der Herrnhuter öfters begegnet, und nötigt die Tatsache, daß nach dem hier geforderten Ausschlußverfahren gegen alle Freunde der Herrnhuter wirklich gehandelt worden ist. In diesem Fall muß die Datierung auf 1784 ein Irrtum sein, denn unmöglich kann auf derselben Konferenz eine brüderliche Verbindung mit Spitze gegen die Herrnhuter beschlossen und der herrnhuterfreundliche David Schmid, der sofort die Ver-

das schläfrige Wesen der Heimberger gekommen, und der Saden, der sie mit den Herrn hutern verbinden sollte, war mit dem Tod von David Tschanz nicht abgebrochen. Auf einer Konferenz der Hauptpersonen auf dem Heimberg wurde Landschreiber David Schmid in Erlenbach zum ersten Ältesten der Bruderschaft erwählt, ein Mann, der einen besonderen Zug zu den Herrn hutern hatte und dies Klave bei einem Besuch in Bern offen eingestand; zugleich wurde durch Einteilung des Arbeitsfeldes in 4 Bezirke und Verteilung der Arbeiter unter dieselben eine Organisation ins Leben gerufen, die regelmäßige Unterredungen der Führer mit Schmid voraussetzte und dadurch ebenfalls den Herrn hutern zugute kommen konnte. Auf Schmid's Einladung reiste Klave im Frühjahr 1785 in Begleitung des Schneiders Weibel, eines befreundeten Führers der Heimberger in Bern, abermals ins Oberland. Er besuchte zuerst den Andreas Tscheer in Steffisburg, die Hauptperson dieser Gegend nach dem Tode der ältern Führer, dessen Frau bei den Brüdern in Bern erweckt worden war und ihrem Mann mit dem Davonlaufen drohte, wenn er und die Herrn hutern sich nicht vereinigten; man kam sich hier sehr nahe, machte aber noch nichts aus. Von da ging die Reise in Begleitung von Tscheer ins Simmental hinüber, wo Landschreiber Schmid Vertreter aller 4 Bezirke zur Zusammenkunft in Erlenbach eingeladen hatte. Obschon diese Versammlung einstimmig sich für die Vereinigung mit den Herrn hutern aussprach, verschob man doch, um den Vorwurf der Trennung nicht zu provozieren, den Entscheid auf eine Frühjahrskonferenz in Steffisburg am 10. Mai bei Anlaß des Thuner Marktes. Als Hauptargumente für die Vereinigung wurden die Autorität des verstorbenen Tschanz und die Stimme des Herzens geltend gemacht. Auf der Rückreise besuchte Klave noch den alten Studer in Thun, der dort mit wenigen Erweckten immer noch Versammlungen hielt. Der 10. Mai mit seiner Konferenz kam heran und brachte, wie zu erwarten war, statt einer einmütigen Entscheidung, die Anfänge des Schismas, indem Landschreiber Schmid nur einen Teil der Führer zu dem von ihm befürworteten Anschluß an die Herrn hutern überreden konnte, eine Gegenpartei dagegen beim alteingewurzelten Widerwillen gegen das Herrn hutertum verharrete. Die Seele dieser Gegenpartei war der Kastlan Matti in Saanen, ein Mann, der im Ruf tiefgründiger Grömmigkeit stand. Es ging nun nach den typischen Regeln der Schismenbildung in kleinen Gemeinschaften. Erst gab man sich noch die Hand und versprach, man wolle noch mehr über die Sache nachdenken. Dann schrieb die Gegenpartei Briefe voll Vorwürfe und Anklagen, besonders gegen den deutschen Herrn huter als Friedensstörer. Zuletzt berief der Kastlan Matti eine Führerkonferenz ohne Schmid und dessen Anhang, und diese Konferenz verfügte die Ausschließung der herrnhutischen Heimberger sowohl von der Mitleitung als von den Versammlungen. Das war das Ende der Bruderschaft im alten Sinn. Damals traten die harten Bestimmungen der „so g. brüderlichen Verbindung“ gegen die Irrgeister und ihre Freunde, welche die tägliche Buße, das Gebet und die Heiligung verwerfen — so stellte diese

einigung mit den Herrn hutern betrieb, zum Hauptvorsteher an Stelle von Tschanz ernannt worden sein. Leider fehlen der Abschrift die Unterschriften; eine falsche Datierung anzunehmen, ist bei solchen Abschriften nicht gewagt.

Gegenpartei die herrnhutische Lehre dar — in Kraft; ohne Ansehen der Person wurde allorts von der Heimberger Gemeinschaft ausgeschlossen, wer noch zu den Herrnhutern hielt. Die brüderliche Verbindung ist nichts anderes als die Altheimberger Gruppe, welche sich um den Kastlan Matti in Saanen scharte und mit der Herrnhuterpartei den Kampf aufnahm. Von jetzt an kämpfte und konkurrierte in den Gemeinden um Thun herum und durchs untere Simmental die Herrnhutergemeinschaft mit der alten Heimbergerversammlung, und wo früher ein Herz und eine Seele gewesen war, herrschte jetzt Zank und Unfrieden.

Außerlich betrachtet war den Herrnhutern eine große Eroberung gelungen, nach der sie nicht umsonst seit Jahrzehnten ausgeschaut hatten. Ihre Stärke hatte ja von Anfang an weniger im Erwecken als im Erhalten und Pflegen der Erweckten bestanden. Jetzt seit 1785 fiel ihnen mit einemmal der größte Teil des Erbes von Luz und der Heimberger Bruderschaft in den Schoß. Landschreiber Schmid gab Klave genaue Weisung, an welchen Orten er seine Arbeit aufzunehmen habe: es waren fürs erste Steffisburg, die Heimat des Andreas Tscheer, der sich an den Susionsversammlungen so kräftig beteiligt hatte, westwärts von Thun am Nordabhang der Stodhornfette Blumenstein und Pohlern mit dem Leutnant Ruffner, dem Schneider Jakob Spori und Jakob Schwendmann als Stundenhaltern, am Thunersee Spiez mit Landsvenner Jakob Rebmann, am Eingang ins Simmental Reutigen mit dem Gerichtssitz Jakob Spring, gegenüber Wimmis mit der alten Witwe Spring, dann Erlenbach, wo Landschreiber Schmid das Zentrum bildete, Diemtigen mit Landsvenner Reber, Oberwil mit Leutnant Eschler, Därstetten mit Geschwister Anneler. Oberwil blieb für lange Zeit die oberste Herrnhuterstation, da das ganze obere Simmental zu dem Bereich des Kastlan Mattli und der feindlichen Partei gehörte. Erst 1794 konnte etwas weiter oben in Boltigen ein Besuch gemacht werden, da die große Heimberger Versammlung in dieser Ortschaft eingegangen war. Von den südlichen Seitentälern hatte Schmid nur Frutigen angegeben, wo Landsvenner Peter Schneider die Brüder herzlich aufnahm, und wo vorübergehend auch eine Schar aus Adelsoden unter Hans Allenbach einer Herrnhuter Versammlung bewohnte; allein die Heimberger blieben Meister in diesem ganzen Tal. Selbst in Steffisburg wurden die Hoffnungen Klaves zu Wasser, da Andreas Tscheer sich von der Gegenpartei herüberziehen ließ, und der den Herrnhutern warm anhängliche Peter Blanck offenbar zu wenig Ansehen besaß; es blieben bloß noch ein paar Freunde hier zusammen, die nur hie und da von den deutschen Arbeitern besucht wurden, während sich die Zahl der den Herrnhutern anhänglichen Seelen im Simmental im Jahr 1793 auf etwa 130 Seelen belief, dazu 32 Erweckte aus Pohlern und Blumenstein. Dafür unternahm 1788 Bruder Heinrich Müller, Klaves Nachfolger, den ersten Vorstoß nach langer Zeit in die Gegend von Unterseen, Grindelwald und Lauterbrunnen hinauf, zu der einst die Brüder schon zu Zinzendorfs Lebzeiten und dann zu Anfang der 60er Jahre Eingang gewonnen hatten. Den Anlaß hatte der Uebergang des Hans Boos in Wilderswil von den Heimbergern zu den Herrnhutern gegeben; ihm galt der erste Besuch und Boos wurde sogleich als Gehilfe für die

ganze Gegend ins Auge gefaßt. Von Wilderswil ging die Reise ins Tal von Grindelwald hinauf zum Ehepaar Glatt hard hoch oben auf dem Eygram, wo sich ein Häuflein von 22 Seelen ansammelte, in Wilderswil waren ihrer über 60 Personen. 1789 wurde Lauterbrunnen in Angriff genommen, 1793 Sageten der erste Besuch gemacht. Es war allüberall Heimberger Boden, auf dem jetzt die Herrnhuter sich festsetzten.

Allein sie konnten ihrer neuen Arbeit nie recht froh werden. Wohl fand die herrnhutische Literatur in den Dorfschaften des Berner Oberlands guten Anklang. Man las nun in den Versammlungen aus den Gemein-Nachrichten, auch etwa aus Spangenberg's Idea fidei fratrum, die den Lesekundigen frühern Heimbergern größere dogmatische Klarheit geben sollte, und sang aus dem Basler Auszug des Herrnhuter Gesangbuchs, der jetzt an Stelle der zuvor beliebten Köthnischen Lieder trat. Es ist wunderbar, wie rasch sich der herrnhutische Gesang bei diesen Berner Oberländer Bauern einbürgerte. Klave meldet aus dem Jahr 1786, d. h. aus den allerersten Zeiten, daß laut Bericht von Landschreiber Schmid die Brüder sich ein Choralbuch der Herrnhuter anschafften und ein paar von ihren Töchtern zum Leutnant Eschler nach Oberwil schickten, damit dieser sie in den Melodien unterrichtete, deren sie auch etliche 60 geschwind lernten. Wichtiger aber war den Herrnhutern die Annahme ihrer Ordnungen: die Einrichtung von Versammlungen in der Woche, die strenge Kontrolle über das alltägliche Leben, die Beteiligung der Mitglieder an den Chor Gelegenheiten. Allein es wurde ihnen schwer, diese neuen Sitten an Stelle der frühern Formlosigkeit der Heimberger einzubürgern. Zu allererst wurden die Versammlungen in der Woche ordentlich besucht, dann begann die Teilnahme zu erschlaffen, während dagegen die Versammlungen am Sonntag stark von neuen, gar nicht eingeschriebenen Leuten besucht wurden. Eben das war der alte Heimbergerbrauch gewesen; man ging in der Woche seinem Beruf nach und kam am Sonntag zum Abendsitz zusammen. Unter solchen Umständen konnte das intimere herrnhutische Gemeinschaftsleben unter den verbundenen Häuflein schwer oder überhaupt nicht aufkommen. Vor allem aber litt auch das innere Leben bitter unter dem unfreundlichen Verhältnis zu den Heimbergern.

Daß Rutigen und Steffisburg so gut wie ganz verloren gingen, wurde schon erwähnt. Müller muß einmal von Steffisburg berichten: „Die Erweckten dieser Gegend sind gegen die Brüder und ihre Lehre sehr eingenommen.“ Ebenso aus Oberwil im Simmental: „Die Brüder leiden von der Gegenpartei, zu der sie sonst in die Versammlung gingen, viel Verachtung.“ Oder aus Pöhlern: „Hier hat ein Bruder eine Witwe von der Heimberger Partei geheiratet und sich durch sie vorübergehend zur Verleugnung der Brüderlehre verleiten lassen.“ 1791 verzichtete Bruder Müller auf den Besuch in Grindelwald, weil „die dortigen Heimberger wieder sehr gegen die Brüder sind“. Gerade der Uebertritt des Boos in Wilderswil von den Heimbergern zu den Herrnhutern erwies sich als eine Quelle von Unglücksfolgen, die von den Heimbergern weidlich ausgenützt wurden. Boos war arg verschuldet; wer weiß, ob die Schulden ihn dazu trieben, die Farbe zu wechseln; die Heimberger aber kehrten den Spieß um und gaben den Herrnhutern die Schuld an seiner Mißwirtschaft, weil die Erweckten ihnen zu viel zahlen mußten. Es blieb dem deutschen Arbeiter Müller nichts anders übrig, als diesem Gehilfen die Versammlung aus seinem Haus zu nehmen, wodurch aber wieder das ganze Gemeinschaftsleben der Gegend seinen Mittelpunkt verlor. Später gelang ihm die Ausöhnung des Boos mit den Erweckten, aber seine mißliche verschuldete Lage ließ spärliche Hoffnung auf bessere Verhält-

nisse in dieser Gegend aufkommen. Zuvor hatte ein kleines Mißgeschick Müllers selber fatale Folgen für Grindelwald gezeitigt. Der Mann aß keinen Käse und brachte seine Gastgeber auf dem Eygramm in die Verlegenheit, daß sie Brot für ihn kaufen mußten; das gab nach seinem Weggang zu bösen Reden, ja zum Zwiespalt unter den dortigen Erwedten Anlaß, indem nun die ersten Wirtsleute ihn nicht mehr beherbergen wollten. Die Heilandsliebe war solchen Hindernissen gegenüber nicht mächtig genug. Eben solche kleine Verstimmungen kamen aber jedesmal der Heimbergerpartei als den überkritischen Beobachtern zu gut.

Um so bedeutsamer bleibt es, daß es trotz alledem immer wieder zum Anschluß ehemaliger Heimberger an die Herrnhuter kam, weil diese in ihrem Bruder Müller über die größere geistige Kraft verfügten und besser auf Ordnung hielten, überdies auch den Reiz der Neuheit für sich hatten, woran im Sektenland sehr viel liegt.

1791 heißt es aus Oberwil: „An der Versammlung nahmen Heimberger teil“; dergleichen 1789 aus Wimmis, wo diese Heimberger sich dann über die Abnahme ihrer eigenen Versammlung beklagten. In Blumenstein besuchte 1795 ein alter Lehrer von den Heimbergern den Bruder Müller und gab ihm zu verstehen, daß sie sich gern mit den Herrnhutern vereinigen wollten; Müller hatte aber keine rechte Freude dazu, solange manche Heimberger in ihren Sonntagsversammlungen über die Herrnhuter loszogen, gab aber immerhin seiner herzlichen Freude Ausdruck, überall Seelen zu finden, die auch ganz für den Heiland in der Welt leben wollten. Solche hielt er für Brüder und Schwestern, wenn sie auch nicht seiner Partei angehörten, denn es sei nur ein Erlöser.

So fehlte es nicht an Lichtblicken, und es mochte sogar gelegentlich scheinen, als seien die Herrnhuter doch zur Ablösung der ältern, nicht mehr recht zugkräftigen Richtung bestimmt. Allein dieser Schein war trügerisch: die Heimberger waren hier bodenständig, und die Herrnhuter waren die Fremden; das mußte für die Zukunft den Ausschlag geben.

Unter den Pfarrern des obern Bernbiets stand Pfarrer Abr. Moser in Thierachern (gestorben 1793) durch mehrere Jahrzehnte in treuer Freundschaft zu den Herrnhutern; er wäre am liebsten selber in die Gemeinde eingetreten und verkündete, solange er lebte, „die Versöhnung in Einsalt und mit Segen“. Pfarrer Friedr. Gerwer in Erlenbach hatte schon als Freund der Heimberger gegolten und interessierte sich nun für die Herrnhuter und ihre Mission, wird aber als „nicht erweckt“ charakterisiert. Doch 1791 heißt es von ihm, er predige recht evangelisch und wünsche, daß alle seine Kirchentinder sich bekehren und zu den Brüdern halten möchten. Als ihm Müller von der Feindseligkeit des Pfarrers Meley im Aargau gegen die Brüder erzählte, wandte sich Gerwer alsbald an den ihm befreundeten aargauischen Dekan Frey und erzielte auf diesem Wege die günstige Erledigung dieses Streites auf dem aargauischen Kapitel. Auch Pfarrer Sigm. Sam. Wyß in Wimmis galt als Freund der Herrnhuter; sein Nachbar Joh. Jak. Engimann in Dientigen predigte wenigstens nach Müllers Zensur auch das Evangelium, „ein guter Mann, aber nicht erweckt“. Von Heinrich Stähli in Thun, dessen persönliche Freundschaft die Herrnhuter während der Helvetik genießen sollten, erzählte man sich schon damals, daß er auf dem Kapitel allen Pfarrern die Hausbesuche und besonders Krankenbesuche der Herrnhuter zum Muster hingestellt habe. Natürlich fehlte es auch nicht an Gegnern. Der neue Pfarrer Abr. Jak. Luz in Gsteig erklärte dem ihn besuchenden Bruder Müller ins Gesicht: „Ich kann

das Saufen, Spielen und Tanzen in den Wirtshäusern nicht verwehren; so will ich auch die Versammlungen nicht verhindern“, wahrlich keine vornehme Toleranz! Direkt böseartig benahm sich Pfarrer J o h. U n g e r in Lauterbrunnen bei Müllers erstem Besuch. Erst grüßte er ihn freundlich, sagte aber nachher, „wenn er gewußt hätte, daß das der Lumpenhund wäre, so hätte er wollen die Glocken läuten lassen“. Als dann die Erweckten des Pfarrers Wochenpredigt besuchten, von Müller echt herrnhutisch dazu ermahnt, mußten sie von der Kanzel die Warnung vor den herum-schleichenden Verführern vernehmen. Seinen nächsten Besuch in Lauterbrunnen mußte Müller geheim halten, weil der Pfarrer fortwährend gegen die Brüder predigte und den Landvogt gegen sie aufhetzte. Das ist jener Pfarrer Unger, der nachher in Leutwil im Aargau durch Selbstmord ein sehr unrühmliches Ende nahm.

Der literarische Vorkämpfer gegen das Herrnhutertum freilich, Gottlieb Sam. Lauterburg, war Pfarrer in einer Gemeinde (Lenz), die von den Herrnhutern nie besucht wurde, und man gewinnt aus seinen „Briefen über die Schwärmerei in der Religion“ in der Tat den Eindruck, er habe das herrnhutische Wesen mehr aus der Ferne, aus Büchern und vom Hörensagen, gekannt. Das heißt: ihre Theologie schildert er nicht unrichtig, aber in bezug auf ihre Praxis war er das Opfer aller böseartigen Gerüchte. Er läßt sich z. B. vom doppelten Ehebruch eines Gliedes vom „Frommen Häuflein“ erzählen; der Sünder habe sich damit entschuldigt, daß der Geist ja damit nichts zu tun gehabt habe, und das Blut Jesu von allen Sünden reinige, und sei trotzdem ein Glied der Brüdergemeine geblieben. Dieser Pfarrer hat offenbar von der sehr strengen Disziplin der Herrnhuter keine Ahnung gehabt. In einer Zeit, da die Kirchenzucht im offenkundigen Verfall begriffen war, waren die herrnhutischen Kreise geradezu die einzigen, welche in diesem Punkt feinfühlig waren und es für eine Schande hielten, wenn bei ihren Leuten etwas Unrechtes vorkam. An anderen Vorwürfen Pfarrer Lauterburgs ist freilich manches richtig. Er macht geltend, daß bei diesen Brüdern die allgemeine Menschenliebe Schaden leide unter dem engen Gemeinschaftstrieb, und daß auch Staat und Gesellschaft manches weltlich tüchtige Glied verlören, das durch die einseitige Gefühlspflege der Gemeinnützlichkeitsentzogen wurde. Das Religiöse wurde hier sozusagen in Reinkultur auf Kosten der übrigen menschlichen Gaben und Kräfte gepflegt. Indes werden sich nie alle Naturen in die gleiche Richtung spannen lassen, und das Bemühen der Aufklärer, alle Menschen zu gemeinnützigen Bürgern nach ihrem Ideal zu erziehen, war viel zu gewaltsam. Außerdem, was für Aufgaben in Staat und Gesellschaft gab es denn für die simpeln Bauern des Simmentales und des Berner Oberlandes im bernischen Staat des *ancien régime*? Es war am Ende auch etwas wert, wenn einzelne dieser Leute einen festen innern Halt und Frieden und eine Freude gewannen und behielten, die sie singen machte. Denn das Leben war für sie schwer, und die Zeiten waren böse. Und die Herrnhuter brachten diesen Frieden und diese Freude in die bernischen Alpentäler hinauf und trugen den Dank davon.

Ostwärts von Bern lagen wieder andere Erweckungsgebiete, welche die Herrnhuter zur Arbeit locken mochten. Nahe bei der Stadt lag H a b s t e t t e n, der Schauplatz jener berühmten Kindererweckung von 1742.¹ Von jener Zeit an erhielt sich

1) Dgl. Bd. I dieses Werkes p. 305 f.

ein kleines Häuflein Erweckter, 10—12 Seelen, deren sich die Herrnhuter annahmen; die Habstetter bekamen die Gemein-Nachrichten zu lesen, besuchten öfters die Versammlungen in Bern und wurden von den Brüdern besucht. 1765 feierten ihrer 10 Personen in Habstetten Weihnacht zusammen. Der Ammann Jakob Stämpfli hatte sich selbst einen Aufsatz über seine wunderbare Führung und Erweckung aufgezeichnet; seine Frau Anna kam aus einer Täuferfamilie und war von ängstlichem Gemüt; sie sangen schön miteinander, der alte Mann und die ganz erblindete Frau. 1778 ist sie, 1780 ihr Mann gestorben, und damit ging diese Erweckung zu Grabe.

Weiter nordostwärts, dem Emmental und Oberaargau zu, lag ein Gebiet, das besonders reich an Erweckungen und daher von den verschiedensten Richtungen heimgesucht war. Das Emmental war von jeher ein selbständiges Erweckungsland gewesen, dann hatte seit den 40er Jahren der Chirurg Jakob Kopp von Bipp aus weithin Anhang gefunden; nun hielten die Inspirierten hier Nachlese, und jetzt begannen auch die Herrnhuter zu evangelisieren, obgleich nur gelegentlich und ohne dauernden Erfolg. Ihre Missionsreisen sind hauptsächlich wegen ihres Ertrages für die innerbernsche Erweckungsgeschichte bedeutungsvoll.¹

1763 wanderte Anton Stähli „mit großer innerer Angst“ nach dem Senkenberg im untern Emmental, „wo der Mann wohnt, auf den alles sieht“ und der verlangt hatte, den Bruder zu sehen“.

Dieser Ungenannte war sehr reich gewesen und hatte alles den Armen gegeben und lebte so schlecht, als man nur kann. Er stellte dem Stähli eine weder gesalzene noch geschmalzene Suppe vor als Probe, die Stähli aber gut bestand. Dann reden die beiden miteinander etliche Stunden über den Hauptzweck unsrer Seligkeit, und am folgenden Morgen entläßt ihn der Mann mit den Worten: „Höre Freund, ich glaube, daß deine Worte Wahrheit sind“, wobei er ganz heitere Augen aus seinem großen Bart heraus machte. Zum Abschied sagte er: „Der Gott Israels segne dich und bringe dich bald wieder zu mir!“

In Sumiswald traf Stähli etwa 50 Erweckte versammelt, die mit viel nützlichen Fragen an ihn heranrückten. Es liefen viele Schwärmer in der Gegend von Sumiswald und Affoltern herum, die aber dem Herrnhuter aus dem Weg gingen und erst kamen, wenn sie hörten, daß er fort sei. In Affoltern traf er vier schöne Männer eifrig in ihrer Art, deren Herzen das Evangelium sehr wohl tat. In Dürrenroth traf er den Krämer Christen in einem recht niedlichen Gang.

„Ich fand ihn über Dr. Luthers Postille, und er sagte: „Du wirst doch wohl nicht hochmütig, wenn ich sage, daß du gerade so denkst wie er; ich sehe daraus wohl, daß es so sein muß.“

Zum Schluß kehrte Stähli in Rohrbach bei Vikar Dinz. Ludw. Ernst und der Jungfer Sinner, in Langenthal bei Vikar Franz Gysin ein.

14 Jahre später durchstreifte Bruder Klave in Begleitung David Sueters z. T. die gleichen Gegenden, und diesmal begegnen uns lauter neue Namen von Führern der Erweckten. Ein Hauptzentrum war damals die Gegend des Sollbergs; in Bidigen beim Bauer Hansueli Lüdi kamen die erweckten Bauern zusammen, darunter der Knecht Kaspar Regensberger, der dem Herrnhuter mit scharfen Fragen auf den Leib rückte. Oben auf dem Sollberg wohnten in einem Haus Jakob Friedli mit lauter erweckten Hausgenossen und der ledige Weber Balthasar Anliker, der mit separatistischen und mystischen Gedanken über Kirche und Abendmahl herausrückte. Hier traf Klave auch mit dem uns von früher her bekannten Uli

1) Die hier benützten Berichte leiden an ihrer Unvollständigkeit; es liegen nur Fragmente vor und eine zusammenhängende Geschichte läßt sich nicht schreiben. Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 307 ff.

Tanner zusammen; sie suchten beide gegen den Regen unter einem Baum Schutz, und Tanner erzählte, wie ihm der Heiland in seiner Martergestalt erschienen sei.¹ In Dürrenroth wurde der Krämer Heß — wohl dieselbe Person wie der Krämer Christen von 1763? — besucht. In der Nähe, in Hochstette, hatte die alte Jungfer Schaeberger aus Zürich, vormals Pensionärin bei Luz in Diesbach, ihren Aufenthalt genommen; sie lehnte nach wie vor die Herrnhuter ab. Mit dem erweckten Schulmeister Jakob Bünthy in Wisingengraben, bekannt als Stundenhalter, beim Jakob zu Hub vorbei, ging die Reise nach Bühl zu Andreas Leuenberger, von da über Gummen nach Huttwil, wo beim Schlosser Scheidegg abends etliche zusammenkamen zum Singen des Liedes: „Jesu, deine tiefen Wunden“ und gemeinsamem Gebet. Das nächste Ziel war Melinau, wo der mit den Brüdern schon bekannte Hans Uli Bienz die Herrnhuter zu dem ledigen Weber Peter Müller führte, „einem recht lieben, gründlich erweckten Menschen, dem man den seligen Umgang mit dem Heiland und den Genuß seiner innigen Liebe aus den Augen lesen und abfühlen kann; er hält den dortigen Erweckten die Versammlung.“ Von da gings auf Langental zu über Bußwil, wo sich bei Hans Gugelmann die Erweckten versammelten, aber in solcher Uneinigkeit, daß Klave sogleich Frieden stiften mußte, was ihm bei den Männern besser als bei den Weibern gelang.

Aus späterer Zeit wird nichts mehr von Besuchen der Herrnhuter im Emmental gemeldet; die Emmentaler Pietisten hatten ihre Führer und bedurften der Herrnhuter nicht.

Eine Zeitlang verslocht sich die Arbeit der Herrnhuter mit der weit ausgebreiteten Tätigkeit des frommen Chirurgen Jakob Kopp in Wiedlisbach; es ist aber schwer, aus den ganz lückenhaften Berichten über den Mann und sein Wirken Klar zu werden.²

1765 drang aus Bipp die Klage über den neuen Landvogt Nikl. Friedr. Steiger, den spätern berühmten Schultheiß, nach Bern, er habe in den Huldigungseid ein Verbot aller Versammlungen aufgenommen mit der Androhung schwerer Strafen gegen jeden, der einen fremden Lehrer beherberge. Möglich, daß dies Verbot der Wiedlisbacher Erweckung ein Ende setzte, und daß damit die Uebersiedlung Kopps nach Herzogenbuchsee in Zusammenhang stand. Es scheint, daß an dem neuen Wirkungsort der Anhang Kopps noch größer wurde, daß dann aber bei diesen Erweckten sich allerlei sinnliche Erzesse einstellten. Da habe man sich denn, meldet ein Herrnhuterbericht, mit der Ausstoßung der Betreffenden begnügt, statt sich durch das Aergernis in die Demut führen zu lassen. Auch einzelne Gehilfen wagten trotz besserer Erkenntnis nicht, gegen die Unlauterkeit offen zu protestieren. „Kopps Seele ist in Gefahr“, schrieb Grande im Jahr 1770. Es muß etwas daran gewesen sein; denn Kopp wurde in der Folge gefangen nach Bern ausgeliefert und von den geistlichen und weltlichen Behörden streng verhört, am Schluß jedoch mit guten Ermahnungen entlassen. Nach der Meinung der Herrnhuter wäre eine noch tiefere Selbstdemütigung bei ihm am Platz gewesen; aber auch sie fuhren fort, ihn als ein Werkzeug zu betrachten, dessen sich der Heiland, „aller vorherigen Untreue ungeachtet, dennoch bediente.“ Grande besuchte ihn im Herbst 1772 auf dem Kalberweidli bei Herzogenbuchsee. Sie sangen zusammen das Lied:

„Süß Brünnelein sinds, daraus mir rinnt,
Fried, Freud, Heil, Trost und Leben...“

und zwar nach einer Melodie, die Kopp von den Katholiken in Solothurn, deren er ehemals einige in seiner Versammlung gehabt hatte, gelernt hatte. Sonst sang man in den Kreisen dieser Erweckten aus Annonis Christensatz, aus dem Psalterspiel — gemeint ist wohl das „Davidische Psalterspiel der Kinder Zions“, das Gesangbuch der Inspirierten — und

1) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 307.

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 309 f.

aus den zu Bern gedruckten Köthnischen Liedern. Die Gottesdienste der Hauptfeiertage, auch des Bettags, wurden von besondern Vorbereitungs- und Zueignungsfeiern, ähnlich wie bei den Herrnhutern, eingerahmt. Da Kopp durch seinen ärztlichen Beruf sehr beschäftigt war, wohl auch viel herumreisen mußte, hatte er Gehilfen zu seiner Vertretung herangezogen; zum Zeichen des guten Verhältnisses zu den Herrnhutern rief ein solcher Gehilfe den durchreisenden Brüder Grände einmal in die Versammlung und hieß ihn fortfahren, nachdem er zuvor geredet. Zuletzt wurde Kopp aber auch hier in seinem Wirken stillgestellt durch ein obrigkeitliches Verbot des Versammlunghaltens. Der Herrnhuter Klave besuchte ihn noch 1777 und rühmte seine Herzlichkeit im Verkehr; Bedingung sei nur, daß man diesen Leuten nicht gleich widerspreche und die Führer mit Liebe zu gewinnen suche. Mehr als ein freundschaftliches Verhältnis wurde nicht erreicht.

Auf ihren Reisen von Bern nach Aarau durchzogen die Herrnhuter öfters Langental, Roggwil, Aarburg und auch Zofingen und verfehlten nicht, sich bei den zahlreichen Erweckten dieser Gegend umzusehen. Diese gehörten z. T. zur Einflußzone Kopps, der den Brüdern auch gerne Adressen an seine Freunde mitgab.

In Langental anerbieten Verwandte des verstorbenen Apothekers Dennler ein Absteigequartier, ein andermal der Gerber Sam. Marti; Sonntags nach der Predigt versammelten sich einige Erweckten bei der Frau Zulauf, wo auch Grände gelegentlich Ansprachen hielt. Es kamen in Langental zuweilen in Gegenwart der Herrnhuter 30, ja 50 Personen zusammen, darunter aber „Lehrer von anderer Denkungsart und Erweckte von andern Richtungen“. Wirklich Freunde wurden die Herrnhuter nur mit ein paar Seelen, die sie jeweilen besuchten, weil die Reiseroute sie diesen Weg führte. Roggwil war eine Zeitlang ein großes Inspiriertennest; es gab da zahlreiche Versammlungen auf freiem Felde und zwar zur Zeit des Gottesdienstes nach alter Inspiriertenart. Daneben aber sammelte sich ein Häuflein Erweckter, die zur Kirche hielten, unter Rudolf Gaiser und dem Schulmeister Peter Ammann. Rudolf Gaiser war in Straßburg durch eine Weihnachtspredigt 1771 erweckt worden, schloß sich dann auch an Kopp an und nahm die durchreisenden Herrnhuter freundlich auf. In Aarburg lebte in stiller Zurückgezogenheit der franke Bohnenblut, ein überzeugter Separatist und guter Bekannter des Baslers Wilhelm Brenner; er hatte sich gegen seinen jetzigen Pfarrer so erklärt, daß ihn dieser in Ruhe ließ. Im Bekenntnis seines Elendes und der Gnade des Heilandes, den man in aller Not anschauen müsse, wie die Israeliten die eiserne Schlange, fand sich dieser Sonderling ganz mit dem Herrnhuter Grände zusammen. Im nahen Rothrist wurde der alte erweckte Mathis Wasmer von Niederwil von Grände besucht, in der kalten Herberge Görik Grüter mit seinen zwei erwachsenen Söhnen, „liebe, einfältige Leute“, in deren Haus die Erweckten ihre Versammlung hielten. Im Städtchen Zofingen endlich wohnte der Schneider Schauenek, der in London gewesen war, dem Methodismus seine Erweckung verdankte und nun in der Heimat ein erbauliches Leben führte. Die Herrnhuter besuchten hier regelmäßig die Frau Ratsherrin Senn, hielten auch einmal auf Wunsch der erweckten Tochter des Postmeisters Salchli vor etwa 12 Personen, meist Weibsleuten, Versammlung, vermochten aber nicht, sich in Zofingen zu etablieren; Schulmeister Franz Sam. Müller, den sie gern als Gehilfen gewonnen hätten, lehnte ab.

So ist es in diesem ganzen Oberaargau zu keiner festen herrnhutischen Gründung gekommen, offenbar, weil das Leben und Denken der dortigen Erweckten schon zu fest in anderer Richtung bestimmt war.

Eine wahre Heimat der Brüdergemeinde wurde dagegen der eigentliche Aargau und zwar seit den Tagen Zinzendorfs. Das war hauptsächlich dem Pfarrer

Johannes Ernst in Aarau zu verdanken gewesen, der vom ersten Auftreten der Brüder in der Schweiz an bis zu seinem Tod 1765 in unverrückter Gemeinschaft mit ihnen gestanden hatte.¹ Während er auf der Kanzel niemals herrnhutisch predigte — die Brüder meinten wegen tief eingewurzelter gesellschaftlicher Ideen — offenbarte er im Privatverkehr stets die kindliche und herzliche Art, die den Herrnhutern so lieb war, und wollte auch sterben als ein Sünder, der gar nichts aufzuweisen hat als das Blut des Heilandes. Seitdem blieb das Aarauer Häuflein ungefähr in der gleichen Stärke von zirka 40 Personen; Namen wie Ratsherr Hagauer, Ratsherr Stephani, „der in seinen Aemtern eifrig die Sache des Heilands vertrat“, besonders auch Glieder der Familie Hunziker werden uns da genannt. Als drei Knaben Hunziker Mitte der 60er Jahre in die Erziehungsanstalt Neuwied versandt wurden, gab es einen Augenblick einen heftigen Anstoß im Rat, da der eine Schultheiß die Sozietät damit zu Fall zu bringen hoffte; die Sache ging jedoch glücklich vorüber. Für die Mädchen der Herrnhuterfamilien richtete Schwester Buh eine besondere Schule ein, aus der sie dann nach Montmirail zu gehen pflegten. Zum Glück oder Unglück der Sozietät erreichte der älteste Sozietätsleiter in Aarau, in dessen Haus die Versammlungen stattfanden, Zacharias Wydler, ein Alter von 84 Jahren (bis 1784).²

Wydler war von seiner Mutter zum fleißigen Bibellesen und Kirchenbesuch gehalten worden, empfing dann tiefe Eindrücke aus Joh. Arndts Schriften und hörte einmal des Nachts eine Stimme zu sich sagen: „Du bist Gott lieb“ — ein Trost, an dem er immer festhielt. Sobald er 1740 vom Brudervolk hörte, trachtete er nach ihrer Gemeinschaft, besuchte dann auch Herrnhag und sah Zinzendorf in Montmirail. Da er von Anfang an sein Haus für die Versammlungen hergab und für die nächsten Jahrzehnte den Zusammenhang mit der Gründungszeit verkörperte, wurde er von allen „Hausvater“ genannt und genoß hohes Ansehen, das er auch weidlich ausnützte mit ausgeprochenem Eigensinn und einer Herrschsucht, die keinen Widerspruch aufkommen ließ, so daß man ihn zuletzt mehr fürchtete als liebte. Dazu hatte er die bedenkliche Schwäche, daß er mit großer Zähigkeit an der Schwester Marion Hunziker hielt und zwar schon zu Lebzeiten seiner Frau und vollends als Witwer, zum eigentlichen Aergernis für die intimeren Vertrauten, während er nach außen freilich den Anstoß vermied. Disziplinarisch gegen den einflußreichen Mann vorzugehen, der bis ins hohe Alter immer gern die allgemeinen Sonntags- und Kinderversammlungen hielt, war unmöglich; man mußte ihn ertragen, so schwer das den deutschen Sozietätsleitern fiel.

Neben Wydler wirkten als Gehilfen die Brüder Welhafen und Hasler.

Hasler, 1735 geboren, wurde mit seinem Haus nach Wydlers Tod der Mittelpunkt. Auch er war schon in der Liebe zum leidenden Jesus erzogen, war auf der Wanderschaft vorübergehend unter den Einfluß der Kohlerschen Sekte geraten, bis er schließlich durch den Einfluß von Pfarrer Ernst bei den Herrnhutern seinen Frieden fand; aber auch bei ihm traten im Alter starke Eigenliebe und Selbstgefälligkeit zutage, die den Verkehr mit ihm erschwerten.

Nach Haslers Tod 1796 ging die Leitung an die Geschwister Welhafen über. Es gab doch immer viel zu sorgen und zu klagen an diesem Ort, der den Brüdern

1) Vgl. Bd. I dieses Werks p. 385 f. und 427 f.

2) Außer dem dem Bericht von 1784 beigegebenen Lebenslauf von Wydler kommen für die Kritik Briefe Anton Stählis von Aarau 7. Sept. 1775 und aus Zürich 30. Sept. 1775 in Betracht.

ursprünglich wie ein Paradies erschienen war; noch nicht 10 Jahre nach Zinzendorfs Tod kommt schon aus Aarau die Klage über den entsetzlichen Mangel, daß die Seelen nicht mehr in der Wahrheit wandeln, daß so manche schläfrig und zufrieden mit sich selber dahingehen und vom Heiland ab in ein totes oder laues Wesen geraten. Es ist das Schicksal der meisten Erweckungen. Nur ein Beispiel im Kleinen: 1777 ließen der Scharfrichter und seine Frau den Anton Stähli zu sich bitten; er fand sie beide verlegen um ihre Seligkeit, beide in einer wahren Arbeit des Geistes stehend. 2 Jahre später liest man: „in Aarau allerlei Unangenehmes, die Frau des Scharfrichters feindselig geworden, eine Tochter hiesiger Geschwister in öffentliche Sünde gefallen“. Natürlich fehlten die Lichtblicke nicht, und das wichtige ist: die kleine Sozietät erhielt sich bis weit ins 19. Jahrhundert.

Die übrigen aargauischen Städtlein waren kein guter Boden für die Herrnhuter. Von Zofingen war schon die Rede; in Brugg war zuweilen eine Seele den Herrnhutern zugetan, in Lenzburg lebten ein paar angesehene Freunde der Brüder.

Schultheiß Rohrer, der Bruder der Frau Pfr. Ernst in Aarau, hielt bis zu seinem Tod 1774 zu ihnen, während sein Nefse, Hauptmann Spengler, „wegen schlechten Betragens, das den Brüdern schweren Schaden brachte“, 1773 von der Sozietät ausgeschlossen werden mußte. Die Familie Barth, von der ein Sohn in Bethlehem in Pennsylvanien eine Zeitlang eine Fabrik der Brüder geleitet hatte, ging durch Abwanderung von Lenzburg den Brüdern verloren. Von der Familie Hünerwadel lebte ein Sohn zu Nordau in der Gemeinde, aber die Verwandtschaft ging andere Wege. Mit der Zeit stand fast nur noch das Haus des Schultheißen Halder den Brüdern offen; der angesehene Mann hat den simplen Joh. Weber von Beinwil als Paten für sein jüngstes Kind genommen und später zwei seiner Töchter nach Montmirail geschickt. Er wäre der gegebene Führer für Lenzburg gewesen, wenn es ihm nicht „am festen Entschluß gefehlt hätte, sich dem Heiland ganz hinzugeben“.

Um so blühender war der Aufschwung des Herrnhuterwesens in der Aargauer Landschaft. Zu Zinzendorfs Lebzeiten war Beinwil Zentrum einer Erweckung gewesen, die separatistisch begann, aber rasch von den Herrnhutern in ihre kirchenfreundlichen Bahnen geleitet werden konnte. Die Erweckung dehnte sich schon damals auch in die Gegend von Gontenschwil und Kulm aus. Im nächsten Jahrzehnt trat ein gewisser Stillstand ein, veranlaßt z. T. durch Umtriebe hartnäckiger Separatisten, die dem herrnhutischen Evangelium schroff widersprachen und bei manchen ihrer Anhänger eine Konfusion anrichteten, bis der Landvogt auf Klagen des Kapitels hin ein altes Täufermandat von den Kanzeln verlesen ließ. Christoph Merz, der herrnhutische Untervogt von Beinwil, erklärte damals seinem Pfarrer, daß das Mandat die Herrnhuter nicht treffen könne, und hob kräftig den Unterschied der Herrnhuter von den Separatisten hervor. In den 70er Jahren aber begann eine Ausdehnung der herrnhutischen Erweckung über immer weitere Gemeinden des Aargaus. Die Versammlungen in Beinwil wurden aus der Nachbarschaft so gewaltig besucht, daß der kleine Saal die Zuhörer nicht mehr fassen konnte, und erst Hallwil, dann Menziken sich abtrennten und besondere Versammlungen einrichteten. Etwa 1775 entstand im nördlichsten Zipfel des Aargaus, zu Mandach und Hottwil, eine Erweckung unter dem mächtigen Eindruck der Predigten des Pfarrers Johannes Meyer, ursprünglich eines

Pietisten, der dann zu den Herrnhutern überging. Gleichzeitig vernahm man von Erweckungen in S c h a f i s h e i m , südwestlich von Lenzburg, in O t h m a r s i n g e n und L u p f i g zwischen Lenzburg und Brugg, und Z ä z w i l bei Gontenschwil, in S u h r und B u c h s bei Aarau. Nicht überall kam es sogleich zu förmlichen Gemeinschaftsbildungen nach herrnhutischer Ordnung; man hielt die neuen Erweckten an, sich an die bestehenden Sozietäten der Nähe anzuschließen, und hieß die Gehilfen von Aarau, Beinwil und Lenzburg die neuen Ortschaften besuchen, bis die Erweckung sich so befestigt hatte, daß man an die Einführung der herrnhutischen Einrichtungen denken konnte. Inzwischen war Pfarrer Johannes Meyer von Mandach nach K ö l l i k e n übergesiedelt, und nach kurzer Zeit wurden durch seine Predigten zahlreiche Erweckungen in Kölliken und im benachbarten S a f e n w i l veranlaßt.

100, bald mehr als 200 Menschen strömten in die untere Stube des Schulhauses von Kölliken, so daß auch der Gang und vor den Fenstern alles voll war; in Safenwil kamen bei 70 Seelen, darunter viele auch aus den Nachbarörfsern zusammen. Nicht lange so begann im benachbarten Ruedertal Pfarrer S a m. J s. K a u f m a n n nach Meyers Vorbild so erwedlich zu predigen, daß die Bauern sagten, ihr Pfarrer gehe zu Meyer in die Lehre, und auch hier eine Gemeinschaft sich bildete, die zunächst von den Gehilfen von Beinwil bedient wurde. Die Rueder Erweckung wirkte wieder nach O b e r k u l m hinüber, wo Pfarrer J o h. E r n s t M e l e y , ein bornierter, roher Orthodoxer alles tat, was fromme Leute abstoßen mußte, weshalb die neu Erweckten nach Rued in die Kirche gingen und sich untereinander beim Schulmeister G l o o r aus der Idea fidei Spangenberg erbauten. Als der deutsche Herrnhuter Klave sie 1784 hier besuchte, kam wunderlicherweise auch der Pfarrer in die Versammlung, um nach Klaves Vortrag, zitternd vor Zorn, loszubrechen und das Wort von den Dieben und Räubern aus Joh. 10 auf Klave anzuwenden. Obschon der deutsche Bruder seine Ruhe bewahrte und auch die Erweckten zur Ruhe anzuhalten verstand, hatte der pfarrherrliche Polterer doch den Erfolg, daß der Schulmeister Gloor den Mut verlor, Klave in jener Nacht zu beherbergen. Im Einvernehmen mit dem Landvogt verbot Pfarrer Meley am folgenden Sonntag von der Kanzel aus die Versammlung in Kulm, und Klave selbst riet den Erweckten, sich still zu verhalten. Sie setzten aber ihre Versammlungen in der Stille fort, indes der Pfarrer auf der Kanzel gegen sie predigte, bis sein häßliches Treiben auf dem Aarauer Kapitel von 1791 zur offenen Aussprache kam, und das Kapitel dem Pfarrer Meley das Predigen gegen die Herrnhuter verbot.

Ganz unerwarteterweise begann 1784 jenseits der Aare auf Badener Gebiet zu T e g e r f e l d e n eine neue Erweckung.

Der hier heimatgebürtige Andreas H a u e n s t e i n war in St. Gallen dem kleinen Trüpplein der Herrnhuter beigetreten und trug nun, bevor er definitiv nach Herrnhut übersiedelte, seine warme Begeisterung an den Heimatsort. Die Gehilfen von Mandach und Hottwil nahmen sich der Neuerweckten an, und der Pfarrer von Tegerfelden, J. G. A m m a n n , selbst schützte sie gegen Lästereien und ermunterte seine Zuhörer, lieber in solche Versammlungen als in die Wirtshäuser zu gehen.

Anfangs der 90er Jahre kam durch den jungen D a v i d H u n z i k e r , seit 1790 Pfarrer von S u h r bei Aarau, einen feurigen Herrnhuter von Jugend auf, ein neuer Aufschwung in die ganze dortige Gegend. Die schon vorhandenen Sozietäten nahmen an Zahl zu, und in H u n z e n s c h w i l sammelte sich ein Häuflein von etwa 20 Neuerweckten, mit denen Hunziker nicht früh genug die Chorsetze einrichten konnte. Ganz eigen aber berührt die Geschichte der Erweckung in G r ä n i c h e n , die 1792 einsetzte.

Man wird an apostolische Zeiten erinnert. Der Berner Sozietätsleiter Bruder Müller ließ sich zuerst durch den Ortspfarrer R u d. K ö n i g die Zusicherung geben, daß dieser nichts gegen Versammlungen in seiner Gemeinde haben würde. Darauf fing man damit an. Nach kurzer Zeit brach die Verfolgung über das neue „Häuflein“ aus; der Pfarrer, der offen Stellung nehmen mußte, wollte die Abendversammlungen verbieten, besonders den Weiblein. Als Müller zum zweiten Besuch eintraf, gab es einen Volksauflauf; es gelang ihm aber, den Pfarrer, der vor allem gegen die gemischten Gesellschaften Bedenkllichkeiten hatte, etwas günstiger zu stimmen. Das Häuflein der Erweckten stieg unterdessen auf 40 Seelen. Die Verfolgung ließ nach. Aber sogleich drohte eine neue Gefahr aus dem Kreis der Erweckten selber. Ein lediger Kesselslieder, der das fromme Reden verstand, und der vor allem gern eine ledige Schwester geheiratet hätte, zog die Neuerweckten an sich, bis ihm Bruder Müller das Versammlungshalten verbot. Im Herbst 1792 fand Müller die Zeit gekommen, die herrnhutischen Gesellschaften für jedes Geschlecht besonders in Gränichen einzurichten. Ihre gute Kirchlichkeit kam ihnen zu statten; Pfarrer König selbst bezeugte, daß ihm diejenigen, welche in die Versammlungen gingen, immer lieber würden und seine fleißigsten Zuhörer, besonders auch in den Wochengottesdiensten seien. Es stellte sich ein vertraulicher Verkehr zwischen dem Pfarrer und den Herrnhutern seiner Gemeinde her. Folge war seine eigene Erweckung. Eines Tages ließ er die drei Gehilfen in Gränichen zu sich kommen, schüttete ihnen sein Herz aus und bat sie um ihre Fürbitte. Man muß das in der einfachen laienhaften Sprache des Bruders Müller lesen und muß dabei zwischen den Zeilen merken, wie ein solches Ereignis den Herrnhutern Mut und Hoffnung gab.

Dank diesen neuen Erweckungen wuchsen die aargauischen Sozietäten von etwa 170 Seelen Ende der 60 er Jahre auf 626 im Jahr 1785 an. Nicht ohne Stolz stellte die Statistik von 1784 einen Zuwachs von 122 Personen gegenüber dem letzten Jahr fest und hob hervor, daß 3 Untervögte, 3 Statthalter und 10 Schulmeister zur Sozietät gehören. Als 1785 in Beinwil der Untervogt C h r i s t o p h e l M e r z , einer der Begründer der Sozietät, starb, wurde sein Nachfolger, R u d o l f E i c h e n b e r g e r , wieder aus den Brüdern genommen. Auch in Hottwil, das dem Landvogt zu Wildenstein, einem Feind der Brüder, unterstand, wurde der Gehilfe K e l l e r zum Untervogt erkoren, was soviel als die Legitimation der Brüder in dieser Gegend bedeutete. So rühmt denn auch Bruder Müller nach einem Besuch in Hottwil und Mandach: „Eine rauhe Gegend, wo sie vieles Brot und Hafer und Saubohnen genießen, und so sind auch die übrigen Lebensarten, daneben aber ein liebenswürdiges, einfältiges Volk für den Heiland, welches einem alles übrige ersehen und erleichtern hilft“ (1795). Auch andere Sozietäten bedeuteten Lichtblicke für die deutschen Arbeiter, etwa die Safenwiler, als Leute, die sich in Liebe und Einfalt miteinander zu erbauen suchten. Ihre größte Freude aber war jahrzehntelang die B e i n w i l e r S o z i e t ä t , wo auch immer wieder hoffnungsvolle junge Leute beiderlei Geschlechts sich zum Beitritt meldeten und ihre eigenen Gesellschaften hatten, wo eine Menge aus andern Orten stundenweit her, selbst aus dem Zürichbiet, sich bei den Versammlungen einstellten, so daß es im Versammlungssaal fast nicht mehr auszustehen war.

Hier in Beinwil gewann Bruder Müller den Eindruck, es sei ihnen mehr als an allen übrigen Orten angelegen, für den Heiland zu leben. Eben dieser Arbeiter traf 1788 in der ersten Versammlung in Beinwil über 200 Seelen, auch im nahen Menziken 1794 soviel Volk, daß es an Raum fehlte. In dieser Gegend allein außer Aarau war es auch zur Erweckung unter den Kindern gekommen; in Beinwil und in Menziken wurden seit 1784 Kinderversammlungen eingerichtet. „130 Schulkinder wollten vom Heiland hören“, berichtet Klave aus dem Jahr 1786.

Die Begeisterung dieser einfachen Bauern für die Herrnhuter nimmt gelegentlich rührende Züge an.

An Spangenberg's Idea fidei hatten sie solche Freude, daß sie es in ihrer Sprache ein „recht dolles Buch“ nannten, welches sie „schρόdlich wohl freue“ und daß die braven Schafisheimer es ihrem Pfarrer förmlich zum Lesen aufdrängten. Und wie oft ging so ein Untervogt oder Weibel aus den Herrnhuterkreisen zu seinem Pfarrer oder Landvogt, um ihm energisch klar zu machen, seine Vorurteile gegen die Brüder seien falsch und er tue gut, wenn er die braven Leute in Ruhe lasse.

Zum Schönsten aber gehört die Freude an der Bibel bei diesen Aargauer Bauern.

Am 7. Mai 1778 kommt ein Bauer von Lupfig nach Basel, H a n s G e o r g W ü e s t mit einem Brief von Bruder Hemann aus Lenzburg an Bruder Grande; er begehrt eine große Baselbibel für sich und seine sieben Söhne, welche nächst den Eltern und einigen unlängst erweckten Nachbarn den Weg zur Seligkeit gehen wollten. Man wußte, daß im Bernbiet eigentlich Piscators Uebersetzung eingeführt war, befragte ihn also und vernahm, daß er eigentlich Lutheri Uebersetzung begehre, zumal von der ihrigen dermalen keine so große zu haben sei. Man brachte ihn in den Bischoffschen Buchladen, allwo so eine Bibel in Folio eben vom Buchbinder gekommen war, welche er nebst noch einigen guten Büchern kaufte. Man wollte sie ihm nachsenden, da er schon morgen die lange Reise zurückgehen wollte; er trug sie aber lieber selber gleich mit sich heim, um die Seinigen dieser seiner Freude sogleich theilhaft machen zu können.¹

Hier in Lupfig war es auch, wo der Zürcher Kaufmann H a n s J a f. S c h u l t h e ß, Pestalozzi's Schwiegervater, der sich in seinen alten Tagen auf den Neuhof zurückgezogen hatte, die Versammlungen der Herrnhuter besuchte und ihnen bis zu seinem Tod die Gemein=Nachrichten las; der vornehme Zürcher Patrizier und die einfältigen Bauersleute, ein erhebedendes Bild!

Aber neben solchen hellen Lichtern fehlten auch die Schatten nicht. Alle Misere des engeren Gemeinschaftslebens stellten sich auch in den kleinen aargauischen Landsozietäten ein.

1768 spaltete sich das Häuflein in G o n t e n s c h w i l in zwei Parteien, im gleichen Jahr das in H o t t w i l; 1781 hielten sie in dem kleinen L u p f i g zwei getrennte Versammlungen; da hatten die deutschen Arbeiter jeweiligen Mühe, den Frieden wieder herzustellen. Schwere Not brachte des öfteren die Gehilsenfrage; statt den anderen mit gutem Beispiel voranzugehen, verdarben manche durch ihr Verschulden das angefangene Werk. 1772 geriet in H a l l w i l H a n s U l r i c h M e y e r, der Anfänger der dortigen Erweckung, in eine so klägliche Lage, daß Grande ihm den Besuch der Versammlung und das Halten jeder geistlichen Unterredung verbieten mußte. In H o t t w i l, wo man mit großer Freude das Aufsteigen des Gehilsen J a k o b K e l l e r zum Untervogt begrüßt hatte, machte man 1790 die schlimmsten Erfahrungen; der Vogt legte der Gemeinde Abgaben auf, die die Hottwiler vorher nie gezahlt hatten, und zog sich dadurch aller Haß zu; Bruder Müller hielt ihm ohne Erfolg sein Unrecht vor. In S c h a f i s h e i m mußte 1787 dem Gehilsen G ö l d l i die Versammlung entzogen werden, worauf er sich mit den Separatisten einließ. Selbst in dem blühenden M e n z i k e n und R e i n a c h kehrten sich aus Schuld des herrschsüchtigen, von sich eingenommenen Schulmeisters 25 Personen vom Häuflein ab, und in B e i n w i l mußte 1794 die Tochter eines Gehilsen ausgeschlossen werden, da sie den Mannsleuten auf andere Dörfer nachlief. In L u p f i g aber ging es nach des alten Schultheiß Tod durch die Schuld des Gehilsen so rapid abwärts, daß man 1796 die Versammlung schließen und die paar getreuen Lupfiger nach Othmarsingen weisen mußte. Ebenso mußte das Häuflein in R u e d a n K u l m angeschlossen werden, weil es keinen eigenen Leiter mehr auf-

1) Aus dem Bericht Grandes von 1778.

brachte. Natürlich lag nicht immer die Schuld am Gehilfen; auch andere Umstände wirkten mit. In Kölliken hatte Bruder Klave nach Pfarrer Meyers Tod die Erweckten veranlaßt, ein eigenes Versammlungsfälchen anzuschaffen; es wurde 1785 feierlich eingeweiht; aber die Folge war ein Rückgang der Zahl der Erweckten; manche, die vorher ins Schulhaus gekommen waren, blieben jetzt zurück. Am betrübendsten ist das rasche Ersterben der Erweckung in Tegerfelden. Sie hatte 1784 mit etwa 25 Seelen eingesezt; 1790 waren noch 4 Brüder übrig geblieben, und Heinr. Müller meldet von dem Ort: „Es ist einem, wie wenn sie gar kein Gefühl vom Heiland mehr hätten.“ Diese Erweckung war zu sehr zufällig und der Ort zu isoliert gewesen. An den gelegentlichen Verfolgungen sind die herrnhutischen Gemeinschaften auch nicht immer unschuldig gewesen; sie hielten zuweilen ihre Versammlungen während des kirchlichen Gottesdienstes und reizten dadurch manche Pfarrer zum Zorn, weshalb Bruder Müller mit Berufung auf die Unitäts-Ältesten-Konferenz sich Mühe gab, das Zusammenfallen der Gemeinschaftsversammlung mit der Kirche zu verbieten. Im übrigen diente die Verfolgung eher den Herrnhutern, da sich ein verfolgungslüchtiger Pfarrer wie Meley in Kulm im Grunde nur selber bloßstellte.

Es gelang den Herrnhutern im Aargau unter den Pfarrern sich soviel Freunde zu gewinnen, wie sonst beinahe nur in Graubünden. Pfarrer Ernst in Aarau hatte zu seinen Lebzeiten die Pfarrer von Reinach und von Leutwil durch sein Zureden zwar von der Verfolgung abgebracht, aber kaum einen Pfarrer zum wirklichen Freund der Brüder gewonnen. Nach seinem Tod kam für die Aarauer Sozietät zunächst eine öde Zeit, bis anfangs der 80er Jahre Pfarrer J. A. Pflieger, der spätere Kammerer, wieder einen entschieden evangelischen Ton nach Aarau brachte. Er predigte nach dem Urteil der Brüder den Heiland mit „angetanem“ Herzen und scheute niemand, wenn er auch von vielen deshalb gehaßt und verspottet wurde. Pflieger rühmte auch, wie ihm die Lektüre der Herrnhuter Predigerkonferenz in einer furchtbaren Gemütsdepression wegen des Zustands seiner Gemeinde ein wunderbarer Trost gewesen sei. Dieselbe Art der evangelischen Predigt rühmten die Herrnhuter Mitte der 80er Jahre auch an Dekan J. A. Buß und bei dem jungen J. A. Hächler, der 1786 als Helfer nach Aarau kam, nachdem er zuvor als Vikar in Reinach Beziehungen mit den Herrnhutern unterhalten hatte; die Familie Hächler hatte ursprünglich zu den ersten Stützen der Sozietät gehört. Aber der erste feurige herrnhutische Pfarrer nach Johannes Ernst war der Landpfarrer Johannes Meyer gewesen, ein Bruggerkind, der als Pfarrer in Langnau im Jahr 1744 erweckt worden war.¹

Ein gewaltiger Schlag hatte ihn damals aufs tiefste erschüttert und in große Sündenangst getrieben, aus der er auf gesetzlichem Weg durch eigenes Wirken herauszukommen suchte, bis ihm eine Bettlersfrau nach einer gesetzlichen Predigt erklärt haben soll, er habe ja den gekreuzigten Heiland vergessen. Als Pfarrer in Mandach seit 1755, kam er durch Zacharias Wydler in Bekanntschaft mit den herrnhutischen Schriften und fand seinen Frieden im Blut Jesu. Er schrieb an Layritz 1774:

„Ich gebe Ihnen Mund, Hand und Herze, nichts mehr zu wissen, als daß ein Heiland sei, in nichts mich zu rühmen als in seinem Kreuze, auf nichts mich zu lehnen als auf seinen blutigen Martertod, in nichts mich zu erfreuen als in seinem bangen Todeskampf, in nichts meine Ruhe und Trost zu suchen als in dem Wort: „dieser nimmt die Sünder an“.

1) Ueber Joh. Meyer orientieren außer dem Lebenslauf hauptsächlich seine Briefe vom 14. Febr. 1772 an Wattenwyl und vom 5. Aug. 1774 an Grandé; über sein vorherrnhutisches Stadium vgl. Bd. I dieses Werks p. 290.

meinen Mitmenschen keinen andern Weg zu ihrem Leben zu zeigen als in denen Wunden und in dem aufgespaltenen und verbluteten Herze des geschlachteten Lammes."

So hat der Mann gepredigt und damit zuerst in Mandach und seit 1776 in Kölliken zahlreiche Erweckungen veranlaßt. Er starb 1785 im Alter von 71 Jahren.

Durch Joh. Meyer wurde im Nachbartal in Rued Pfr. S a m. I s a a k K a u f m a n n erweckt und für die Brüdergemeinde gewonnen.

Seine Frau, eine G r e y e r z, war in Montmirail gewesen, und Klave hatte ihn schon 1777 in Rued aufgesucht und ihm Erweckung und wahre Begnadigung gewünscht. Aber erst 1783 war unter Meyers Einfluß das Eis in seiner Seele gebrochen; er predigte auf einmal nur noch vom Heiland und seinem Leiden, zog auf der Kanzel viele Verse aus dem Brüdergesangbuch an und hielt auch in der Wochenpredigt statt des bloßen Gebets eine Rede über die herrnhutische Lösung. Wie er damit eine Erweckung in Rued veranlaßte, ist schon erzählt worden.

Anders verhielt es sich mit Pfr. B e r n h a r d B l a u n e r in Reinach, der in die bereits vollendete Erweckung von Beinwil als Pfarrer eintrat und seit 1774 im Verkehr mit den Herrnhutern stand.¹

Er war unabhängig von den Brüdern erweckt worden, blieb dann aber, wie er später gestand, in seiner Erweckung stehen und lief dem Heiligen Geist aus der Schule, bis er durch den Umgang mit den Brüdern neu angefaßt und innerlich befestigt wurde. Seitdem war er ein echter Herrnhuter, der sich auch — zusammen mit G y s i n in Erlinsbach — der Basler-Herrnhuter-Predigergesellschaft anschloß und sich noch in seinen alten Tagen als fluchwürdigen Sünder fühlte, der zu Jesus flüchtete. Weil aber die Beinwiler Erweckung ganz unabhängig von der Geistlichkeit begonnen hatte, blieben Konflikte zwischen den Erweckten und dem Pfarrer, ungeachtet der gleichen Art der Frömmigkeit, nicht aus. 1780 klagte der Gehilfe Joh. Weber von Beinwil dem Bruder Anton Stähli, wie ihr Pfarrer sich im Gespräch mit einem ihrer Gehilfen gegen die Brüder und ihre Versammlung so widrig ausgelassen habe. Ein paar Jahre später, 1785, beklagte sich der Pfarrer selbst bei Klave, daß die Erweckten, sobald sie in die Versammlung gingen, wie abgeschieden von ihm seien. Es ist bezeichnend, wie sich die Herrnhuter in solchen Fällen verhielten. Ihre deutschen Leiter ermahnten die Erweckten, den unzufriedenen Pfarrer nur desto mehr ihre Liebe fühlen zu lassen, fleißig in die Kirche zu gehen und in allem ihrem Tun vorsichtiger zu werden, und als Anton Stähli den Pfarrer besuchte, fiel ihm dieser nach einer zweistündigen Unterredung um den Hals und sagte zu ihm: „Das waren glückliche und nützliche Stunden für mich; grüßt alle Eure Leute und sagt ihnen, ich habe sie lieb.“ Unter solchen Kindern Gottes konnte der Streit nie das letzte Wort behalten.

Ein guter Herrnhuter, etwa vom Alter Blauners, war Pfarrer Joh. Franz G y s i n in Erlinsbach bei Aarau; er hatte keine Erweckten in seiner Gemeinde, aber er war ein tapferer Verteidiger der Brüder, der sich bei Anlaß des Falls Meley in Kulm mit den widriggesinnten Pfarrern wader herumbalgte und -biß. Zu den Herrnhutern von Jugend auf gehörte der Aarauer D a v i d H u n z i k e r, der sich schon in Bern als Student zu den Brüdern hielt und seit 1790 als Pfarrer von Suhr die Erweckung in bestimmt herrnhutische Bahnen lenkte. David Hunziker war eine Natur, die an Battier gemahnt, feurig und gefühlvoll; die Frömmigkeit flackerte in ihm wie eine unruhige Leidenschaft; er war extrem in allen seinen Gefühlsäußerungen und steckte eben damit seine Gemeinde an. Wie endlich Pfarrer Ru d. K ö n i g in Gränichen durch die Erweckten seiner Gemeinde selber erweckt wurde, ist bereits erzählt worden. Es gab außerdem noch eine Reihe guter Freunde der Herrnhuter, die in

1) Vgl. den Brief Blauners an Grande vom 13. Juli 1774.

ihrer Sinn evangelisch predigten und sich freundlich zur Gemeinschaft stellten: Pfr. Sr. Frölich, Meyers Nachfolger in Kölliken, der die Idea fidei mit Freuden las, Pfarrer Sigm. Ringier in Gontenschwil, Vikar Markus Bertschinger in Leutwil, der dort für den Trunkenbold Unger Pfarrersdienste leistete. Für die Brüder von ganz besonderem Wert war aber die Freundschaft der beiden Defane Joh. Heinr. Frey in Entfelden und Joh. Bertschinger in Lenzburg, die sich beide die Gemeinnachrichten zum Lesen geben ließen und bei aller Zurückhaltung, die ihr Amt ihnen auferlegte, entschiedene Sympathie für die Arbeit der Brüder bezeugten. Besonders dem Defan Frey rechnete es Bruder Müller hoch an, wie er auf dem Kapitel von 1791 gegen Pfarrer Meley als Anwalt der Herrnhuter auftrat und einen günstigen Beschluß des Kapitels durchsetzte. Defan Frey hätte gar zu gern auch in Entfelden eine Erweckung gesehen, es ließ sich aber nicht dazu an. Nennen wir noch unter den Pfarrern, die den verfolgten Herrnhutern kräftig zu Hilfe kamen, den Zürcher Wilhelm Schinz in Seengen, einen guten Freund Lavaters, der 1784 im Namen einer Anzahl Pfarrer beim Landvogt reklamierte wegen des Verbotes der Versammlungen in Kulm mit der prächtigen Begründung, wenn dieser Leute Erbauung unter sich solle verboten werden, so müßte auch den Pfarrern verboten werden, zu predigen, denn an diesen Leuten hätten sie die gesegneten Früchte des Evangeliums. Als Klave sich dafür bei Pfarrer Schinz persönlich bedankte, stieß er dann freilich noch auf viele falsche Meinungen dieses Pfarrers von der Brüdergemeinde und hatte einige Arbeit, ihn mit Hilfe der Idea fidei eines bessern zu belehren; zuletzt gab Schinz seiner Freude Ausdruck, daß man in der Gemeinde jetzt schidlichere Ausdrücke als ehemals brauche. Daß dieser Lavaterianer so tapfer gegen den Gewissenszwang auftrat, ist bei der Stellung seines Meisters zu diesen Fragen übrigens selbstverständlich und darf nicht als tieferes Einverständnis gedeutet werden.

Nach alldem versteht man es, daß der Aargau den Herrnhutern, nächst Basel und dem Baselbiet, besonders an das Herz gewachsen ist. Kein anderer Kanton als einzig noch Basel wies soviel Sozietäten und soviel befreundete Pfarrer auf. Was sonst fast allgemein von den Erfolgen der Herrnhuter gilt, daß sie da ernteten, wo Pietismus und Separatismus gesät hatten, trifft hier nur zum kleinsten Teil zu. Sie haben hier mehr als anderswo selber erweckt und die Erweckten durch ihre Gemeinschaftspflege festgehalten. Sie waren hier ganz anders als im Berner Oberland wirklich zu Hause.

Wir wenden uns der Ostschweiz zu.¹ Wie im Bernbiet, so blühte auch im Zürichbiet die Arbeit der Herrnhuter vor allem auf der Landschaft, während die Stadt sich als ein harter Boden erwies. Die Sozietät der Stadt Zürich zählte 1777 42 Seelen, stieg bis 1785 auf über 60 Personen und nahm dann in den 90er Jahren langsam, aber beständig ab. Die Mitglieder waren fast alles einfache Leute, die ihr Brot verdienen mußten, dabei wie anderswo zu drei

1) Das Folgende (die ganze Ostschweiz) nach den Berichten von Macrait (1765—67), Siewide (1766—67), Anton Stähli (1767—1775; 1777—1780), Klave (1777—1783), Dietrich (1783—1791), Mosel (1792—1795), Lorenz Nagel (1796), Joh. Jak. Buchmann (1797 ff.); von Anton Stähli liegen außerdem noch Briefe von 1769—1775 vor.

Dierteln Frauenspersonen. Anders als in Bern und in Basel hatte hier die Brüdergemeinde unter den alt eingewohnten Stadtfamilien keinen Boden gefaßt; es hatte freilich auch kein Graf von Zinzendorf um ihre Liebe geworben, und jener Goldschmiedsgeselle Richter, der einzige deutsche Bruder, der sich für länger in Zürich niederließ, war nicht der Mann gewesen, die Vornehmen an sich zu ziehen. Es fehlte zwar keineswegs an „guten Freunden“ in der bessern Zürcher Gesellschaft: Standespersonen wie Ratsherr Ott, Frau Zunftmeisterin Geßner, Herr und Frau Zunftmeister Schinz werden als solche genannt. Von Ratsherrn J. J. Ott, dem feingebildeten, hoch musikalischen Mann, wird berichtet, er habe auf seinem Sterbebett seine Familie ermahnt: „Ach Kinder, ich bitte euch, habt doch die Brüder lieb; dienet ihnen, es ist des Herrn Volt.“¹ Und Zunftmeister Schinz versicherte gelegentlich dem Bruder Anton Stähli, er könne in Zürich so sicher wohnen wie er, Schinz, selber. Nur schon die Tatsache, daß die Herrnhuter in Zürich eifrig mithalfen, die hartnäckigen Antimilitaristen von Bauma im Zürcher Gefängnis weich zu stimmen² — übrigens ohne Erfolg — bewies ihre Kirchen- und Staatsfreundlichkeit unwiderleglich und sicherte ihnen die freie Bewegung in der Stadt wie auf der Landschaft. Allein wie bezeichnend ist es, daß keiner dieser „guten Freunde“ der Sozietät beitrug; das wäre in Zürich nicht standesgemäß gewesen. Es waren recht seltene Fälle, daß Bürgersfrauen wie die Elsingerin oder die Näfins sich einschreiben ließen; ihre Namen werden dann genannt, während der gleichzeitig eintretenden Dienstmägde Namen nicht für erwähnenswert geachtet werden. Auch hebt ein Anton Stähli es extra hervor, wenn er ausnahmsweise zu einer bürgerlichen Gesellschaft oder gar einmal zu Personen von Distinktion eingeladen wird. Kleine Menschlichkeiten, die sich erst noch furchtbar rächen konnten! Als eine Person aus diesen besseren Kreisen, der Doktor Joh. Wolf am Rennweg, 1772 wirklich der Zürcher Sozietät beitrug, wurde dies der Anfang einer Kette von Misere.³

Dr. Wolf war ein Mann von weit ausgebreiteten Beziehungen, ein Freund Savaters, Burgmanns in London, Treschos in Königsberg, der sich nun den Herrnhutern angeschlossen, weil er hoffte, hier das Ideal einer Harmonie der Seelen verwirklicht zu finden. Da versteht man es, wie glücklich der Bruder Anton Stähli über diesen Zuwachs war, wie er nun hoffen konnte, der Sozietät ein neues Relief zu geben durch Errichtung einer kleinen Gesellschaft mit Wolf als Mitglied und Schreiber des Diariums. Diese Gründung fand im September 1774 statt, fatalerweise zu einer Zeit, da bereits allerlei bedenkliche Gerüchte über ein skandalöses Verhältnis des Doktors zu verschiedenen verheirateten und unverheirateten Frauen zirkulierten, veranlaßt z. T. durch Briefe und mündliche Klagen seiner Frau. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Dr. Wolf nichts Schlimmes begangen; er hatte nur einen besonders starken Zug zum weiblichen Geschlecht und ließ sich dabei seine Freiheit durch keine Regeln einschränken mit Berufung auf das Beispiel der Apostel, die von derselben Freiheit Gebrauch gemacht hätten. Da wäre nun eine gründliche Aussprache und eventuell eine klare Scheidung am Platz gewesen. Gerade auf diesem Gebiet lag aber die Schwäche der Brüder, vor allem Anton Stählis. Man ließ es an Offenheit und Klarheit fehlen, schwakte und korrespondierte heimlich über die bedenklichen Umstände und ließ daneben den Dingen ihren Lauf. Zuletzt griff Stähli zu dem allerunglücklichsten

1) Dgl. über Ratsherr Ott Bd. I dieses Werkes p. 249.

2) Dgl. Bd. II dieses Werkes p. 485.

3) Ueber Dr. Wolf orientieren außer den Briefen Ant. Stählis eine Anzahl Briefe von Wolf und seiner Frau R 19 C 16.

Lösungsmittel; er stellte in einer im Brüderkreise gehaltenen Gedächtnisrede auf eine unlängst verstorbene Person ihren erbaulichen Wandel in Kontrast zu andern Mitgliedern, deren Wandel vor der Welt Anstoß gebe, und überließ es den Zuhörern, ihr Herz darüber zu befragen. Und während jedermann in der Versammlung alsbald merkte, daß Stähli damit den Dr. Wolf treffen wollte, blieb nur dieser allein völlig ahnungslos und mußte sich erst nach Monaten von einem Bruder belehren lassen, daß er damals gemeint und zur Buße gemahnt worden sei. Darauf endlich kam es zur Trennung, nachdem die häßlichen Schwägereien mehr als ein Jahr lang das Gemeinschaftsleben in Zürich verwüstet hatten.

Dr. Wolf starb 1778; er war nicht der einzige in jener kleinen Konferenz, der den Herrnhutern Kummer machte. Von Hauptmann Trichtinger liest man in einem Bericht, er sei weder in der Gemeinschaft noch in der Welt legitimiert, und wirklich mußte er Mitte der 90er Jahre unter schimpflichen Umständen entlassen werden. Schlimmer noch war, was man mit Joh. Anton Weride, der Hauptstütze der Sozietät, erleben mußte.

Weride war der erste und älteste Gehilfe des Zürcher Häufleins gewesen, der sein Haus am Oetenbach während mehr als 2 Jahrzehnten für die Versammlungen hergegeben hatte. Als er schon ein alter Mann war, mußten ihm wegen Aergernisses die Versammlungen entzogen werden; mehr noch, man mußte ihm samt seiner Frau und Tochter, „um eine Schmach fürs ganze Häuflein zu vermeiden“, zuletzt für einige Zeit auch den Besuch der Versammlungen verbieten, was den unglücklichen Mann in solche Aufregung brachte, daß er einen Schlag bekam und am 7. April 1778 starb.

Man kann sich denken, wie schwer solche Erlebnisse auf der Zürcher Sozietät lasteten. „Ein gutes treues Herz“ wird dagegen der ledige Bruder Hägner genannt, der Hauswirt der deutschen Brüder nach Werides Ausscheiden, der Begleiter auf vielen Besuchsreisen in der Landschaft, 1781 gestorben; ebenso zählte Joh. Rudolf Burkhardt, der Chirurg und Spitalarzt, zu den Stützen der Sozietät, deren sie sich freuen durften.

Er war Pfarrerssohn, in der Jugend früh erweckt, während seiner Studienzeit aber, zumal in Straßburg, ein leichter Vogel. Pfarrer Hs. Kasp. Ulrich am Graumünster und Pfarrer Jak. Ziegler zu St. Jakob, sein Vetter, führten ihn auf einen besseren Weg; er schloß sich Pietisten und Separatisten an und fand in einem Bekehrungserlebnis die Gewißheit der Sündenvergebung. Als es ihn schon zu den Herrnhutern hinüberzog, mußte er zuerst die Ungewißheit überwinden, wer Gottes Volk sei, die Pietisten oder die Herrnhuter. Die letzten 30 Jahre seines Lebens stand er treu zur zürcherischen Sozietät, von der er sich auch seine dritte Frau vermitteln ließ, und gab sich als Arzt Mühe, die Kranken und Sterbenden zum Heiland zu leiten.

Nach Burkhards Tod 1784 wurde sein Haus von den Geschwistern Locher, bei denen die deutschen Sendboten in letzter Zeit logiert hatten, gekauft und dadurch für die Versammlung erhalten; Nadler Lochers waren treue Leute, bei denen es den Brüdern wohl geworden ist.

Das kümmerliche Gedeihen der Sozietät in Zürich wird verständlicher, wenn man sich an das damalige Geistesleben dieser Stadt erinnert, das eben daran war, sich resolut der modernen Bildung in die Arme zu werfen. Ein James Hutton hatte einst gemeint, die Vorurteile der Gebildeten gegen die Herrnhuter überwinden zu können; das war ein Irrtum. Die von Bodmer angeführte Zürcher Jugend drängte mächtig über das alte Christentum hinweg. 1768 ging mit Pfarrer Hs. Kasp. Ulrich am Graumünster, einem treuen Freund der Herrnhuter, der

alte Pietismus zu Grabe, 1769 mit Antistes J. Kd. W i r z die alte Orthodogie. In den Augen der Herrnhuter dachten und lehrten die jungen Zürcher schlangweg sozinianisch und war der neue Antistes J. R u d. U l r i c h einer der ihnen verhaßten Tugendprediger. Noch fehlte es nicht ganz an vereinzeltten Stimmen, die sich leidenschaftlich für die alten Werte wehrten wie jener Pfarrer zu St. Peter — es mag der alte M a t h. S t u m p f gewesen sein —, der in seinen Predigten den Sozinianismus als eine verfluchte und verdammte Lehre angriff und laut klagte, daß es auch in dieser Stadt Leute gebe, welche die Gottheit unseres Herrn Jesu Christi leugnen oder zunichte zu machen suchen; allein solche Stimmen verhallten ohne Erfolg. Zu den Herrnhutern hielt eine Zeitlang einzig der Pfarrer J a k. Z i e g l e r zu St. Jakob, der bei jeder Gelegenheit wie ein wilder Zelot gegen den Sozinianismus polterte, jedoch durch den Antistes Ulrich verhindert wurde, auf der Synode seinen Angriff vorzubringen. Erbittert über den ihm von oben erteilten Verweis und verzweifelnd an seiner vaterländischen Kirche, begehrte der Mann die Aufnahme in die Gemeinde, wo schon eine Tochter von ihm ihr Heim gefunden hatte, und war bitter enttäuscht über seine Abweisung. Ziegler hatte das Unglück, die herrnhutische Sache in Zürich durch seinen unerbaulichen Lebenswandel zu kompromittieren; da begehrte man ihn auch in Herrnhut nicht. Es waren nicht die Herrnhuter, sondern L a v a t e r, ihr früherer Feind, der von Anfang der 70er Jahre an dem alten Christentum ein neues Heim in Zürich schaffen sollte. Wie weit entfernte sich aber Lavaters Denkart mit ihrem enthusiastischen Ueberschwang und ihrer stark moralischen Beigabe von der Liebe zum Gekreuzigten im Kreis der Brüder! Es bedurfte der Jahre, um die beiden Kreise einander anzunähern; immer aber hatte Lavater als geborener Zürcher einen großen Vorsprung vor den deutschen Herrnhutern, und daraus erklärt sich, daß auch die Reaktion in Zürich der Sozietät zunächst wenig zugute gekommen ist.

Von Zinzendorfs Zeiten her bestanden Ansätze zu Sozietäten in Winterthur und E g l i s a u, die beide ihr Anfangsstadium nie recht überschreiten sollten. Aus Winterthur waren die lebendigsten Glieder gleich im ersten Stadium zur Gemeinde abgewandert; was zurückblieb, ein Häuflein von zwischen 10 und 20 Seelen, bereitete den Herrnhutern wenig Freude. 1772 meldet Anton Stähli von Winterthur:

„Das dortige Häuflein hat uns seit geraumer Zeit viel Schmerz und Kummer bereitet, weil ein Teil unter ihnen in einen trodenen, gleichgültigen Gang geraten waren.

Und zwei Monate vorher:

„Da gab es mehr Schmerzenstränen, es war nicht viel zu tun, es fehlt bei den Leuten das Leben.“

Das Hauptübel lag an der Person des Dr. K r o n a u e r, über den sich schon Bruder Wallis mehr als zehn Jahre geärgert hatte und der nach wie vor „weder dem Heiland noch den Geschwistern zur Ehre war“, der sich aber trotz allen Bitten nie von der Gemeinschaft ganz lösen wollte. Er starb an einem Schlagfluß 1773 nach sündhaften Aeußerungen zuletzt. Unter den wenigen übrigen herrnhutischen Gemeinschaftsleuten steht seit der ersten Zeit Statthalter K a u f m a n n im Mittelpunkt, ein warmer, überzeugter Herrnhuter, Vater jenes unglücklichen C h r i s t o p h K a u f m a n n, des Apostels der Geniezeit und Freundes Lavaters, der

nach seinem geistigen und wirtschaftlichen Zusammenbruch zuletzt bei der Brüdergemeine in Deutschland gelandet ist; sein Bruder, der Ratsherr Kaufmann, blieb ebenfalls mit der Sozietät in Verbindung. Von dem Geschlecht der Sulzer war der alte Pfarrer J o h. S u l z e r (gest. 1788) in Töb ein guter Freund, der gerne Bruderschriften las, sich für die Brüdermission interessierte und der Brüder stets in seinem Gebet gedachte; diese Freundschaft übertrug sich auf den Apotheker Sulzer, des Pfarrers Sohn. Eine Krisis kam für die ohnehin winzige Sozietät von Winterthur im Jahre 1779, als auf Anregung des württembergischen Pfarrers P h i l. M a t t h. H a h n der Bauer B o ß h a r d im Haus des Kaufmanns G e i l i n g e r Versammlungen am Sonntag unter großem Zulauf von Stadt und Land eröffnete. Einige der Winterthurer Herrnhuter ließen sich auch zum Besuch der Bößhardschen Versammlungen hinreißen, während der alte Kaufmann meinte, an die Idea fidei reichten auch alle Hahnschen Schriften doch nicht heran. Zur Ehre der Herrnhuter sei es gesagt, daß ihr damaliger Leiter Klave sich durchaus für die Duldung dieser Konkurrenzversammlungen wehrte, damit nicht etwa mit dem Unkraut ein gutes Hälmchen Weizen ausgerissen werde. Die Zukunft sprach denn auch für die Ueberlegenheit der herrnhutischen Gemeinschaft über den Augenblitzerfolg des Bauern Bößhard, und die Herrnhuter notierten mit Genugtuung, wie gerade die Frau Geilinger, in deren Mannes Haus das Bößhardsche Wesen seine Heimstätte gefunden hatte, von diesen Versammlungen sich abkehrte und mit der Sozietät Sühnung suchte. Seit ungefähr derselben Zeit trat auch Hauptmann J o n a s H u s e r in den Kreis der Freunde der Sozietät; er wie Geilinger waren Mitglieder der Deutschen Gesellschaft, die doch durch ihre prononzierte Jesusliebe sich zu den Herrnhutern hingezogen fühlten. Die Brüder ließen sich von ihm das Wort berichten, wenn man nicht Jesum im Herzen habe, so habe man nichts, und habe man ihn, so habe man alles. Solche Leute waren für die deutschen Sozietätsleiter helle Lichter in einer dunkeln Oede; aber einen ansehnlichen Zuwachs brachten sie nicht. Und ebenso stand in E g l i s a u die Bewegung am Ende des Jahrhunderts ungefähr da, wo zu Zinzendorfs Zeiten. Pfarrer K d. H e ß war ein guter Herrnhuter in seiner Auffassung des Evangeliums; die deutschen Brüder erbauten sich an seinen evangelischen Predigten; seine Töchter kamen nach Montmirail und in die Gemeine; aber der winzige Kreis der Erweckten, die sich enger zu diesem Pfarrer hielten, nahm nicht zu, und wenigstens ein Grund lag gerade beim Pfarrer, der in seinem Wandel nicht mit seinen Worten Schritt hielt.

Auf der Z ü r c h e r L a n d s c h a f t hatte die Arbeit der Brüder zu Lebzeiten Zinzendorfs an einem winzigen Fleck am Zürichsee angefangen, am „O r t“, in der Nähe von Wädenswil, wo H a n s S t r e u l i, ein Pietist von der Richtung des Zürcher Pfarrers H s. K a s p. S ü ß l i, mit ein paar Erweckten zusammenlebte. Die kleine Ortschaft galt noch 1765 als ein Zentrum der ganzen Gegend, wohin auch von Oberrieden und Wädenswil her allerlei Zulauf kam. „Mein Herz wurde mir so warm, als es noch niemals an diesem Ort geschehen“, schrieb Macrait 1766, während später von allerlei Unerfreulichem, gerade bei den beiden Führern, die Rede ist, bis die kleine Versammlung schließlich ganz aufgehoben wurde. Von Ort aus ergaben sich Beziehungen zu O b e r r i e d e n; 1766 machte Macrait hier

den ersten Besuch, und es setzte eine Erweckung ein, die einige Jahre im Segen fortging. Heinrich Götschi, der schon mit Georg Richter bekannt gewesen war, und Hoß, der spätere langjährige Gehilfe, in dessen Haus die Versammlung stattfand, standen hier an der Spitze. Von Hoß erzählte man sich später, daß es ihm nicht zuviel war, 4—8 Stunden weit zu gehen, wenn er eine Seele wußte, der mit einem Trostwort vom Heiland gedient war. Das Häuflein wuchs in die zwanzig Seelen, dann aber stand die Erweckung still; unter den Erweckten selbst gab es mancherlei aufzuräumen; manche dieser Frommen taten sich durch besondern Geiz hervor; Götschi, der Ehegamer, mußte zeitweilig ausgeschlossen werden. Dafür durfte man sich anfangs der 80er Jahre einer Kindererweckung erfreuen. Eine Zeitlang — Ende der 60er Jahre — waren Ort, Oberrieden und Künsnacht, wo der eine Hans Jakob Boller, ein Seifenfabrikant, bis zu seinem Tod (1790) regelmäßig von den Brüdern besucht wurde, die einzigen herrnhutischen Stationen. Da sprang 1769 der Funke auf Wädenswil und auf das gegenüberliegende Stäfa über. Während in Wädenswil nur ein ganz bescheidenes Häuflein entstand, das aus Mangel an einem rechten Gehilfen lange Zeit von Oberrieden aus bedient werden mußte, bildete sich in Stäfa dank einer kräftigen Erweckung eine besonders blühende Sozietät.

Als Anton Stähli im Herbst 1770 den ersten Besuch in Stäfa machte, kamen am Sonntag nach der Kirche gleich 20 Frauen und etliche Männer mit ihm zusammen. Ihre Herzen waren weich; es flossen gar manche Tränen bei Stählis Ansprache, und nachher redeten sie gar offenherzig über ihren Zustand. Nach der Abendpredigt kamen schon bei 40 Personen zusammen, wobei erst noch ein Teil der Frauen durch ihre widrigen Männer verhindert war. Einen Monat später besuchten 5 Männer von Stäfa den Stähli in Zürich und blieben den ganzen Tag bei ihm; einer sagte, es lohnte sich, daß man die 5 Stunden alle Tage machte, um das süße Evangelium von Jesus Christus alle Tage hören zu können. Freilich hatte die Erweckung viel Spaltungen und Streit in den Familien zur Kehrseite. Stähli war froh, bei seinem zweiten Besuch im November des gleichen Jahres in einem ganz alleinstehenden Haus zu den Erweckten reden zu können; er nahm auch jetzt eine große Erweckung unter den Leuten wahr; am Schluß weinte alles überlaut. Das folgende Jahr, 1771, war ein schlimmes Hungerjahr; das kam den Herrnhutern in Stäfa zugut, da „die große Not von außen auch die natürlichen Leute zahm machte“; bald aber brach allerlei Unheil unter den Erweckten aus. Der Pfarrer von Stäfa J. A. Waser zitierte einige von ihnen als Ruhestörer, und die Feinde der Erweckten verbreiteten das Gerücht, Stähli, der Urheber, sei in Graubünden gestorben und habe von seinem Todbett an alle Orte schreiben lassen, sie sollten doch von seiner Lehre abstecken, er habe sie verführt. Als Stähli 1774 wieder einen Besuch in Stäfa wagte, war er verlegen, wo er ohne Aufsehen eintreten könnte, weil bei den Erweckten selten Mann und Frau gleichen Sinnes waren. Der Hausvater im frühern Logis war gestorben und von seinen 6 Söhnen keiner erweckt; da hatte sich, kurz vor Stählis Ankunft, der Vater der Frau eines jener 6 Söhne ins Mittel gelegt und vor seinem Sterben Tochter und Schwiegersohn dringend ermahnt, den Stähli doch ja in ihr Haus aufzunehmen: „Höre Kind, lege dem Mann die Hände unter die Füße; ich kenne ihn nicht von Person, aber ich habe ihn im Traum gesehen; er ist ein Mann Gottes, denn seine Worte, die ich gehört, sollen mir bleiben.“ Darauf baten die Söhne und die Witwe des frühern Hausvaters die Erweckten, den Stähli doch bei ihnen logieren zu lassen, damit sein Segen nicht von ihrem Hause weiche. Von Namen in Stäfa treten Rudolf Pfenniger, einer der ersten Erweckten, 1780 gestorben, und besonders Heinrich Itzner, der langjährige tüchtige Gehilfe hervor; auch der später bei den Stäfener Unruhen so berühmt gewordene Fabrikant und Leut-

nant Jakob Bodmer wird als eine angesehene Stütze der Sozietät wiederholt erwähnt. Den deutschen Herrnhutern war in der ganzen Gegend vom Zürichsee nirgends so wohl wie in Stäfa; da liest man in Klaves Bericht vom 13. März 1779:

„Es war in der Versammlung ein herzschnmelzendes Gnadengefühl, so daß bei Männern und Weibsleuten die Tränen häufig flossen.“

Im September 1778: „in Stäfa ausnehmend fühlbare Bezeugung des Heilands, so daß die Herzen schmolzen und die Augen Tränen flossen.“

Und noch aus 1782:

„In Stäfa, wo der Heiland uns einen aparten Segen in der Versammlung schenkte.“

Aus dem folgenden Jahr wird eine Bewegung bei manchen kleinen Kindern gemeldet; hier noch 2 Beispiele von alten Erweckten: 1785 starb in Stäfa Jakob Günter, der zuerst im Lesen frommer Bücher sein Heil gesucht hatte; als er dem Pfarrer seine Angst klagte, es müsse seine Seele verloren gehen, riet ihm dieser, nicht so viel zu lesen, besonders nicht im Neuen Testament. 1781 wurde er mit den Brüdern bekannt und fand in ihrer Versammlung seine Ruhe; seine Frau, die anfangs weinte und lärmte und ihn mit Gewalt davon abhalten wollte, wurde schließlich auch dafür gewonnen. Im gleichen Jahr 1785 starb in Stäfa Frau Marg. Bodmer, die 4 Jahre zuvor in Gemeinschaft mit den dortigen Erweckten gekommen war. Sie war es, die ihren Mann zur Versammlung brachte und mit ihm einen Bund schloß, daß sie, so verdorben sie auch wären, ihr Herz für den Heiland hingeben und für ihn in dieser Welt leben wollten. Vor ihrem Ende mußte ihr Mann auf ihr Verlangen noch das Lied lesen, das ihr immer besonders lieb war:

„Herr Jesu Christ, wahr Mensch und Gott,
Der Du littst Marter, Angst und Not.“

Kein Mensch ahnte damals, was für ein Schmerzenskind eben dieses Stäfa in der Revolutionszeit für die Brüder werden sollte. Ja gerade kurz vor den Stäfener Unruhen klangen die Brüderberichte besonders überschwänglich; man liest 1793: „Ein schönes verbundenes Häuflein, bei dem wir viel Ursache zum Leben und Danken fanden“, und 1794: „In Stäfa bekennet sich der liebe Heiland ins ganze recht nahe zur Sozietät; es ist einem ganz wohl, wenn man die Geschwister so auf dem Saal versammelt sieht.“ Und ein Jahr darauf wurde die Versammlung wegen der Teilnahme grade der Herrnhuter an den Stäfener Unruhen aufgehoben! Schließlich sprang anfangs der 90er Jahre die Erweckung von Stäfa auf das benachbarte Männenedorf über; 12 Geschwister daselbst erbaten sich 1792 die Gemein-Nachrichten und begehrten die Einrichtung einer Versammlung, ein Zeichen, daß es mit dem Brüderwerk am Zürichsee immer noch aufwärts ging.

Als Anton Stähli 1771 Oberrieden besuchte, erschienen dort 5 neue Männer, die 3 Stunden weit über den Albis gekommen waren, um den Herrnhuter kennenzulernen und um ihn zu einem Besuch ins Freie Amt einzuladen. Es hatte im Freien Amt eine Erweckung eingekehrt, zunächst ganz unabhängig von den Herrnhutern, jedoch der festen Leitung ermangelnd.

Anton Stähli ließ sich im Sommer dieses Jahres von Oberrieden aus zum erstenmal ins Freiamt hinüberführen, wo sich in einem Dorf abends 25 Seelen zusammenfanden, darunter die Schwester des Landvogts von Knonau. „Es waltete ein rechter Friede Gottes dabei und waren alle von der Wahrheit überzeugt und auch die meisten von der Gnade kräftig angefaßt.“ Nicht lange, und die Leute im Freien Amt besuchten auch die Versammlung in Zürich und konnten dort nicht genug erzählen, was für Barmherzigkeit der Herr an ihnen getan. Soh bei Affoltern, Uttenberg gegen Knonau zu und Ottenbach wurden die Zentren der neuen Erweckung; an allen 3 Orten entwickelten sich kräftige Sozietäten, in Loh zählte man im Jahr 1777 bis zu 50 Seelen. Eine Anzahl tüchtiger Gehilfen standen an allen 3 Orten an der Spitze, der tätigste Kaspar Hug in Ottenbach, der auch einmal in Neuwid einen Besuch machte; 1778 wurde eine kleine Gesellschaft für das Freiamt eingerichtet, wie sonst nur in Beinwil im Aargau, ein Zeichen einer besonders Blüte. Später setzte auch eine mächtige Kindererweckung ein. Es kam den Herrnhutern zugute, daß

sie seit 1774 in Pfarrer H e i n r. R o r d o r f in Affoltern einen „wahren Evangelisten und treuen Freund“ besaßen, der die Erweckten seiner Gemeinde direkt zum Herrnhuterhäuslein wies und mit den Gehilfen der Brüder in lieblicher Konnexion stand. Mit Vorliebe nahm sich Pfarrer Rordorf der Kinder an, hielt wöchentlich eine Kinderstunde mit 40, 50, 60 Kindern und gab den Kindern jede Woche ein Sprüchel oder einen Vers aus dem Brüdergesangbuch zum lernen. Gerade als Heilige wird man sich freilich auch diese zürcherischen Herrnhuter nicht denken dürfen; im Gegenteil, es gab bei den Erweckten gar viel rückständiges Wesen, das mit Geduld, Ernst und Mitleid getragen werden mußte. Auf einer Gehilfenversammlung rückte einer mit Klagen gegen den andern heraus und hielt jeder den andern für einen Papst. Dazwischen gaben die Herrnhuter selbst zu Klagen Anlaß durch die starke Abwanderung zur Gemeinde; das erzeugte Verstimmung und Unruhen, so daß Bruder Klave 1780 es nicht wagte, Knouau und Uttenberg zu besuchen. Viel Kummer machte auch hier die Gehilfenfrage. Was soll man dazu sagen, wenn ein Landgehilfe dem guten H ä g i n e r in Zürich bei einer Versammlung in dessen Haus einen silbernen Löffel stahl und, als es herauskam, deshalb für einige Zeit ausgeschlossen werden mußte! Ein andermal gerieten zwei Gehilfen in Geldsachen in Streit und ließen sich nicht brüderlich zurechtweisen, bis endlich auf der Viertelsjahrskonferenz der Landgehilfen der Friedensschluß gelang. Wieder ein anderer Gehilfe brachte durch seine Trunksucht die Brüder so in Mißkredit, daß die Versammlung aus seinem Haus genommen und er ausgeschlossen werden mußte. Mit der Zeit hatte sich auch in K n o u a u ein Häuslein gebildet, das abwechselnd mit Uttenberg seine Versammlungen hielt. Hier bekannte sich die Jungfer R a h n i n, die Schwester des Landvogts, als Herrnhuterin mit Leib und Seele; sie war eine Schwester jener zweiten Frau des Berners Muralt, die an den Folgen der unsinnigen Wasserfahrt nach Solingen gestorben war,¹ und hielt wie diese zu den Mystikern und Separatisten, bis sie in der Herrnhutischen Frömmigkeit ihren Frieden fand. Anfangs der 80er Jahre nahm die Erweckung im Freiamt einen neuen Aufschwung. In O t t e n b a c h setzte bei vielen Seelen eine rechte Bewegung ein; es kamen immer neue Leute, sogar etliche ledige Männer, etwas ganz Seltenes, so daß das Versammlungshäuschen sie kaum fassen konnte; freilich kam unter den neuen Leuten auch Schmerzlichendes vor, Trunkenheit bis zur Schlägerei. Zu gleicher Zeit vernahm man aus W e t t s w i l vom Anfang einer neuen Erweckung; ein Häuslein neuer Leute, darunter auch ein alter Untervogt, fing an, Versammlung zu halten. Es kam gleich im Anfang zu einem heftigen Zusammenstoß mit dem Ortspfarrer Kaspar Tobler, der plötzlich, begleitet vom Schulmeister, in der Versammlung erschien, als man eben gesungen hatte: „Schließ uns in deine Wunden ein, Daß wir vor'm Feind könn' sicher sein“, und nun mit großem pfarrherrlichen Zorn und Hochmut den ungelehrten Leuten ihre Privaterbauung verwies. Auf den Rat des Untervogtes und Klaves beschloßen die Erweckten, nur Leute aus ihrem Dorf zur Versammlung zuzulassen; das war klug, denn die Einwohner stellten wirklich eine Dorfwatche an, um acht zu geben, ob jemand Fremder hereinkomme. Darauf kehrte wieder Ruhe ein, und der Pfarrer ließ die Erweckten ungestört. Anfangs waren zur Versammlung in Wettswil auch eine Anzahl Birmensdorfer gekommen, die nun auf Klaves Rat sich am Sonntag in B i r m e n s d o r f aus der Idea fidei gemeinschaftlich erbauten. 1785 kam in dieses Häuslein ein neuer Aufschwung durch die Einweihung eines neuen Versammlungshauses, das ein einfältiger Bruder hatte bauen lassen; allein es war doch eben sein Privateigentum, und als er starb, mußten die Birmensdorfer aus Platzmangel ihre Versammlungen wieder einstellen und nach Wettswil hinüberpilgern. Im Häuslein zu Ottenbach aber riß zu Anfang der 90er Jahre eine Spaltung ein, die erst nach 2 Jahren überwunden werden konnte. Arbeit über Arbeit für die deutschen Sozietätsleiter, die doch nie den Mut verloren.

Die Ufer des Zürichsees und das Freie Amt blieben lange Zeit das einzige Arbeitsgebiet der Herrnhuter in diesen Gegenden. Aber Mitte der 70er Jahre — die

1) Vgl. Bd. I dieses Werks p. 167.

ersten Berichte sind leider verloren — streckten die Herrnhuter ihre Zühhörner nach dem östlichen Zürichbiet aus. Durch die Separatisten in Bauma, die ihres Antimilitarismus wegen jahrelang im Gefängnis von Zürich eingesperrt waren und dort von Anton Stähli wiederholt besucht wurden, hörten die Herrnhuter von allerlei frommen Sonderlingen in der Gegend des Pfäffikersees und hofften, vielleicht durch die Zurückführung mancher Separatisten zur Kirche sich hier ein neues Arbeitsgebiet zu gewinnen. Zuerst nahmen sie Zühlung mit den Erweckten von Illnau, mit dem Särber Näf in Pfäffikon und mit dem alten Weber Hürlimann auf Palm, vermochten aber nicht, diese Liebhaber Jakob Böhmes und Tersteegens von ihrer Mystik und Philosophie abzubringen. Dafür gewannen sie auf der Burgwaid bei Bäretschwil ein kleines Trüpplein treuer Leute, die ihnen sonderliche Freude machten und die sogar, als gerade dem J. G. R. ein neues Haus gebaut wurde, ein eigenes Versammlungsjälchen darin einrichteten.

Die Herrnhuter legten besonderes Gewicht auf den neuen Zuwachs, weil sie hofften, die Burgwaid werde gegen die Separatisten der Gegend gute Dienste tun. Wirklich meldet der Bericht von 1787, daß einige alte Separatisten der Gegend sich zur Versammlung halten möchten, und daß man hoffe, sie unter dem Einfluß der Brüder wieder zur Kirche und zum Abendmahl zurückzubringen. Ein Besuch bei den Separatisten in Wold schloß sich daran, der freilich keinen großen Erfolg hatte. Hauptsache war schließlich, daß in Burgwaid Leben sich regte. Die Herrnhuter ließen den abgelegenen Ort fleißig von ihren Landgehilfen besuchen; die Leute von der Burgwaid kamen auch zur Versammlung in die Stadt und man konstatierte mit Freude, daß sie durch fortwährende Arbeit des heiligen Geistes immer gründlicher würden. Später kommt freilich die Klage, daß die Kinder dort oben keinen Sinn für den Heiland hätten; fast auf jede Freude stellte sich bei den Herrnhutern wieder ein Dämpfer ein.

Ungefähr in die gleiche Zeit fällt ein anderer Versuch, in Affoltern bei Höngg neuen Boden zu gewinnen. Bruder Klave machte dort im August 1778 in Begleitung des Gehilfen Hug von Ottenbach beim Müller und seiner Frau den ersten Besuch. Man wies die paar erweckten Leute an, die Versammlung in Zürich zu besuchen und unterhielt Beziehungen mit dem Pfarrer Rud. Wieser daselbst; es kam aber zu keiner festen Gründung.

1781 begann eine neue Erweckung in Neftenbach im untern Tal der Töß. Ein ganzes Trüpplein Neftenbacher fing an, fleißig in die Versammlung nach Winterthur zu gehen. Schon im folgenden Jahr konnte Klave ihnen in Neftenbach eine eigene Versammlung einrichten unter der Leitung des verheirateten Hans Ulrich Wegmann, des Weibels Sohn, eines sehr geschickten Gehilfen.

22 Seelen sammelten sich seitdem jeden Sonntagabend in des Weibels Haus; auch der Schulmeister machte mit ihnen. Es ging nicht ohne Verfolgung ab; der Pfarrer J. F. Pfister arbeitete ihm entgegen und wollte in der Schule nichts von herrnhutischen Büchern oder Liedern dulden. Das führte zur Läuterung innerhalb der Gemeinschaft, indem diejenigen, bei denen es kein wahrer Ernst war, sich wieder absonderten. Satalerweise kam der Versammlungsleiter Bruder Wegmann, früher als besonders tüchtiger Gehilfe, ja als Gesegneter des Herrn gerühmt, in den 90er Jahren durch seinen Leichtsinn und Hochmut in große Schuldenlast, die er den Brüdern verheimlichte. Darüber Spott und Lächerung bei den Feinden. Die Versammlungen und die Gemein-Nachrichten mußten ihm entzogen werden. Dem Sozietätsleiter Mosel wurde geradezu abgeraten, nach Neftenbach zu gehen; er ließ die Neftenbacher nach Winterthur zu sich kommen.

Zum Trost für die Brüder hatte im Jahr vorher, 1794, im nahen Korbas eine Erweckung eingesetzt; es hatte vorher nur eine Familie in Korbas zum Neftenbacher Häuflein gehalten; jetzt fanden sich ihrer 16 Erweckte, kurz darauf 26, zusammen, die eine eigene Versammlung eröffneten. Es folgte Verfolgung und Lästung; man warf ihnen Steine und Holz nach, umringte zu 30—40 Mann ihr Haus, wenn sie die Versammlung hielten. Jedoch ein verständiger Ortsvorsteher nahm sich der Brüder an und gab den andern einen Verweis: sie sollten diese Leute zufrieden lassen, das wären die besten und christlichsten Einwohner des Orts.

Hätten wir als Quelle für das Wirken der Herrnhuter im Zürichbiet nur die zürcherischen Visitationsberichte aus dieser Zeit, so müßte man sie insgesamt für gefährliche Ruhestörer halten. Die Zürcher Geistlichkeit war gelegentlich sehr nervös, zumal anfangs der 80er Jahre, als Boßhard in Winterthur seine Versammlungen hielt, und als die Separatisten in Bauma durch keine noch so harten Strafen sich zur Staats- und Kirchenfreundlichkeit erweichen ließen. Da klagt man aus dem Freien Amt, daß Anton Stähli von Dorf zu Dorf gehe und für Herrnhut kollektiere; aus Oberrieden, daß die Herrnhuter brave, gesunde, arbeitsame Leute durch reizende Vorstellungen der Gemeinde entzöge; aus Stäfa, daß ein Schornsteinsfeger Herrnhuter zu machen suche, indem er die Kinder an sich ziehe und sie nur herrnhutische Bücher lesen mache. Der zürcherische Examinatorenkonvent wies die klagenden Pfarrer an, wenn sie nicht genug Autorität hätten, den Landvogt zu Hilfe zu rufen.¹ Das läßt auf sehr gereizte Beziehungen der Pfarrer zu den Herrnhutern schließen, und in der That zeichnen die Brüderberichte die Pfarrer von Oberrieden und Wädenswil, von Stäfa, von Knonau und Wettswil, von Neftenbach als heftige Gegner der Erweckten, die diesen alle erdenklichen Hindernisse in den Weg zu legen pflegten. Die deutschen Sozietätsleiter waren auch ehrlich genug, Fehler auf ihrer Seite zuzugeben. In Ort z. B. hatte einer der Brüder durch seine leichtsinnige Art zu lehren den Pfarrer so sehr gegen die Erweckten aufgebracht, daß Anton Stähli, der den Fehler erkannte, dem Mann alle Gemeinschaft aussagen mußte; in Stäfa war ein Schreiben der Unitäts=Aeltesten=Konferenz nötig, um die dortigen Brüder auf den rechten Weg zu bringen. Schließlich überzeugten sich doch die meisten Pfarrer von der Harmlosigkeit der Herrnhuter und lenkten ein, der jähzornige Polterer in Stallikon=Wettswil, nachdem Lavater ihn zur Toleranz ermahnt hatte. Mehr noch, der Pfarrer Ludwig Holzhalb von Knonau soll auf der Kanzel den Wunsch ausgesprochen haben, es möchten doch alle seine Zuhörer so sein wie diese Leute und, anstatt in schlechte Gesellschaften zu gehen, lieber zusammenkommen, um sich in Gottes Wort miteinander zu erbauen. Vollends der Pfarrer Kd. Däniker von Oberrieden, der zum Schmerz der Brüder 22 Jahre lang nur die Tugendlehre gepredigt hatte, bekannte vor seinem Tod seinem Schulmeister und Küster Staub, einem Herrnhuter, daß er im Glauben an das Erbarmen des Heilands aus Gnaden sterbe, und befahl, alle seine Predigten zu verbrennen. Daneben fehlte es auch nicht an warmen Freunden der Brüdergemeine unter den Zürcher Landpfarrern. Obenan steht der schon erwähnte Pfarrer Hr. Rordorf in Affoltern, ein Mann, der während zweier Jahrzehnte das herrnhutische Evangelium predigte und an den Erweckten seine Herzensfreude

1) AEccTig 1781—84.

hatte. Er starb 1792 als echter Herrnhuter, nachdem er sich, wie er sagte, noch nie so arm gefühlt hatte wie während seiner letzten Krankheit. Sein Nachfolger, der aufgeklärte Pfarrer H. s. R u d. M a u r e r, stand dann freilich, trotz freundschaftlichen Benehmens und Interesses an den herrnhutischen Schriften, dieser ganzen Frömmigkeitsweise völlig fern. Mit Pfarrer D a v. L o c h e r in Ottenbach war es während der ersten Jahre seines dortigen Pfarrdienstes zu weitläufigen Auseinandersetzungen gekommen, weil der Pfarrer bei den Brüdern die rechte Erkenntnis der Dreieinigkeit vermisse; „Mangel an Erfahrung bei billiger Art zu denken“, so charakterisiert ihn Anton Stähli. Das hinderte nicht, daß dieser Pfarrer gelegentlich die Versammlung besuchte und vor den Anwesenden mit großer Weitläufigkeit die Rede des Sozietätsleiters bestätigte, auch nachher zu verstehen gab, wie sehr ihm das Ganze zu Herzen gegangen sei und wie er sich freue, daß die Leute einander so lieb hätten. Später wird von ihm erzählt, daß er „recht hübsch“ vom Heiland predige. Auch die Pfarrer von Affoltern bei Höngg, von Bäretschwil, von Wehikon stellten sich durchaus freundschaftlich zu den Herrnhutern. In Pfarrer R u d. W i e s e r in Affoltern fand Klave einen ehrlichen, alten, aufgeräumten und freundlichen Mann, der ziemlich evangelisch predige, auch etwas von der Brüdermission gelesen habe und einem Nachbarpfarrer aus der Missionsgeschichte von St. Thomas vorlese. Wieser habe auch in seiner lehtin gehaltenen Synodalpredigt mit angeführt, daß dem Heiland auch die schwarzen Lämmer so lieb seien als die, welche weiße Wolle hätten. Pfarrer H. s. J a f. N ä g e l i in Wehikon endlich, in der Grönländer Historie bewandert, ließ sogar dem Bruder Klave das Pferd, das ihn von Stäfa nach Burgwald hinübertragen sollte, und als Klave ihn zum Dant besuchte, fand er in ihm einen stillen, freundlichen Mann. Die feinern Leute unter den Pfarrern, selbst wenn ihre Gedanken in ganz andern Bahnen gingen, haben eigentlich alle an den friedlichen Boten von Herrnhut Freude gehabt und die Erweckung in ihren Gemeinden begrüßt. Wenn man sich an die verfolgungsreiche Geschichte des zürcherischen Pietismus in der ersten Hälfte des Jahrhunderts erinnert, so wird man nicht wenig staunen über den großen Erfolg der Herrnhuter auf der Zürcher Landschaft.

Die S c h a f f h a u s e r S o z i e t ä t war die jüngste von allen schweizerischen Sozietäten, gegründet erst am 15. Juli 1759, ein Jahr vor Zinzendorfs Tod. Es hatte in dieser Stadt, wo man vorher nur den schroffen Gegensatz von Kirchenchristen und Separatisten gekannt hatte, eine besondere Mühe erfordert, bis den Schaffhäufern die Eigenart der herrnhutischen Gemeinschaftsbildung aufgegangen war. Als dies aber einmal geschehen war, wurde die junge Sozietät bald beliebt und legitimiert bei Hohen und Niedern, wie ein späterer Bericht sich ausdrückt. Sie stieg im Lauf zweier Jahrzehnte von 20 Personen bei der Gründung zu mehr als 50 auf, ungerechnet die Freunde und Freundinnen, die nicht förmlich eingeschrieben waren. Tüchtige Leiter, ein S i g g, der Hauswirt der deutschen Brüder, der auch das 1768 eingeweihte Versammlungsjärlchen hatte bauen lassen, ein D a n i e l K e l l e r, ein S c h a l c standen an der Spitze. Freilich fehlte es auch im Gehilfenstand nicht an argen Menschlichkeiten, wenn z. B. 1782 eine Herrnhuter Tochter ihren „natürlichen“ Mann verließ und zu ihren Eltern zurückkehrte, und nun der eine

Gehilfe auf der Rückkehr zu ihrem Mann bestand, der andere dagegen diese Zumutung zu hart fand, so daß der deutsche Bruder Dietrich mit schwerer Mühe den Frieden unter den Gehilfen wieder herstellte. Das beste Zeugnis für die schaffhausische Sozietät liegt vielleicht darin, daß um ihretwillen UrIsperger mit seinem Projekt der Bildung Deutscher Gesellschaften keinen Anhang in der Stadt fand, weil die Leute, die dafür in Betracht gekommen wären, bei den Brüdern all das fanden, was sie brauchten. Allein wie merkwürdig, es regte sich dafür innerhalb der Sozietät der spezifisch schaffhausische Pietistengeist und gewann zuzeiten über den Herrnhutergeist die Oberhand. „Der Gang des Häufleins ist gesetlich“, meldet Bruder Mosel 1792, und im folgenden Jahr: „Es sind zwei Parteien gegeneinander, die einen gesetlich voll Eigenliebe“, mit dem Zusatz: „Einer von ihnen fiel dabei wiederholt in schwere Sünden.“ Die alljährlichen Feiern des Gründungstages kamen gegen diesen alten Schaffhauser Pietistengeist nicht auf.

Die treueste Jüngerin des echten Zinzendorfschen Geistes war zweifelhaft die uralt gewordene Frau Dr. Judith v. Brunn, geb. Stöckar, die einst mit ihrer Base, der Agnes Imthurn, von Hieronymus Annoni religiös erzogen, beim Auftreten der ersten Herrnhuter in Schaffhausen mit überströmender Begeisterung mit jener ins herrnhutische Lager übergegangen war.

Sie hatte von dem Grafen einen unvergeßlichen persönlichen Eindruck bekommen, der zwar damals gegenüber der scharfen Kritik der Schaffhauser Pietisten und Separatisten an seinem Christentum nicht immer standhielt, der sich aber mit der Zeit verklärte als ein heiliges Erlebnis, für das sie Gott ewig Dank schuldig blieb. Durch ihre fast bis zur völligen Taubheit ausgewachsene Schwerhörigkeit war sie die letzten Jahrzehnte ihres Lebens von der Öffentlichkeit, auch von den gottesdienstlichen Versammlungen ausgeschlossen, pflegte aber gleichwohl den intimen Verkehr mit alten und jungen Freunden und empfing besonders gerne die Besuche der deutschen Herrnhuter. Die Idea fidei Spangenberg's und das Brüdergesangbuch waren ihre tägliche Nahrung und genügten ihr so völlig, daß sie nichts anderes mehr begehrte. „Eine wahre Liebhaberin des Heilandes“, nennt sie ein deutscher Bruder und ein anderer, der Schweizer Lorenz Nagel, schrieb nach seinem Besuch bei ihr: „Ich habe kaum einen Menschen in meinem Leben gesprochen, dem ich sozusagen absehen und fühlen konnte, was es ist, vor Jesu Augen schweben und wahrhaftig in seligem Umgang mit ihm stehen. Sie sagte, daß sie erst jetzt recht einsehe, was das für eine wichtige Lektion sei, täglich wissen, was wir für arme Sünder sind und was wir nur als solche am lieben Heiland haben können.“

„Eine wahre Heilige“, hat Johann Georg Müller sie genannt, „voll Religion und ganz für Zinzendorf gebildet, aber frei und unabhängig.“

Der größte Gewinn für die Herrnhuter in Schaffhausen war aber der Pfarrer Heinrich Oswald, der 1767, just ein Jahr, bevor er zur Antisteswürde emporstieg, mit ganzem Herzen auf die Seite der Herrnhuter geschwenkt war, nicht durch einen Wechsel der Theologie — Oswalds Denken hatte, trotzdem er auf reformierten Universitäten studiert hatte, schon vorher einen stark christozentrischen, lutherischen Einschlag —, aber durch Preisgabe der bisherigen Vorurteile gegen die Brüder und bewundernde Anerkennung ihrer göttlichen Mission.

Es war die Lektüre der Grönländischen Missionsgeschichte, welche bei ihm das Eis gebrochen hatte. Seitdem stand er fest vor aller Welt für die Herrnhuter ein, besuchte gelegentlich ihre Versammlungen, wies manche seiner Anhänger zu ihnen und trug vor allem auf der Kanzel und auf den von ihm präsierten Synoden das Evangelium in der

herrnhutischen Weise und oft genug auch Sprache vor.¹ So erfreulich nun das alles für die Herrnhuter in Schaffhausen auch war, eben durch diese Parteinahme des Antistes wurde ihre Sache Gegenstand des Streites und drohten die unvorsichtigen und oft übereilten Worte und Handlungen Oschwalds jedesmal die Brudersache zu kompromittieren und zu schädigen. Man muß ihnen das Zeugnis geben, daß ihnen der ganze Kampf des Antistes mit seinen Kollegen zu Anfang der 70er Jahre viel mehr Kummer und Sorge als Freude bereitete, und daß sie ihrerseits den streitbaren Pfarrer wiederholt auf seine Fehler aufmerksam machten und zur Mäßigung ermahnten, wie es daneben rührend anzusehen ist, mit welcher Demut der gelehrte Theologe die Weisungen der ungelehrten deutschen Brüder aufnahm. Zum Dank für sein Einstehen für Herrnhut ernannte die brüderische Oberbehörde im Jahr 1775 den Defan der schaffhausischen Kirche zum Ehrenpräsidenten des reformierten Tropus der Brüderunität. Die Freundschaft hielt stand, und Defan Oschwald bezeugte den Brüdern bis in sein höchstes Alter bei jeder Gelegenheit, wie herzlich es ihn freute, daß noch ein kleines Häuslein in der Stadt vorhanden sei, das die Marter Jesu in Ehren halte. Der Sohn des Defans, Pfarrer Medardus Oschwald in Siblingen, schien dagegen den auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht zu entsprechen. Er liebte die Brüder, predigte aber das Evangelium ohne die rechte Herzenserfahrung, ließ sich oft durch das Lesen neologischer Schriften verwirren, und auch ein Besuch von ihm in Neuwied war ohne großen Nutzen für ihn, — die alte Erfahrung, daß die Söhne nicht die Wege der Väter zu gehen pflegen. Auch der älteste Sohn des Defans, der Arzt Johann Ulrich Oschwald, führte ein weltliches Leben und wurde erst durch seine Krankheit in die Tiefe geführt; er las in seinen letzten Wochen die Idea fidei, das Brüdergesangbuch und die Gemein-Nachrichten und verfügte auf dem Sterbebett, daß seine Frau mit ihren sechs Kindern nach seinem Tod in eine Brüdergemeinde ziehen solle, um sich aus dem Sodom in die Arche Noahs zu retten. Die Brüder, so erzählte mit Ingrimm sein Schwager Wilhelm Deith, hatten ihn während seiner Krankheit ganz in ihrer Hand und mißbrauchten ihre Herrschaft über sein Gewissen, indem sie, angeblich zur Verherrlichung ihres Heilands, seine Familie in ihre Kommunion lockten und Frau und Kinder aus den natürlichsten, jedem von der Vorsehung angewiesenen Verhältnissen herausrissen, ein lehrreiches Beispiel, wie anders dieselben Tatsachen auf herrnhutischer Seite und seitens des jungen Pfarrers von Andelfingen, eines Schülers Lavaters, gedeutet werden konnten.

In den 60er Jahren waren zwei junge Theologen die Hoffnung der Herrnhuter in Schaffhausen, Maurer und Holländer, die jedoch beide das von den Brüdern erhoffte Ziel nicht erreichten.

Beide hatten sich zuerst zu den Pietisten in der Stadt geschlagen und waren dann durch Macrait für die Brüder gewonnen worden. Sie besuchten noch als Kandidaten die Versammlungen der Sozietät und predigten in ihrem Sinn evangelisch. Joh. Friedr. Maurer war eine Zeitlang in Neuwied gewesen und wäre am liebsten bei der Gemeinde geblieben, da er sich vor dem Predigen fürchtete. Er hatte aber großen Zulauf bei seinen Predigten, wurde 1769 als Pfarrer nach Dörflingen gewählt und starb dort noch in ganz jungen Jahren 1771. Joh. Konrad Holländer aber brachte es überhaupt nicht zum Pfarrer, da er 1769 erkrankte und nach 17 jähriger Krankheit 1785 starb. Als echter Herrnhuter freute er sich allemal auf den Donnerstag, da er die Gemein-Nachrichten zu lesen bekam und schätzte sie über alle Bücher als ein liebliches Präsent, das ihm der Heiland wöchentlich zukommen ließ.

Mit dem Tod dieser beiden jungen Geistlichen wurden die Hoffnungen auf herrnhutische Pfarrer in der Schaffhauser Kirche vorläufig begraben. Welche böseartige Stimmung gerade in jungen Theologenherzen in den 80er Jahren herrschte, kann uns der schon erwähnte Wilhelm Deith am besten deutlich machen.

1) Vgl. oben p. 21 f., 79 ff.

Ihm war, wie schon jene Aeußerung über das Testament seines Schwagers Oßwald zeigte, das herrnhutische System, „das alle Tätigkeit hemmt und einem ganz andern Heiland folgt als dem Heiland der Evangelien“, in der Seele zuwider; er witterte hinter allem Tun der Brüder arglistige Pläne; las er gar in solcher Stimmung einige der tollsten Verse Zinzendorfs im alten Brüdergesangbuch, so glaubte er gar, es sei dem Grafen mit allem Spaß gewesen. Aber die Lektüre von Zinzendorfs Leben im Jahr 1794 machte einen tiefen Eindruck auf ihn; die durch Lavater in ihm gewedte Sehnsucht nach einer „näheren Konnexion mit dem Heiland“ schien ihm auf einmal in diesem Manne erfüllt. Noch mehr ergriffen ihn des Grafen seelen- und herzvolle Berliner Reden.

„Ich erstaunte oft über die Wahrheit und über das voll gerüttelte, übersprudelnde Maß seiner Liebe. Es ist oft in seinen Aeußerungen wie ein Hauch vom Herrn selbst, der einen wunderbar ergreift, . . . Eine Ehrfurcht, die ich heilige Ehrfurcht nennen möchte, durchdringt mich bei dem Gedanken an diesen apostolischen Mann, dessen Christentum lebendige Liebe war, Liebe und Genuß.“

Die Begegnung mit dem Herrnhuter Lorenz Nagel erhöhte Veiths Verehrung für die Gemeinde und ebenso machte ihn die Begegnung mit der Regula Hef, der Tochter des Eglisauer Pfarrers, die 15 Jahre in Gnadau gelebt hatte, staunen über den wohltuenden Einfluß der Gemeinde auf sie.

Da haben wir wieder ein Beispiel, wie ein ursprünglicher Gegner der Brüdergemeinde durch genauere Kenntnis Zinzendorfs herumgebracht wurde.¹ Aber der größte Gewinn von theologischer Seite, den die Herrnhuter in Schaffhausen zu verzeichnen hatten, das war der Zinzendorf-Biograph Johann Georg Müller.

Müller verdankte seine religiöse Erweckung keineswegs den Herrnhutern seiner Vaterstadt, sondern Lavater in Zürich und Herder in Weimar, und mit Hilfe dieser beiden Männer war er im Gegensatz zur ganzen Aufklärungstheologie wieder zur Unmittelbarkeit des religiösen Gefühlslebens durchgedrungen und verstand wieder das Große des religiösen Enthusiasmus voll zu würdigen. Damit hatte er aber die Haupteigenschaft, die ein Zinzendorfforscher braucht. Gründliche geschichtliche Studien als Vorarbeit für eine Biographie hat Müller freilich nicht unternommen, er war sogar über viele Einrichtungen der Brüdergemeinde auffallend schlecht unterrichtet; gestand er doch selbst, daß die sog. Lästerschriften seine Hauptquelle gewesen seien; just da habe er gefunden, was ihm den Grafen von Zinzendorf in Hinsicht auf die jetzige Zeit so lieb, so passend und wichtig machte.² Er drang aber dann zu Zinzendorfs eigenen Bekenntnissen, natürlich auch zu Spangenberg's Biographie und konnte „nach sechsjährigem Forschen den Grafen in dem für sein Herz so segneten Gesichtspunkte finden“, nebenbei von Lavater ermuntert und unterstützt.

1795 gab Müller als dritten Band der „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst“ ein Leben Zinzendorfs heraus mit einer glänzenden, in der Hauptsache bis heute zutreffenden Charakteristik des wunderbaren Mannes. Es war eine Entdeckung, deren Bedeutung sich nur durch den Vergleich mit aufklärerischen Urteilen über Zinzendorf ganz ermessen läßt. Man versteht die Freude in den Brüderkreisen, zumal in Schaffhausen, über dies Ereignis. Als Lorenz Nagel 1796 die Schweiz bereiste, brannte er vor Verlangen, den Biographen Zinzendorfs kennenzulernen. „Noch ein junger, lebhafter, sehr ansehnlicher und insinuanter, aber

1) Vgl. die Briefe Veiths an Lavater vom 14. und 28. Juni 1786, 26. März, 5. Mai 1790, 4. Juni, 2. Februar, 18. August und 15. September 1796 LAr3.

2) Bericht des Bruders Lorenz Nagel von 1796.

ganz sanfter und völlig anspruchsloser und stiller Gelehrter“, heißt es nachher. Eine solche Eroberung in der literarischen Welt wog viele gleichzeitige Enttäuschungen auf.

Zu dem neuen feinen Verständnis Müllers für die Zinzendorf'sche Frömmigkeit hatten übrigens auch persönliche Beziehungen mitgewirkt. Seine Frau, *M a r i a K a t h a r i n a G a u p p*, die er 1788 geheiratet hatte, war in Montmirail gewesen, und sein Schwiegervater, der Kaufmann *E b e r h a r d G a u p p*, kannte Herrnhut aus persönlicher Anschauung und war vor Müller den Weg von dezidiertester Abneigung zum liebevollen Verständnis gewandert.

Seine ernste und lebendige Frömmigkeit verdankte auch dieser hervorragende Mensch nicht den Herrnhutern; sie war weit älter als die nähere Bekanntschaft mit den Brüdern in Schaffhausen. Gaupp gehörte zunächst zum Kreis der Freunde *L a v a t e r s*; er war auch mit Frau Dr. von Brunn befreundet und las wohl ihretwegen allerlei herrnhutische Schriften, aber wie er später erklärte, mit einer gewissen Gelbsucht; er sah alles, was weiß war, für gelb an. Als ihn der Herrnhuter Anton Stähli durch Frau von Brunn 1777 zum erstenmal kennenlernte, rückte er sogleich offen mit seinen Bedenken gegen die Brüder heraus, die er sich in ein Buch geschrieben hatte. Nicht lange hernach lernte Gaupp den Grafen *K u r t H a u g w i t z* kennen, einen überzeugten und warmherzigen Herrnhuter, und ließ sich durch ihn bereden, einen Besuch in Herrnhut und Gnadenfrei zu machen, woher er dann wie ein Befehrter zurückkehrte. Seine ganze Art, zu reden und sich zu geben, bekam vorübergehend etwas herrnhutisches; er machte auch seinen Freunden, Lavater eingeschlossen, kein Hehl aus seiner neuen Liebe und schickte darum auch seine Tochter nach Montmirail.¹ Wie Anton Stähli 1780 ihm wieder begegnete, erzählte ihm Gaupp, daß er jetzt zur Ueberzeugung geführt worden sei, die Brüdergemeine sei ein Volk Gottes, und die beiden Männer verabschiedeten sich mit den Worten: „Nichts soll uns scheiden von der Liebe, die in Christo ist.“

In Schaffhausen und unter der geistigen Leitung Gaupps und Kurt Haugwitzens vollzog sich dann um dieselbe Zeit die Wendung des Winterthurer Phantasten *C h r i s t o p h K a u f m a n n* zur Brüdergemeine; der geistig und wirtschaftlich gebrochene frühere Genieprophet fand sich reumütig und windelweich in den Versammlungen der Brüder ein, bevor er zu Haugwitz nach Schlesien und von dort zur Gemeinde übersiedelte. Von Männern, die gute Freunde oder Mitglieder der Sozietät waren, wären außerdem zu nennen: der 1779 verstorbene Dr. *M e y e r*, der Gott dafür dankte, daß jetzt in der christlichen Wüste Gott sich eine solche Gemeinde gesammelt habe, und vorübergehend der Kaufmann *J o h*, der sich wieder zur Welt abkehrte; sonst überwog hier wie überall das weibliche Element stark. Die Frau des Helfers *J o h. A m m a n n* — der Mann stellte sich freundlich — besuchte gern die Versammlung, eine verheiratete Schwester *H a b i c h t*, die Frau Junftmeister *D e i t h*, alles Leute aus den besseren Schaffhäuser Familien, schlossen sich der Sozietät an.

Vorübergehend versuchte diese auch auf der *S c h a f f h a u s e r L a n d s c h a f t* Boden zu gewinnen, jedoch ohne Erfolg; man war hier, wenn man etwas Apartes wollte, auf den Separatismus eingeschworen. 1777 beehrten einige Besucher der Versammlungen vom Land, daß man der Landschaft mehr Interesse schenke, weil sich dort sonst alles zu den Separatisten halte, und Dekan *O s c h w a l d* unterstützte diesen

1) Vgl. die Briefe Gaupps an Lavater vom 17. Mai 1774, 29. Mai 1781, 22. April 1784 usw.

Wunsch mit der Motivierung, die Leute dort wollen doch keinem Pfarrer glauben. Als man bald darauf hörte, daß sich in S i b l i n g e n fünf Männer und sechs Weibslente zusammentäten zu einer kleinen Versammlung, erweckte rasch die Hoffnung auf herrnhutischer Seite, es werde eine Erweckung daraus; schon das nächste Jahr 1778 brachte die Enttäuschung, es ging nicht vorwärts in Siblingen aus Mangel an rechtem Ernst. 1780 wagten die Herrnhuter den ersten Besuch in T h a y n g e n bei den Verwandten des Bruders K u m m e r, der eben damals als Missionar nach St. Thomas ging. Etwa 10 Personen kamen in Thayngen zusammen; Bruder Klave richtete bei Vater Kummer eine regelmäßige Sonntagsversammlung ein und bemühte sich, den paar Erweckten den Unterschied der Brüder von den Separatisten klarzumachen; allein von einem Fortgang verlautet nichts. 1785 endlich machte Bruder Dietrich einen neuen Versuch in U n t e r s c h l e i t h e i m bei dem Erweckten S c h w e i g h a r d, fand ihn aber so eigengerecht und zufrieden mit dem Lesen frommer Bücher, daß man im Gefühl, man verstehe sich doch nicht, auseinanderging. Es blieb dabei, daß den Schaffhäuser Bauern der Separatismus mehr einleuchtete als die kirchenfreundliche herrnhutische Frömmigkeit.

Schon zu Lebzeiten Zinzendorfs war der Versuch gemacht worden, in einzelnen Teilen der T h u r g a u e r L a n d s c h a f t Fuß zu fassen, jedoch mit wenig Erfolg. S t e i n, anfangs die Stätte einer blühenden Erweckung, verkümmerte zuerst durch die Verfolgung und trat dann sehr bald in die Periode des Stillstandes, aus der es niemals mehr zum Leben erwachen sollte. Die Berichte der Brüder darüber sind herzlich wenig; als Stütze des Steiner Häusleins blieb bis Mitte der 70er Jahre der alte, kranke Stadtschreiber H a n s K o n r a d W i n k übrig, der dem kleinen Häuslein die Gemein-Nachrichten las, aber selbst seine ganze fromme Gefühligkeit verloren hatte und sich, je älter er wurde, desto eifriger den Weltgeschäften zuwandte. Die Familie B ü h l aber, die nach Wink' Tod (1776) den Mittelpunkt in Stein bildete, kompromittierte sich und die Brüdergemeinde durch wirtschaftliche Unlauterkeit, so daß Bruder Klave 1780 der bedenklichen inneren und äußeren Umstände wegen im Wirtshaus einkehren mußte. Der einzige Grund, warum man Stein doch nicht ganz fahren ließ, war seine geographische Lage am Eingang zum Thurgau. Von zwei festen Punkten aus hatten die Herrnhuter von Anfang an die Nordostschweiz zu missionieren versucht: von Winterthur aus ostwärts über E l g g gegen M a h i n g e n und F r a u e n f e l d hin und von Stein aus dem Untersee entlang nach B e r l i n g e n, S t e d b o r n, G o t t l i e b e n, E g e l s h o f e n. In allen diesen Ortschaften fanden sie vereinzelte Erweckte, die sich etwa untereinander an den brüderischen Schriften erbauten und von Zeit zu Zeit die größere Versammlung in Stein oder Winterthur besuchten.

In G o t t l i e b e n bildete das Steiner'sche Haus den Mittelpunkt; der ehemalige Kandidat S t e i n e r wurde aus einem Feind der Brüder deren Freund, und nach seinem Tod 1769 nahm die Herrnhuter Sache an dem Ort vorübergehend sogar einen Aufschwung; etwa 16 Seelen vereinigten sich zur Versammlung; es war den deutschen Brüdern sonderlich wohl in diesem Kreis, jedoch auch bloß auf Zeit; diese Erwärmung verzog sich, wie sie gekommen war. In S t e d b o r n hielten die G u h l zu den Herrnhutern, in B e r l i n g e n die K i e m, die Söhne des 1771 mit 82 Jahren gestorbenen, noch zu Zinzendorfs Zeiten erweckten Schusters und Ammanns J o h a n n K i e m; beidemale

gingen aber die Jungen andere Wege als die Alten, und es kam an keinem Ort zur innern Festigung. Dasselbe gilt von der Familie des Schuhmachers B ü e c h i zu E l g g, von D a v i d A m m a n n zu M a h i n g e n, von den paar Erweckten in S t r a u e n f e l d; die Herrnhuter brachten es fertig, daß der glimmende Docht nicht ganz erlosch, aber ein helles Feuer anzufachen vermochten sie nicht. 1784 machte der deutsche Bruder Dietrich von Stedborn aus über dem Berg in W i g o l t i n g e n einen Besuch, wo sich seit einem Jahr erweckte Leute zusammenhielten; es kommen, meldet der Bericht, auch einige von W e i n f e l d e n dazu, darunter solche mit wunderlichen Meinungen, worüber sie dann bei ihren Zusammenkünften streiten. Es ist klar, daß auch dies kein Feld für die Herrnhuter war.

Uns interessiert am meisten die Tatsache, daß der Pietismus doch in zahlreichen Ortsgemeinden des Thurgaus seine Anhänger besaß, wie die andere noch deutlichere, daß er es nirgends zu einer wirklichen Erweckung brachte. Aber soweit sich auch nur leise Spuren offenbarten, sorgten die Herrnhuter für Gemeinschaftspflege mit einer Treue und Ausdauer, die man bewundern muß.

S t. G a l l e n war den Brüdern anfänglich durch den orthodoxen Sanatismus des Pfarrers und spätern Defans H e i n r i c h S t ä h e l i n, der bis 1780 das kirchliche Leben dieser Stadt beherrschte, so gut wie ganz verschlossen worden. Aber 1773 erhielt der Herrnhuter Anton Stähli, da er eben in Graubünden herumreiste, eine Aufforderung seitens einer Gruppe St. Gallischer Erweckter, bei ihnen einzufehren zur Stärkung ihrer Seelen; die Unterzeichner der ziemlich in blutiger Sprache gehaltenen Einladung waren A n t o n A l t h e r r, S ä d l e r, J a k. A l t h e r r, J a k. T r i b e l h o r n und B e r n h a r d S t e i n m a n n; sie hatten ihre Privaterbauung in einem vor der Stadt gelegenen Haus. Als freilich Stähli der Einladung Folge leistete, mußte er feststellen, daß man sich nicht ganz nahe kam; jene St. Galler waren reicher an Worten als an ehrlichem Gefühl ihrer Armut und Not; dafür lernte er andere erweckte Männer kennen, den Kupferschmied K e s s l e r und den Schreiner K i r c h h o f e r, der schon einmal in Schlesien Beziehungen zur Gemeinde gehabt hatte; mit denen verstand er sich gut. Im folgenden Jahr logierte er gleich bei Kessler und hatte herzliche Unterredungen mit ihm und seinen Freunden, während jene ersten Einlader nicht mehr genannt werden. 1777 heißt es sogar im Konferenzprotokoll von Montmirail, St. Gallen bedeute eine verdorrte Hoffnung; von 6 Seelen vor 3 Jahren seien noch 3 übrig. Und doch hing die Zukunft der St. Galler Sozietät an jenem J a k o b A l t h e r r, der 1773 an zweiter Stelle seinen Namen unter die Einladung gesetzt hatte.

Geboren 1750, war Altherr mit 19 Jahren von einem aus Ebersdorf zurückkehrenden Bruder erweckt worden; seitdem trug er die Sehnsucht nach Gemeinschaft in sich, die er nirgends als bei den Herrnhutern voll zu befriedigen vermochte. Er muß aber eine Zeitlang durch seinen Wandel allerlei Anstoß gegeben haben; denn nicht nur verließen ihn die Erweckten, auch Bruder Klave mußte ihm Vorstellungen machen, vorsichtiger zu leben, auch allen bösen Schein zu meiden. Kein Wunder, wenn Altherr damals als Herrnhuter viel Schmach leiden mußte. Schließlich fanden sich doch einige Mannsleute in seinem Haus zusammen, denen er in Anwesenheit seiner Mutter und Geschwister die Gemein-Nachrichten las. Auch Erweckte aus dem Appenzellischen und aus dem Toggenburg suchten ihn auf, und er wieder besuchte sie auf seinen Reisen. Auf den Rat der Brüder verheiratete er sich 1784, um den Verkehr auch mit Frauenspersonen besser fortsetzen zu können. Aber zum großen Leidwesen der Brüder starb er noch jung 1786.

Das Häuflein drohte sich wieder ganz zu verlaufen, als sich endlich 1790 ein getreuer Bruder verheiratete und nun wieder ein Haus vorhanden war, in dem man zusammenkommen konnte. In den 90er Jahren bekamen sie endlich auch einen ihnen genehmen Pfarrer in dem aus Genf nach St. Gallen zurückkehrenden Pfarrer Kaspar Sels, der schon durch seine Frau in Beziehung zu Montmirail und den Herrnhutern stand. Auch eine kleine Diaspora auf der Landschaft schloß sich an das St. Galler Häuflein im Toggenburgischen wie im Appenzellerland an. Beide Gegenden waren schon zu Zinzendorfs Lebzeiten vorübergehend in Angriff genommen worden; aber die Herrnhuter waren damals dem Geist des ältern mystischen Pietismus nicht gewachsen. Da lernte nach einer langen Pause der Herrnhuter Klave 1778 den St. Galler David Stähelin näher kennen, dessen Frau aus den Kreisen der Toggenburgischen Erweckten stammte und der auch zu den erweckten Appenzellern in freundschaftlichen Beziehungen stand. Klave machte in seiner Begleitung den ersten Besuch in Trogen bei Verwandten des Bruders Tobler in Zeyt. Nach beiden Richtungen setzte sein Nachfolger Dietrich die Arbeit fort; er gewann Boden in Helfenswil, wo sogar die Frau Pfarrer an den Versammlungen teilnahm, und im Appenzellerland, in welchem der in Niesky lebende Bruder Lorenz Nagel eine große Verwandtschaft hinterlassen hatte. Besuche in Trogen, Gais, Wald wurden meist bei Verwandten und Freunden Nagels gemacht, in Wald die Freundschaft des alten Pfarrers Hermann Schieß genossen, dessen eine Tochter sich zum St. Galler Häuflein hielt. Die kleine St. Galler Gemeinschaft vermochte sich doch durch alle Stürme bis ins 19. Jahrhundert zu behaupten. Hatten die Brüder einmal eine Arbeit angefangen, so ließen sie sie nicht gleich wieder los.

Das gilt besonders auch von Graubünden, wo trotz aller wüsten Kämpfe um die Herrnhutersache die Arbeit der Brüder ihren stillen, friedlichen Gang weiter nahm. Jener berühmte Volksbeschluß vom Jahr 1778 hatte so gut wie keine Folgen; die Sendboten aus Deutschland kehrten immer wieder in den bündnerischen Tälern ein und brauchten sich bald gar nicht mehr zu verstecken; ja es kam die Zeit, wo, wie wenigstens Lorenz Nagel behauptete, ein herrnhutischer Lehrer ohne allen Anstand der Geistlichkeit auf allen Kanzeln predigen konnte. Allein bei dieser Wandlung der Gemüter spielte die zunehmende Gleichgültigkeit wohl eine größere Rolle als die Toleranz; es ging seitdem kaum mehr kräftig vorwärts, so daß sich hier wie anderwärts die Arbeit der Brüder vor allem auf ein Bewahren und Erhalten des vor langer Zeit Gewonnenen beschränken mußte.

Wie in den ersten Zeiten blieb auch jetzt der Adel eine Hauptstütze der Herrnhuter im Bündnerland. Zu Zinzendorfs Lebzeiten hatte die Familie Planta im Vordergrund gestanden; Cranz nannte 1757 das Haus des Landshauptmanns Johann Heinrich von Planta in Zernez das Haupthaus für den Heiland in Bünden. Die Freundschaft wurde mit der Zeit so innig, daß der Landshauptmann, nachdem er seine Töchter in die Erziehungsanstalten der Gemeinde geschickt hatte, 1763 selber zum Besuch nach Neuwied reiste und dann 1767 mit der ganzen Familie dorthin übersiedelte, einzig seinen Sohn Peter auf Schloß Wilenberg zurücklassend; er starb als Glied der Gemeinde 1779. Allein jeder solcher

Abgang zur Gemeinde bedeutete eine Schwächung der Herrnhuter in der Heimat; an Junker Peter erlebten die Brüder recht wenig Freude; sein Bruch mit seiner einzigen Tochter und der ganze daran sich knüpfende Roman hätte die Herrnhutersache nur kompromittieren können, wenn er wirklich noch zu ihrer Partei damals gezählt hätte; in spätern Zeiten war er völlig ins Oekonomische und Politische verwickelt, ganz das Gegenteil seines frommen Vaters. Einige Zeit unterhielten die Herrnhuter freundschaftliche Beziehungen zu den Planta in Zuoz, die aber mit dem Tod der Frau Hauptmännin von Planta 1771 aufhörten. 1784 meldet der Bericht einen Besuch bei Bundslandammann von Planta in Zuoz, dessen Sohn in Neuwied weile, während die Frau weltförmig lebe; „sie haben die Gemein-Nachrichten nicht mehr“. Aber im folgenden Jahr schon tönt es anders, diesmal aus Malans: Bundslandammann von Planta bittet mit seiner Frau um die Gemein-Nachrichten, auch sein Sohn verspricht Hoffnung. Und wieder ein Jahr später: „Der Herr Bundslandammann und sein Sohn Peter sind nicht nur wahre Freunde der Brüder, sie sind selbst auf dem Weg zu ihrer Frömmigkeit; die kürzliche Verheirathung des jungen Planta mit Marg. von Sprecher aus Jenins trägt dazu bei.“ Sie war in Montmirail gewesen wie er in Neuwied. Es ist nichts Geringses, dies zähe Festhalten der mächtigen Familie an der Herrnhuterfreundschaft so manche Jahrzehnte hindurch. Aber die Führung der Herrnhutersache in Graubünden ging seit der Uebersiedelung der Planta von Zernez in die Gemeinde an die Sprecher'sche Familie über, die in Jenins, Grüşch, Luzern und Davos den Brüdern ihre Häuser öffnete. „Eine besondere Gnadenwahl waltet über der Sprecher'schen Familie“, schreibt Bruder Dietrich 1786, und ein Jahr zuvor: „Commissarius von Sprecher (in Davos) ist der Einzige in ganz Bünden, dem die dortige Sache Gottes am Herzen liegt“. Im Haus des Bundslandammanns von Sprecher in Luzern pflegten sich in den 70er Jahren die dortigen Erweckten öfters zur gemeinsamen Erbauung zu versammeln. Während die Töchter der Familie selbstverständlich in Montmirail sich ihre Ausbildung holten, studierten die Söhne in Niesky und Barby, und herrnhutische Hauslehrer sorgten für ihre fromme Leitung in den ersten Jugendjahren. Ohne mancherlei ernste Krisen ging es freilich auch da nicht ab. Während ein Andreas von Sprecher nach seiner Rückkehr aus Deutschland sich zurücksehnte nach der Gemeinde, erwies sich sein Bruder Jakob Ulrich, der als Knabe schon in einem vertraulichen Umgang mit dem Heiland gestanden hatte, zu Anfang der 90er Jahre als Räsonneur und seiner Spötter; bald aber heißt es wieder von beiden zusammen: „Der Sache Gottes nehmen sie sich mit Freimütigkeit an, besonders ist ihnen die christliche Erziehung wichtig.“ Die mächtigen von Salis dagegen hatten sich anfangs dezidiert abseits gehalten, höchstens daß im Bergell der Graf von Salis-Soglio bei gelegentlichen Besuchen sich freundlich stellte. Aber 1771 beschloß der junge Johann Ulrich von Salis-Seewis, der Vater des Dichters, der auf Schloß Bothmar zu Malans im Haus des Schwiegervaters weilte, eine seiner Töchter nach Montmirail zu schicken, und erbat sich zu dem Zweck den Besuch des Bruders Anton Stähli. Es war der Anfang der Freundschaft der Brüder mit den Salis von Malans. Weitere Besuche bei der alten und der jungen Herrschaft im

Bothmar knüpften sich daran; man las im Bothmar die Grönländer Historie mit Genuß. Der kluge Herrnhuter wußte, was er und die Seinen damit gewonnen hatten.

„Es wird in diesem Bund manche Unruhen weniger geben, weil sonst die meisten, die das Brüdervolk betroffen haben, von seiten der Familie kamen. Es ist in dem Zehn-gerichtenbund und kann sich auch in die anderen Bünde erstrecken, weil sie in allen einen starken Arm haben.“

Bald schlossen sich neue Beziehungen zu andern Gliedern der Salis'schen Familie an; der deutsche Bruder wurde nach S e e w i s geladen, nach C h u r zur Mutter des jungen Herrn, um ihr ein Brüdergesangbuch zu schenken, nach S l i m s, wo der Herr Oberst von Salis Notiz von ihm nahm. Darüber wieder Jubel im Bothmar zu Malans; der alte Herr von Salis=Bothmar schrieb 1773:

„Ich will nun nicht mehr sagen, warum kommen diese Leute ins Land? Was haben sie zu tun? Ach viel! Könnte man sie nur immer um sich haben, und wie nötig ist es auch für unsre Pfarrer, so was zu lehren!“

Stähli konnte seiner Freude kaum genug Ausdruck geben:

„Daß der Herr die Großen zu Christus zu bringen sucht, vor denen sich das gemeine Volk fürchtet und schämt. Dadurch wird ihnen der Stein aus dem Weg geräumt, und die widrigen Pfarrer werden zahmer und suchen die Freundschaft der Brüder, wann es schon nicht allemal aus reinem Herzen geschieht...“

Als Bruder Layritz im folgenden Jahr zur Disitation nach Graubünden kam, fand er zu Malans bei den Salis einen Sammelplatz für die gutgesinnten Herren und Prediger. Allein dem äußeren Erfolg entsprach kein bleibender innerer Gewinn; trotz aller jahrzehntelang fortgesetzten Besuche der Herrnhuter bei den Salis in Malans hat sich die eigentlich herrnhutische Frömmigkeit hier nicht eingebürgert. 1787 konstatierte Bruder Dietrich bei Bundeslandammann von Salis im Bothmar gerade noch etwas von den ehemaligen guten Rührungen. Nun, Rührungen stellten sich auch später noch etwa ein; bei einer Unterredung des Bruders Mosel mit dem Herrn Bundeslandammann war der Heiland so fühlbar in ihrer Mitte, daß sie beide weinen mußten. Aber die Familie blieb weltlich, und den Gedichten des J o h. G a u d e n z v o n S a l i s = S e e w i s spürt man vom Herrnhutertum wahrlich nicht viel an, obschon er an verschiedenen Punkten seines Lebens stark unter herrnhutischen Einflüssen stand.¹ Zu allerlezt von der Salis'schen Familie trat auch der große U l y s s e s v o n S a l i s = M a r s c h l i n s mit den Brüdern in Verbindung, jedoch, wie es scheint, erst nach seinem Sturz, als er in der Fremde sich als ein gebrochener Mann ganz auf die religiöse Betrachtung konzentrierte.

Neben diesen vornehmsten Bündner Geschlechtern stehen andere weniger mächtige. Im Engadin waren neben den Planta die A l b e r t i n i in P o n t e den Herrnhutern am anhänglichsten. Von diesen siedelte 1768 Hauptmann J a k o b U r i c h A l b e r t i n i, der Schwiegersohn des Planta in Zernez mit Frau und zwei kleinen Töchterlein nach Neuwied über, wo er 1769 Vater des J o h a n n B a p t i s t wurde, des Jugendfreundes Schleiermachers und spätern Dichters und Bischofs der

1) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 294 f.

Brüderkirche.¹ Von den im Land zurückbleibenden Albertini blieben solche in Ponte wie in Tamins noch jahrzehntelang in freundschaftlichen Beziehungen zu den Brüdern, ohne doch viel für sie zu bedeuten; das jüngere Geschlecht ging weltliche Wege, „der Mann denkt philosophisch“, heißt es 1787 vom Landshauptmann. Zu den Getreuesten im Engadin hatten von Anfang an die Perini in Scans und Zuoz gehört. Besonders der Major Konrad Perini begleitete einmal ums andere die deutschen Brüder von Chur über die Alpenpässe in seine Heimat; als er sich dem Tode nahe fühlte, rief er den Anton Stähli expreß zu sich ins Engadin, starb aber erst ein paar Jahre später, 1771. Im Oberland zählte der Landrichter Capaul in Sliems, ein Mann von großem Einfluß, zu den Getreuen; den stärksten Anhang aber hatte die Herrnhutersache von jeher im Fehngerichtenbund. In Jenins in der Herrschaft war das Guler'sche Haus jahrzehntelang das Absteigequartier für die deutschen Brüder und der Ort, wo die Erweckten aus der Gegend sich versammelten; Hauptmann Guler lebte hier mit seinen zwei Schwestern, „liebe Leute“, wie ein Bericht schreibt, zusammen, von denen das eine Gräulein es auf 76 Jahre brachte; sie starb 1788 und nahm ihre Liebe zu den Herrnhutern ins Grab. In Jenaß im Prättigau bildete die Familie des Landammanns Bardil das Zentrum; zwei Söhne gingen zur Gemeine über, der eine zog als Missionar nach Antigua. Der Vater las die Gemein-Nachrichten und bot den Erweckten sein Haus an, als er aber 1778 starb, kehrte sich seine Familie zur Welt; Jan Sprecher, der Schreiber von Jenaß, der eine Bardil zur Frau hatte, hielt einzig noch einige Zeit die fromme Tradition hoch. Zu Grüşch verkehrten die Brüder in der Familie des Landammanns Ott, die mit dem Sprecher verwandt war. Aber der treueste und bis ins hohe Alter rührigste herrnhutische Laie im Prättigau war Landammann Jakob Hartmann in Luzern, in dessen Haus die Erweckten zusammen kamen. Er war 1709 geboren, aber erst seit 1777 mit den Brüdern befreundet, ein „lieber Mann“ gleich im ersten Bericht. Die ganze Kirchgemeinde Luzern hatte ein gutes Zutrauen zu dem ehrwürdigen Manne, der mit seinem Zuspruch die Kranken zu ermuntern, mit seinem exemplarischen Wandel alle, die ihn kannten, zu erbauen verstand. Als Bruder Mosel 1794 den 85jährigen Mann besuchte, hörte er ihn sagen: „Nun komme der liebe Heiland, ich bin bereit, zu ihm zu gehen!“ Er starb im Frühjahr 1795, ein herrnhutischer Veteran, der aber keine Nachfolger hinterließ. In Chur dagegen, wo das Herrnhuterwesen zuerst sich festgesetzt hatte, ging es abwärts mit ihrer Sache. Landtschreiber Rascher hatte zusammen mit seiner Frau jahrzehntelang einen Stützpunkt für die Erweckten gebildet und hatte auch die Gemein-Nachrichten für das ganze Land besorgt; allein der Tod seiner Frau im Jahr 1787 erschütterte seine Frömmigkeit gänzlich; „er lebte nicht mehr im Genuß der Gnade Gottes“. Das Herrnhuter Häuflein in Chur schmolz zusehends zusammen; von den früheren 20 Personen blieben anfangs der 90er Jahre nur noch 5 alte Frauen übrig, die zweimal jede Woche zur Lektüre der Gemein-Nachrichten zusammenkamen. Es brauchte viel Geduld und Glauben, um bei so beständig wechselnden Glücksständen in der Gemeinschaftspflege und

1) Munz, Joh. Baptist von Albertini (Kirchenfreund 1886); Paul Lorenz, Joh. Baptist von Albertini, Diss. 1894.

Seelsorge treu auszuhalten; jedem großen in die Augen fallenden Erfolg standen wer weiß wieviele Rückschläge und Enttäuschungen gegenüber, und wenn die Herrnhuter zuzeiten die Freundschaft einzelner Großen überschätzten, wurden sie nach kurzer Zeit gewöhnlich gründlich abgeköhlt.

Nächst dem Adel stützte sich die Arbeit der Herrnhuter in Graubünden von jeher am meisten auf die herrnhutisch gerichteten Pfarrer, die sich noch zu Zinzendorfs Lebzeiten zu einer angesehenen Partei zusammenschlossen und auf den Synoden beharrlich, ja leidenschaftlich ihre Sache gegen die Gegner verteidigten. So berechtigt ihr Eintreten für das herrnhutische Evangelium und gegen eine kalte Verstandesorthodoxie war, so riß sie der Parteigeist wiederholt zu übereilten Schritten hin und schadete ihrer guten Sache, bedrohte den Bestand ihrer vaterländischen Kirche und machte zuletzt das ganze alte Christentum mit seiner dogmatischen Streitlust dem jüngeren Geschlecht verhaßt. Erst nach der schweren Niederlage von 1778 zogen sich die herrnhutischen Pfarrer mehr in die Stille zurück und nahm der Parteistreit ein Ende. Nicht lange, und die Herrnhuter bekamen es zu spüren, daß ein neuer, fremder Geist die jüngere Generation zu beherrschen begann, vor dem keine herrnhutische Erziehung an einer brüderischen Anstalt Schutz gewährte. Als nach den langen Jahrzehnten des Kampfes der Friebe anzubrechen schien, war die Glanzzeit des Herrnhuterwesens für Graubünden schon vorüber und der Verfall im Anzug. Immerhin kam den Herrnhutern in Graubünden zugute, daß einzelne ihrer Führer dank ihrer robusten Gesundheit fast ein halbes Jahrhundert im Pfarrdienst und zwar an der gleichen Gemeinde aushielten und so eine Tradition schufen, die ihren Tod für lange Zeiten zu überdauern vermochte. Ein Roseli in Klosters hat bis 1793, ein Frizzoni in Telerina gar bis 1800 geamtet, und diese beiden Männer zählten zu den ersten Erweckten aus den Tagen Zinzendorfs.

Hauptzentrum der herrnhutischen Pfarrer war von Anfang an das Prättigau samt der Herrschaft (Malans, Jenins, Gläsch) und Davos als Anhang. Hier wirkten viele Jahre lang von den Veteranen der Herrnhuter Joh. Roseli in Klosters, Jak. Valentin in Luzein und seit 1775 in Jenins, Ant. Zanugg in Seewis, Männer von Gewicht, welche auf der Synode und bei Disputationen tapfer und geschickt ihre Sache verteidigten. Zanugg in Seewis stand als Defan an der Spitze, ein Gelehrter, der in seinem Pfarrhaus Schüler zu Pfarrern und Schulmeistern ausbildete und der doch so niedrig von sich dachte. Er war es, der 1773, als ein paar Gesinnungsgenossen sich in der Leidenschaft des Streites in der Predigt verhauen hatten und die Verwarnung nicht annehmen wollten, durch Anton Stähli ein Mahnschreiben an sie ergehen ließ, das ihr Einlenken zur Folge hatte; Stähli hatte ungern sich zu diesem Schritt verstanden; dafür fiel ihm aber Zanugg am Schluß unter Tränen um den Hals mit dem Ausruf: „Ach, wer will was sagen! Wer wollte dir widerstehen! Wir sehen ja, daß der Herr mit dir ist und auf allen deinen Wegen ist lauter Segen!“ Defan Zanugg starb 1787. Aber der Liebling der deutschen Brüder war Pfarrer Joh. Roseli in Klosters, der vormalige Chirurg, in Halle gebildet, der von 1745 bis 1793 als Seelsorger und Arzt seine Gemeinde bediente. Einen „artigen“ oder „munteren, naturellen Mann“ pflegten ihn die

Brüder zu nennen; er predigte so warmherzig, daß er die Leute zu Tränen rührte, und genoß trotz seiner ausgesprochen herrnhutischen Art so sehr die Liebe der Dorfgenossen, daß nach seinem Tod gegen die Gewohnheit das ganze Kirchspiel seiner wegen Trauerkleider anlegte. Seine Frau dagegen galt zeitweilig als Feindin der Brüder. 1779, als gerade die Synode sich in Klosters versammelte, entdeckten die geistlichen Herren ein vom Bildersturm der Reformationszeit übriggebliebenes Kreuzfig in der Kirche, das sie zu entfernen befahlen, wenn es Aergernis gebe; Pfarrer Roseli mag sich mit seinen Erweckten an dem „Haupt voll Blut und Wunden“ erbaut haben, das im alten Kirchlein hing. Von Jakob Valentin, dem Luzeiner Pfarrer, ist uns aus dem Jahr 1769 ein Brief mit einem erschreckenden Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit erhalten; es bestätigt die allgemeine Beobachtung, daß gerade solche Pfarrer, die mit sich selbst nicht fertig wurden, gerne ihren Trost im Stellvertretungsglauben der Herrnhuter suchten. Abwechselnd mit Bundslandammann von Sprecher öffnete er sein Haus in Jenins für die Versammlungen der Erweckten nach dem Gottesdienst. Seine Frau galt den deutschen Brüdern als feindselig; den Weggang von Luzein nach Jenins legte man ihm so aus, als habe er Schätze sammeln wollen; jedoch sein Sohn Jakob Valentin studierte in Barby, und er war es, der, in die Heimat zurückgekehrt, durch sein freimütiges Auftreten auf der Synode die Aufhebung des antiherrnhutischen Kandidateneides erzwang. 1786 starb der alte Valentin, nachdem er in seinen letzten Jahren nicht mehr gehalten hatte, was er früher versprach. Das waren die Alten; unter den Jüngern der Feurigste war Christian Ziegerer, der Sohn des Pfarrers von Maiensfeld. Er war 1763 mit erst 21 Jahren ins Ministerium aufgenommen, bald darauf im herrnhutischen Sinn befehrt worden und besuchte mit Begeisterung Neuwied. Sein provokantes und fanatisches Eintreten für den allein christlichen Herrnhuterglauben in den „Theologischen Bedenken“ brachte ihn um seine erste Pfarrgemeinde Grösch; er verließ sie nicht, ohne einen guten Samen dort zu hinterlassen, fand aber bald eine neue Tätigkeit in der Gemeinde seines Vaters, dessen Amtsnachfolger er 1771 wurde. 1773 hielt er die Synodalphredigt zu Malans über Joh. 20, 19 f. in typischem Herrnhuterstil, überströmend von Empfindsamkeit und weichem Gefühl, belebt durch deutsche geistliche Lieder und Bräuerverse.

Verstanden hat der Mann das brüderische Evangelium mit seiner Einseitigkeit und seiner Kraft. Er preist in seiner Predigt Gott als Quell aller Liebe, schildert die Seligkeit, wenn eine Seele Christum findet, weiß die Summe des Lebens eines Christenmenschen in Glauben und Wiederlieben aufzuzeigen; darin liege nichts als Trost, Frieden, Freude, Leben, Heil und Seligkeit. Dann schildert er, wie der ganze Pfarrerberuf mit allen seinen Funktionen vom Jesusfrieden getragen sein sollte; „wie freudig werden wir dann unsre Pflichten (daß ich das mir sonst verhaßte Wort „Pflicht“ brauche!) erfüllen“. Es folgt ein Hymnus auf die Wunden Jesu, bei deren Anblick man die wahre Religion, die rechte seligmachende Bluttheologie, das ist die rechte theologia speculativa, lernet. „Wunden Jesu! wenn ich nach meinem Vermögen, das mir Gott darreicht, in meinem Leben Euch werde verkündig und alle Menschen zu Euch gewiesen haben, dann

tut euch auf, ihr Himmelsporten,
nehmt mich müden Pilger ein,
denn ich kann an keinen Orten
außer euch vergnügen sein!

Schon 5 Jahre später starb Christian Ziegerer, erst 36jährig; epileptische Anfälle hatten seine Gesundheit früh untergraben. Für die Herrnhuter moß dieser Verlust um so schwerer, als im ganzen die Jungen sich nicht in Ziegerers Richtung entwickelten. Am meisten Hoffnung erweckte ihnen Gaudenz Thomas, Pfarrer von Sideris, seit 1777 in Grüşch, später in Klosters, der seit 1771 dieser Partei sich anschloß, damals „ein lieber junger Mann, dem sein und seiner Zuhörer Heil sehr am Herzen lag“. Gleich in den Jahren seiner ersten Liebe brachte Thomas den Pfarrer Andr. Mich. Guyan in Saas, der eben im Begriff war, etwas gegen Zinzendorf drucken zu lassen, durch bessere Belehrung auf die herrnhutische Seite; Guyan wurde ein „lieber Freund“. Als einst Bruder Klave den Pfarrer Thomas fragte, weshalb die Predigten des Evangeliums so wenig Frucht bringen, gab ihm der zur Antwort:

„O wenn unsre, der Prediger, Herzen Glammen wären, so würden die Herzen der Zuhörer schon wie Stroh angezündet werden.“

Andere Pfarrer der herrnhutischen Richtung treten weniger individuell hervor: Simon Caspesscha, eine Zeit lang in Jenaz, Luz. Heinrich in Sanas, Joh. Ant. Sererhard in St. Antonien, Elias Dulpfi in Schiers, von Lorenz Nagel 1787 der bewährteste im Prättigau genannt. Derselbe Nagel wollte freilich in seinem Bericht eine starke Verschlimmerung bei den herrnhutischen Predigern konstatieren; sie sind, meint er geradezu, bloß dem Namen nach Herrnhuter, weil ihr Wandel der Lehre widerspricht. Ein Beispiel dieser Art war Pfarrer J. J. Minar in Sideris, der zwar „das Evangelium predigte“, aber durch seinen Wandel — er war ein Trinker — den Erweckten und der ganzen Gemeinde ein schlechtes Beispiel gab. Und gerade die Pfarrer, welche brüderliche Anstalten besucht hatten, entsprachen den auf sie gesetzten Hoffnungen gewöhnlich nicht. Ueber Pfarrer Luzi Pol wird das eine Mal geklagt, er gebe sich zu viel mit der ökonomischen Gesellschaft ab, das andere Mal, er verwende zu viel Zeit über seinem Savoritstudium, der Botanik, und besuche nicht einmal die Kranken, viel weniger seine Kirchkinder. Wirklich hat ihn bald darauf seine Gemeinde Luzern fortgeschickt, als er beim bekannten Pfarrersstreik auf der Erhöhung seiner Besoldung bestand.¹ Die größte Sorge bereitete von früh an Heinrich Bansi den deutschen Brüdern. Nach Verwandtschaft und Erziehung schien er zum Herrnhuter prädestiniert; sein Vater, Luzi Bansi, Pfarrer in Camogasc, hatte wegen seiner herrnhutischen Art diese Pfarrstelle niederlegen müssen und war mit seiner Familie samt dem jungen Pol und fünf Brüdern Lorza nach Neuwied gereist, um in der dortigen Gemeinde ein Asyl zu finden; die Aufnahme der kleinen Schweizertruppe in die Brüdergemeinde war freilich auf Schwierigkeiten gestoßen, und nach sieben Monaten kehrten die Schweizer wieder heim. Es war immerhin herrnhutisches Denken und Empfinden gewesen, das den jungen Heinrich Bansi von Kind auf umfassen hatte. Aber was bedeutete das alles gegen den Strom der Zeit, das neue Bildungsverlangen der Jugend! So oft der deutsche Bruder Klave mit dem jungen Bansi in Gläsch zusammentraf, wo sein Vater inzwischen Pfarrer geworden war, fand er ihn beschäftigt

1) J. Zimmerli, Dekan Luzius Pol, sein Leben und Wirken, 1923.

mit Fragen weltlicher Gelehrsamkeit, mit Philosophie. Wenn er ihm dann als Herzenswunsch den Spruch: „Gib mir, mein Sohn, dein Herz . . .“ mitgab oder mit ihm das Lied betete: „Eins ist Not“, da mochte der junge Aufklärer wohl mit Aufmerksamkeit, vielleicht sogar mit vorübergehender Rührung zuhören, nachher war alles im Wind verfliegen, und vom Herrnhuterwesen blieb so gut wie nichts an diesem Weltkind haften.¹ Und ebenso enttäuschte der junge J. A. F. Valentin, der Nachfolger seines Vaters zu Jenins. „Er kam von der ersten Einfalt in Christo ab“; seine neue Erziehungsanstalt wurde ihm bald wichtiger als die Herrnhutersache! Schwere Enttäuschungen für die Herrnhuter! In Davos, das die deutschen Brüder auf ihren Reisen ins Engadin zu berühren pflegten, wirkten zu verschiedenen Zeiten verschiedene Pfarrer ihrer Richtung, zuerst ein A. Porta, Petr. Paul Rosius, später zwei Vettern Moeli, Bernhard und Konrad, der eine in Davos-Dorf, der andere in Glaris, auch Pfarrer Ulrich Schamoun in Monstein, aber der Hauptträger der Herrnhutersache war stets der Kommissarius von Sprecher für diese Gegend gewesen.

Ein zweiter Mittelpunkt dieser eigenartigen Pfarrerdiaspora war die Stadt Chur, in der Daniel Willi einst so eifrig begonnen hatte und Antistes Dan. Bilger in Willis Sinn fortgefahren war. Bilger machte stürmische Verfolgungszeiten in Chur durch, war persönlich Gegenstand leidenschaftlicher Angriffe und hielt mit großer Treue auf seinem Posten aus. Als er ein alter Mann wurde, traten die Pfarrer Paulus Kind und Peter Saluz auf die herrnhutische Seite über, nicht als eigentliche Herrnhuter, aber doch als Freunde, die nach dem Zeugnis der deutschen Brüder das rechte Evangelium predigten und der Herrnhutersache große Sympathie bezeugten. Wir sahen schon, was es für die Herrnhuter bedeutete, daß gerade Pfarrer Kind, der frühere scharfe Kritiker ihrer Partei, aus einem Feind ein Freund wurde, überwältigt von Spangenberg's Idea fidei fratrum. Kind wurde ein ganz spezieller Freund der herrnhutischen Heidenmission und ein wichtiges Bindeglied zwischen der Deutschen Gesellschaft und der Brüdergemeinde. Saluz freilich, der frühere Pfarrer in Selsberg und spätere Churer Professor, brachte den Herrnhutern die schwere Enttäuschung, daß er durch sein ehrliches pädagogisches Streben ganz allmählich in das aufklärerische Christentum hinübergeführt wurde. Die deutschen Brüder hatten ihn noch bis Anfang der 90er Jahre besucht und sich in ihren Berichten sehr liebevoll über ihn ausgesprochen; von 1793 an verschwindet er auf einmal in ihren Meldungen aus Chur; er war geistig für sie gestorben. Von Chur aus wurde dann gewöhnlich das Oberland mit einem kurzen Besuch bedacht; Defan Johann Caprez in Glanz bildete hier den geistigen Mittelpunkt; er war bis zu seinem Tod 1777 einer der treuesten Veteranen aus der Zeit der ersten Liebe und ein tapferer Vorkämpfer der Herrnhutersache auf Synoden und Kolloquien. So lang er lebte, pflegten sich gesinnungsverwandte Pfarrer zuweilen bei ihm zu brüderlicher Gemeinschaft einzufinden, bald ihrer sechs, bald vier; sein Tod riß in das Herrnhuterwesen im Oberland eine unausfüllbare Lücke. Immerhin starb es nicht aus. Zwar sein eigener Sohn, der

1) Martin Trepp, Heinr. Banfi 1908.

jüngere Pfarrer Joh. Caprez, hatte eine Zeitlang im feindlichen Lager gekämpft und war erst durch Spangenberg's Buch wenigstens zu einiger Achtung vor den Herrnhutern durchgedrungen; er war 1787 Pfarrer in Tamins. Aber die drei oberländischen Pfarrer Dom. Zodrell in Kästris, Georg Camenisch in Riein und Christ. Barli in Sagens ließen sich gern von den deutschen Brüdern besuchen, die sie hier wie anderswo gern zu engerer brüderlicher Gemeinschaft untereinander angeleitet hätten. Bei Zodrell wollte Nagel noch am meisten von einem treuen Seelsorger gefunden haben. Ganz vorübergehend verkehrten die Pfarrer Balthasar Castberg in Ilanz und Joh. Cahenzli freundlich mit den Brüdern; auch bildete sich eine Gruppe herrnhutischer Pfarrer im Domleschg: der junge Mich. Riedi in Masein, Peter Janett in Scharans. Das kam und ging vorüber. Und ebenso ist das Herrnhuterwesen unter den Pfarrern von Bergün (Otto Juvalta), Latsch (Jak. Janett) und Silisjur (Val. Schmid) mit dem Tod dieser Männer wieder ausgestorben.

Von Anfang an war auch das Engadin ein Land der herrnhutischen Pfarrer gewesen; nach Celerina war der aus Bondo vertriebene Pfarrer Johannes Frizzoni übergesiedelt, der Liebling der Herrnhuter in dieser südlichen Gegend.

Frizzoni war es, der unter den Anfeindungen seines Kollegen Pernis von Pontresina am schlimmsten zu leiden hatte; mehr als ein Kolloquium verlief in wüsten Streitereien, wobei oft genug alte, längst als unwahr erwiesene Verleumdungen der Gegner in Bondo wieder aufgewärmt wurden; aber der Mann blieb fest. Er muß ähnlich wie Roseli ein gefühlsüberströmender Mann gewesen sein; es war „sein größtes Vergnügen, von der Liebe des Heilands zu armen Sündern sich zu unterhalten und sie allen Menschen anzupreisen.“ Als 1792 der neue deutsche Bruder Mosel nach Celerina reiste, begegnete er dem 70jährigen Pfarrer, als dieser gerade aus der Kirche kam; Frizzoni fiel ihm als Bruder vor allen Leuten um den Hals und küßte ihn. „Er lebt ganz in der Sache des Heilands“, schrieb Mosel später, „und steht als ein Licht und Damm gegen den jetzt herumischleichenden Freigeist im ganzen Engadin.“ Und ein andermal: „Wir wohnten einer Predigt bei, und ob wir gleich nichts verstanden, so sahen wir doch die große Bewegung und die Tränen seiner vielen Zuhörer. Er hat viel Besuch von den Brunnengästen in St. Moritz und legt bei jeder Gelegenheit ein freimütiges Bekenntnis der Liebe Jesu ab.“ Wir kennen Frizzoni als den Dichter des romanischen Pietismus im Oberengadin. Er gab zwei romanische Gesangbücher heraus, zuerst 1765 die *Canzuns spirituaelas davart Cristo Gesu il bun pastur e deliziusa paschura per sias nuorsas* und dann 1789 die *Testimoniaunza dall' amur stupenda da Gesu Cristo vers pchiaduors umauns*; das erste Buch brachte die gewöhnlichen Morgen-, Abend- und Tischlieder, eine reiche Sammlung Festlieder und Lieder des Jesusglaubens und der Jesusliebe, während das zweite Gesangbuch reiche Ergänzungen zu allen diesen Rubriken hinzufügte, voran aber die ganze evangelische Geschichte in Reime und Melodien setzte, um sie auf dem Weg des Gesangs den Köpfen und Herzen dieser Engadiner einzuprägen. Den größten Teil dieser Poesien hat Frizzoni selbst verfaßt, mehr auf die populäre Wirkung als auf die poetische Schönheit bedacht, aber auch so seine ganze warme Jesusliebe ausströmend. Der Mann nimmt eine einzigartige Stellung unter den herrnhutischen Pfarrern ein.

Neben Frizzoni predigten im herrnhutischen Sinn die beiden Bansi, Nikolaus, der ältere, in Silvaplana bis 1781, Luzi Bansi, der jüngere, Pfarrer in Camogasc bis 1769, der Vater des Patrioten und Aufklärers, der später nochmals die die Pfarrei Gläsch mit Silvaplana vertauschte, um droben seinen

Lebensabend zuzubringen. Verschiedene der a Porta zählten auch zu den Freunden der Herrnhuter; einer von ihnen ist 1768 als Pfarrer von Zuoz gestorben. „Ein guter Freund“ wird Moriz Perini, Pfarrer in Sils, später in St. Moritz, genannt, jedoch nicht uneingeschränkt; er lebte in manchem nicht ganz, wie es sich für einen Evangelisten paßte. Dasselbe wird aus späterer Zeit von Joh. Barth. Stup an, dem Zuozener Pfarrer gemeldet; er ist „nicht recht anzufassen“, meldet ein Bericht. Die beiden Joh. Minius, Vater und Sohn in Madulein, werden gleichfalls zu den Freunden gerechnet; der Sohn wurde 1787 Nachfolger des Pfarrers Florian Heinrich in Scans, eines eifrigen Verkünders des Evangeliums. Mannigfach waren auch die beiden Brüder Corza, Andreas und Jeremias, die Söhne des Ammanns Corza von Silvaplana mit Herrnhut verbunden; sie gingen in Neuwied in die Brüderschule, und in den Hauslehrerstellen in Thur und Malans verkehrten sie häufig mit den Herrnhutern. Von dem jungen Joh. Stephanin dagegen, der sich in Basel während seiner Studienzeit ganz zu den herrnhutischen Pfarrern gehalten hatte und dann die Pfarrei Guarda übernahm, verlieren sich die Spuren; so reine Freude wie der alte Grizzoni hat kein anderer den Brüdern bereitet.

So fern ein eigentlicher Parteizusammenschluß den Herrnhutern lag, so wichtig war ihnen von Anfang an die engere Gemeinschaftspflege. Sie verlangten sie auch für die Pfarrer untereinander zur Stärkung des brüderischen Sinnes, erzielten aber beinahe nirgends Erfolg. Nicht einmal im Prättigau, wo doch so manche Pfarrer sich zu ihnen hielten, vermochten sie regelmäßige Pfarrerezusammenkünfte ins Leben zu rufen, erst recht nicht im Engadin, wo jeder seiner Wege ging; einzig im Oberland pflegten die vier oder fünf herrnhutischen Pfarrer aus der Gegend von Ilanz sich eine Zeitlang regelmäßig bei Dekan Caprez einzufinden; mit seinem Tod erlosch auch diese Sitte. Im Kampf gegen die starke Gegnerschaft auf den Synoden hatte sich ein Parteigefühl entwickelt, aus der gemeinsamen Notlage heraus; es hielt aber nicht länger als sein Anlaß und trug keine positive Kraft in sich.

Um so sehnlicher hofften die Herrnhuter, unter den erweckten Laien, da wo der Pfarrer sich zu ihnen hielt, den Segen des Gemeinschaftslebens zu verwirklichen, aber auch dafür erwies sich der graubündische Boden als wenig geeignet. Das Konventsprotokoll von Montmirail stellt fürs Jahr 1777 einfach fest: „In Bünden gibt es keine eingerichteten Häuflein.“ Immerhin gab es zwei leuchtende Ausnahmen, Klosters im Prättigau und Celerina im Oberengadin, und auch sonst fehlte es keineswegs an Ansätzen zur Gemeinschaftsbildung, zum Teil noch aus der Kraft des älteren Pietismus, der der Brüdergemeinde in Bünden wie überall vorgearbeitet hatte.

Das Prättigau war vor allem das Land der Erweckten und Roseli, der Pfarrer von Klosters, der Mann, der ihren Bedürfnissen besonders Rechnung trug. Anfangs soll er aus Menschenfurcht und weil seine Frau der Sache abhold war, der engern Gemeinschaft eher ausgewichen sein; seit Ende der 60er Jahre aber ließ er die Erweckten zu sich ins Pfarrhaus kommen, nach oder vor der Predigt und hielt eine Erbauungsstunde mit ihnen auf Grund der vorgelesenen Gemein-Nachrichten. Es kamen bald 20, bald 30, bald über 40 Erweckte bei ihm zusammen, meist Frauensleute, aber einmal auch der Präsident Brosi, als gerade der deutsche Bruder anwesend war. Hier hätte man ein verbundenes Häuflein im herrnhutischen Sinn einrichten können, hätte nur der auch

als Arzt viel beschäftigte Roseli zu allem Zeit gehabt. Es kam zu keiner engern Gemeinschaftspflege, zu keinen aparten Chorversammlungen in Klosters; ganz ausnahmsweise nahm sich ein verheirateter Knecht, H a n s N i n d l i, der Erweckten an und las ihnen die Gemein-Nachrichten. „Wenn man nur in Bünden an jedem Ort so einen Mann hätte!“ fügt der deutsche Berichtschreiber hinzu. Ein zweites Zentrum der Erweckten im Prättigau war die Berggemeinde L u z e i n, wo Pfarrer V a l e n t i n an dem angesehenen Bundslandammann v o n S p r e c h e r einen Rückhalt hatte. Abwechselnd bald in Sprechers Haus, bald im Pfarrhaus kamen hier die Erweckten zur Erbauungsstunde zusammen; auch die frommen Seelen von Jenaß und von Sideris fanden sich zeitweilig hier ein. Nach dem Weggang Valentins nahm sich hauptsächlich der Landammann J a k o b H a r t m a n n, ein Laienseelsorger von Gottes Gnaden, der Erweckten an. Aber zu brüderlichen Einrichtungen kam es weder hier noch an einem andern Ort des Prättigaus. In G r ü s c h hatte der junge Z i e g e r e r Erweckungsarbeit getan, bis ihn seine Feinde von der Stelle jagten; noch 5 Jahre nach seiner Vertreibung zählte man in Grüşch etwa 20 Erweckte, die im nahen Seewis bei Defan J a n u g g ihre religiösen Bedürfnisse befriedigten. Mit Pfarrer T h o m a s kam wieder ein Herrnhuter nach Grüşch der 1786 eine neue Versammlung mit diesen Leuten anfang; aber er mußte sie nach ein paar Jahren wieder schließen, da sich die Erweckten im Leben nicht heilig zeigten. Defan J a n u g g in S e e w i s hielt von Zeit zu Zeit den Erweckten seiner Gemeinde eine Erbauungsstunde; mehr zu tun, fehlte ihm die Zeit, und sein Nachfolger, Pfarrer L u z. H e i n r i c h, ließ auch die seltenen Erbauungstunden fallen. Im entlegenen Seitental hinter Luzein liegt St. A n t ö n i e n, wo von Pfarrer J o h. B a p t. C a t t a n i s Wirken her ein paar Erweckte übrig geblieben waren; als 1786 der deutsche Bruder Dietrich den St. Antönierpfarrer S e r e r h a r d besuchte, ließ dieser seine Erweckten, 12 Personen, ins Pfarrhaus kommen, wo Dietrich ihnen eine Ansprache hielt. Kaum war er fort, so kamen die andern Gemeindegensossen drohend zum Pfarrer: sie wollten keine aparte Versammlung mehr dulden; sie hätten schon diese verhindert, wenn nicht ein Geschworener dabei gewesen wäre; der Pfarrer solle dem deutschen Bruder zu wissen geben, daß er auf diese Weise nicht mehr in ihre Gemeinde kommen möge, es sei denn, er habe ihnen allen etwas zu sagen, so wollten sie in die Kirche kommen, es anzuhören. Daraufhin unterließ Dietrich den nächsten Besuch in St. Antönien, damit die Liebe des Pfarrers und der Gemeinde nicht gestört oder die Versammlung der Erweckten im Pfarrhaus verhindert würde. In S c h i e r s hatte seinerzeit Pfarrer P a u l u s K i n d nach Halleschem Muster Erbauungstunden mit Erweckten gehalten und die Gemeinde dadurch so gegen sich aufgebracht, daß sie ihn entließ. Die kleine Privatversammlung aber bestand fort, und es kam nun für den neuen herrnhutischen jungen Pfarrer E l i a s D u l p i die schwierige Frage, wie er sich dazu stellen, ob er auch wie Kind durch Fortsetzung der Versammlung seine Absehung riskieren wolle. Die Erweckten selber rieten ihm aus Furcht für ihn und sein Amt ab. Dietrich aber gab ihm den Rat, doch dann und wann zu den Erweckten in ihre Versammlung zu gehen mit der klugen Motivierung: „weil von ihm als Seelsorger doch gefordert werde, zu wissen, was darin vorgehe, und weil der Geschworne, der die Versammlung hielt, Liebe und Vertrauen zu ihm habe“. Es gab freilich auch so schwierige Fälle, da Bruder Dietrichs Weisheit am Ende war. 1786 ließ sich der neue Pfarrer P e t. P a u l a P o r t a von S l ä s c h von einigen jungen Leuten seiner Gemeinde erbitten, ihnen am Sonntag nach der Predigt noch eine Erbauungsstunde zu halten. Es kamen immer mehr Zuhörer. Da erklärten ihm die Vorgesetzten der Gemeinde, sie seien sonst mit ihm wohl zufrieden; aber diese Versammlungen in seinem Haus könnten sie nicht für gut erkennen, d. h. sie untersagten sie ihm ungefähr. Als nun Pfarrer a P o r t a den Bruder Dietrich um Rat fragte, wies dieser ihn zum Heiland. Und richtig, im Vertrauen auf die Hilfe des Heilands setzte a P o r t a seine Erbauungstunden ungestört fort. Das blieb so bis 1789; später wurde Pfarrer P o l nach S l ä s c h gewählt, und wir hören nichts mehr von diesen Stunden.

Im nahen J e n i n s dauerten die Versammlungen des kleinen Trüppleins der Erweckten bis zum Tod des letzten Gräulein G u l e r, in deren Haus auch die deutschen

Brüder jeweilen ihr Logis fanden. Von Anfang an bewegte sich übrigens die Frömmigkeit aller dieser Erweckten keineswegs durchweg in den Bahnen der Herrnhuter. Ein Bericht vom Jahr 1767 erklärt klar, daß „es unter ihnen viele gebe, die viel Wissen im Kopf, aber wenig im Herzen haben und darum nicht auf die Sünderspur kommen“. Man denkt dabei am ehesten an Leute aus der Jüngerschaft Jakob Boehmes, deren Führer anfänglich Pfarrer Willi gewesen war. Mit den Gemeinschaftsversuchen aber ging es abwärts, je mehr das Jahrhundert dem Ende zürückte. 1792 stellte Bruder Mosel fest, daß Klosters der einzige Ort in Graubünden sei, wo eine Versammlung von Erweckten existiere; „die andern Pfarrer fürchten sich, so etwas anzufangen, weil sie ihren Dienst verlieren müßten“. Neben den kleinen Häuflein gab es aber auch fromme Sonderlinge, die ganz abgeschieden von der Welt in stiller Seligkeit lebten.

In Jenaz besuchte 1787 Bruder Dietrich einen Nagelschmid, J o h. S c h n i d e r, von dem er auf Umwegen vernommen hatte, er sei erweckt. Als er ihn fragte, ob er hier so allein wohne, bekam er zur Antwort: „Nein, mein Freund, mein Heiland ist immer bei mir.

Ihn hab ich eingeschlossen
in meines Herzens Schrein;
Er hat sein Blut vergossen
für mich armes Würmelein,

und in seiner Gemeinschaft arbeite ich und schide mein Herz da hinein, wo es ewig wünscht zu sein, und dabei ist mir innig wohl.“ Darauf küßten sich die beiden und nahmen nach einer Vierteltunde Abschied voneinander. „Es war mir wohl bei diesem Mann in dieser Hütte, die etwa 5 Ellen breit und 6 Ellen lang ist, darin ist seine Schmiede, Küche, Bett und Tisch und alles; darin lebt er einfältig, schlecht und recht, in seiner Einsamkeit wirklich vergnügt.“

Vereinzelten Spuren der Erweckung begegnet man gelegentlich auch außerhalb des Prättigaus, wenn auch ungleich dürftiger. 1768 ging Anton Stähli in Davos erst zum Pfarrer, um mehr Freiheit im Umgang mit den dortigen Erweckten zu bekommen; er zeigte den Leuten dann, wie sie Versammlung halten könnten, ohne Aufsehen und Störung; der Pfarrer würde ihnen aus den Gemein-Nachrichten lesen. Es waren 10 Seelen dort, aber man vernimmt später nichts mehr von ihnen. Wie in Chur die Zahl der Erweckten, die zusammen die herrnhutischen Schriften lasen, immer mehr zurückging, wurde schon erzählt. Aus dem Oberland kommt 1768 die Nachricht: sechs Prediger dort oben verkünden das Evangelium und gleichwohl gibt es keine Erweckten in der Gegend. Eine Ausnahme machte Ilanz, wo der alte Caprez doch von ein paar Erweckten zu erzählen wußte, die denn vom deutschen Bruder zu ihrer Freude besucht wurden.

Bloß das Oberengadin mit Celerina, Pfarrer Grizzonis Gemeinde als Mittelpunkt, stellte sich dem Prättigau würdig zur Seite. 1797 meldete Bruder Siewide von dort:

„Der liebe Heiland segnet das Werk des Evangeliums an diesem Ort; es gibt viele Erweckte, darunter recht artige Leute, denen man ansieht, daß es ihnen um ihre Seligkeit zu tun ist.“ Des Sonntags nach der Nachmittagspredigt versammeln sich über 40 Personen in Pfarrer Grizzonis Haus. Siewide mußte ihnen eine Rede halten, die Grizzoni übersehte, es wurden viele Tränen dabei vergossen.

Im folgenden Jahr waren gerade die Erweckten aus Bondo, Grizzonis früherer Gemeinde, in Celerina zu Besuch, als der deutsche Bruder dort eintraf; so erschienen zusammen über 100 Erweckte. Auch in den Jahren des Kampfes und der Verfolgung nahm das Gemeinschaftsbedürfnis der frommen Seelen nicht ab; Grizzoni schrieb 1773 an Anton Stähli:

„Obgleich der Feind in der Nachbarschaft sehr tobt, so hat das Evangelium, welches ich armer Wurm verkündige, eine solche Gotteskraft, daß keine Predigt ist, da nicht aufs neue Leute gerührt werden und Gemeinschaft suchen.“

Freilich ging diese böse Zeit nicht spurlos vorüber. Grizzoni ließ sich durch die Gegenpartei vorübergehend einschüchtern; er gab die allgemeinen Versammlungen der Erweckten auf, nahm auch 1777 den deutschen Bruder Klave nicht ins Haus auf. Dieser

selbst gab ihm den Rat, nach Anweisung der brüderischen Synode seine 60 Seelen sich in Abtheilungen versammeln zu lassen, um weniger Aufsehen zu machen, und suchte ihm seine Bedenklichkeiten zu vertreiben. Es war offenbar kritische Zeit. Seit damals hielt man in Celerina getrennte Versammlungen für die Männer und für die Frauenleute; die Männer kamen im Haus des *Florian Marolani* zusammen, die Frauen bei einer Frau, beide Theile wöchentlich einmal, so wie es die Herrnhuter empfohlen hatten. Und seitdem ließ man sie auch in Ruhe. Man zählte im ganzen etwa 60 Erweckte, die an diesen Versammlungen teilnahmen; „das Land ist voll der Erkenntnis des Herrn“, meldet ein Bericht nach Herrnhut, ein anderer erzählt von dem schönen Saatsfeld mit einigen ganz besonders „herzmäßigen“ Menschen. Um das Sprachhindernis zu überwinden, schickte man die Gemein-Nachrichten in französischer Sprache nach Celerina; alle günstigen Bedingungen schienen damit gegeben, und doch vernimmt man von herrnhutischer Seite oft bittere Klagen über das unerfüllte Ideal. Sie nahmen es *Srizzoni* übel, daß er sich der Erweckten so wenig annehme, begriffen nicht, daß ein Gemeindepfarrer für alle seine Kirchgenossen da ist. Mit der Laienleitung haperte es eben hier wie anderwärts; 1786 mußten die Frauenversammlungen eingestellt werden, weil die erweckten Frauen erst gelöst hatten, in weissen Haus die Versammlung sein sollte, und dann, wie das Los nicht nach ihrem Wunsche ausfiel, in Unordnung verfallen waren. Die erweckten Männer aber hatten zumeist nicht den rechten Gehilfen; „den Gehilfen fehlt an Selbsterkenntnis“, klagt ein Bericht. Vorübergehend griff einmal Bruder Dietrich ein; er ordnete eine regelmäßige Versammlung alle 14 Tage an, suchte unter den Frauen kleine Gesellschaften einzurichten; allein vom Erfolg wird nichts gemeldet; eine rechte brüderische Gesellschaft wollte hier so wenig als in Klosters zustandekommen. An Celerina schlossen sich eine ganze Reihe der Nachbargemeinden an, in denen gleichfalls Erweckte ihre Versammlung hielten: *Zuo3* weiter unten im Thal, auch *Camogasc*, die Pfarrei des jüngeren *Banji*, weiter oben *Silvaplana* mit *Campfer* und *Surley*, die Gemeinde des älteren *Banji*, nämlich *St. Moritz* und *Sils*, während im Bergell in *Srizzonis* erster Gemeinde *Bondo* sich ein Stoß von Erweckten, etwa 30 an Zahl, meist Frauenleute, mehr als ein Jahrzehnt in ihrer frommen Art behaupteten. Von allen diesen Orten war *Silvaplana* noch am meisten den Herrnhutern ergeben; man zählte hier gegen 60 Erweckte, und sie waren so legitimiert im ganzen Dorf, daß man die Glocken zur Anzeige der Versammlung läuten ließ. Der Ammann *Fortunatus Corza* gab in den 60er Jahren sein Haus zur Versammlung her, wenn die Leute im Pfarrhaus nicht Platz hatten; auch die vorgeetzten Gerichtspersonen fanden sich ein. Später freilich, nach dem Tod des älteren *Banji*, schien *Corza* sich mehr von der Sache zurückzuziehen; er ließ bei einem Besuch Klaves Ende der 70er Jahre die Glocken zunageln, angeblich weil das erstemal einige Uebelgesinnte während der Versammlung die Glocken gezogen hatten, um die Gemeinde zu berufen. Als der jüngere *Banji* Pfarrer in *Silvaplana* wurde, kehrten auch die deutschen Brüder wieder lieber bei den Erweckten ein; allein dieser Pfarrer traf ihnen nicht den rechten Ton; er forderte zu viel von ihnen, verstand sich zu wenig auf das reine Gnaden-evangelium. Es wurde von den Brüdern stets bemerkt, wenn auch Vornehme und Hochmögende bei den Versammlungen der Erweckten sich einfanden; da wird z. B. in *Sils* in der Versammlung der wenigen Seelen der Besuch des Podestà von *Castelnuovo* notiert, in *Zuo3* der Besuch des Hauptmanns *Pult*. Dann wieder freuten sich die deutschen Brüder, wenn sie unter den Erweckten Verwandte solcher, die in den Gemeinen sich niedergelassen hatten, oder auch Leute, die irgendwo auf ihrem Lebensweg den Spuren eines Herrnhuters begegnet waren, antrafen. Bruder Klave lernte in Celerina unter den Erweckten den *Poli* und den *Soldan* kennen, die einst in *Bordeaux* mit Bruder Weitenauer Umgang hatten; dieser Soldan empfing in *Cresta* in seinem Haus die Erweckten. In *St. Moritz* trafen sie die Schwester eines *Adam Stefan*, der zurzeit in *Holland* niedergelassen war. Aus *Surley* kam ein *Jakob Robbi* zur Versammlung in *Campfer*, der einen Bruder in *Gnadenberg* hatte. Aber auch Frauen ohne nähere Beziehungen werden in den Berichten erwähnt, wenn auf ihren Bemühungen der Bestand einer Versammlung ruhte: die *Cathrin Conrath* und die

Witwe Ursoletta, welche miteinander die Erweckten in Campfer zur Versammlung kommen ließen. Auch an erfreulichen Männern fehlte es nicht ganz. Klave erlebte 1777 zu Bivers in der Mühle bei Müller Hans Kaspar Beglinger eine Gnadenstunde; fast 20 Jahre später, 1795, erschien Bruder Mosel in der Gegend, und der Müller und seine Frau nahmen ihn wie einen Engel Gottes auf. Man wird an die Zeiten des Urchristentums oder auch an die der ersten Quäker erinnert, wenn man solche Berichte liest, wie da unter gänzlich unbekannten Menschen Herz und Herz sich in überströmender Freude und Liebe zusammenfindet. Im ganzen flaute aber auch die Erweckung im Engadin von Jahrzehnt zu Jahrzehnt ab. „Schläfriger Gang“ wird von den Erweckten in Zuoz berichtet; es gilt von den meisten Orten.

Soviel geht aus den Erzählungen der Brüder mit Sicherheit hervor, daß im Graubündner evangelischen Volk in weiten Kreisen, besonders unter der Laienwelt, ein starkes Bedürfnis nach intimerer Erbauung vorhanden war; nur fehlte es an den leitenden geistigen Kräften: entweder waren die Pfarrer hiefür nicht geschickt oder der Terrorismus des großen Hausens schreckte sie ab. Es gereicht den deutschen Herrnhutern zur Ehre, wie treu sie sich der spärlichen Ansätze zu einem Gemeinschaftsleben überall annahmen.

Vielleicht möchte von einem schweizerischen Standort aus an diesem Wirken der deutschen Herrnhuter auf unserm Boden manches ausgeführt werden. Wirklich empfand man gerade in manchen bündnerischen Kreisen etwas wie eine politische Gefahr. Die auf ihre Freiheit so stolzen Gemeinden mochten nicht gerne einen ausländischen Emissär, wie man es nannte, in ihrem eigensten Gebiet Einfluß gewinnen lassen. So erklären sich manche Zusammenstöße, manches harte Urteil. Man stelle sich dabei diese norddeutschen Sendboten im Verkehr mit unseren Schweizer Bauern vor! Welch ein Kontrast! Allein die Souveränität der Religion offenbart sich gerade in dieser Ueberspringung aller nationalen Schranken. Die Herrnhuter waren ein Völklein mit Weltmissionstrieb und bewiesen es. Warum hätten sie an unsern Grenzen Halt machen sollen? Ich denke, wir haben allen Grund, ihnen dankbar zu sein; sie brachten uns ihre warme, innige Heilandsliebe und Bruderliebe, ihren inneren Frieden, ihre Fröhlichkeit und Gottergebenheit. Denn das darf nie vergessen werden: das Herrnhuter Christentum war ein fröhliches Christentum; man lebte wirklich in Liebe, Friede, Freude, in der Frucht des Geistes, die Paulus als Kennzeichen der Gottestindschaft hinstellt. Man beklagte vielleicht die andern, die davon nichts wissen wollten, aber man richtete, man verdammt sie nicht. Man hätte nur so gern die eigene Seligkeit allen Menschen gönnen mögen. Es ist unendlich viel Liebe und Wärme in unser etwas trockenes, geschlechtes, verständiges Christentum durch die Herrnhuter eingeströmt. Gewiß stets nur in kleinen Kreisen; unser Volk als Ganzes blieb unberührt. Aber sind nicht diese kleinen Kreise ein Segen fürs Ganze, und muß sich nicht unser Herz an diesen Kindern des Friedens mitten in einer so lieblosen, streitbaren, zankfüchtigen Welt erlaben?

Da das pfarrerreiche evangelische Graubünden nicht imstande war, alle seine Pfarrer zu ernähren, benützten einzelne herrnhutische Pfarrer die internationalen Beziehungen der Brüdergemeine und wirkten im fernen Rußland als Pfarrer reformierter deutscher Kolonisten¹. Zuerst ließ sich 1765 Joh. Janett als re-

1) Das folgende auf Grund von Aufzeichnungen des Joh. Roseli in Klosters, deren Kenntnis ich meinem Freund Hartmann verdanke.

formierter Prediger für die deutschen Kolonisten in Astrachan berufen; er arbeitete dort 14 Jahre lang allein, bis ihm 1779 Hartmann von Moos und 1784 Joh. Bapt. Cattani zur Seite traten. Es werden uns die Orte Ustojuluchja, Sarepta, Katharinenstadt und Norfa genannt. Die deutschen Kolonisten wohnten z. T. weit auseinander; Janett z. B. hatte in 6 Kolonien 400 Familien zu bedienen und hatte dabei von einem Ende zum andern 7 Meilen zu fahren. Die Zuhörer des Pfarrers von Moos waren über 20 Kolonien zerstreut. Auch Geschwister Willi aus Thur fanden dort Wohnung und Arbeit. Aus den Briefen an die Freunde in der alten Heimat geht deutlich hervor, daß diese Pfarrer treu zu dem herrnhutischen Evangelium standen und im Geist Herrnhuts ihr Amt verwalteten. Die große Entfernung von ihrer Heimat trug dazu bei, sie im alten Glauben erst recht fest zu machen.

Wir kehren nach der Schweiz zurück und gedenken vor allem zweier Gaben, die uns diese Brüder gebracht haben: das brüderische Lied und die brüderische Missionsbegeisterung. Wenn man sich erinnert, wie die damals in manchen Kantonen einsetzende Gesangbuchsreform unser Volk des spärlichen Besitzes alter Kernlieder gänzlich zu berauben drohte und uns dafür Reflexionslieder in Masse schenkte, in denen mehr die vernünftige Betrachtung über Gott und Welt, Mensch und Tugend als eine Herz und Gemüt erwärmende evangelische Frömmigkeit sich Ausdruck gab, so wird man trotz allem Vorbehalt, welcher der herrnhutischen Poesie gegenüber am Platze ist, sich doch darüber freuen müssen, daß ihre herzlichsten und gefühligsten Lieder zu uns kamen. Zuvor freilich mußte die brüderische Dichtung selber gründlich reformiert und von ihren tollsten Geschmacklosigkeiten gereinigt werden; das Ergebnis war das neue Brüdergesangbuch von 1778 gewesen, das einen ganz entschiedenen Fortschritt gegenüber dem alten Zinzendorfischen Gesangbuch bedeutete. Da es mit seinen 1750 Liedern 836 Seiten füllte, machten die Basler Herrnhuter im Jahr 1784 sich einen Auszug mit 610 Liedern und Versen ganz nach der Ordnung und nach dem Text des größern Gesangbuchs zurecht.¹ Voran stehen die Christuslieder, erst nachher folgen spärliche Lieder von Gott unter dem bezeichnenden Titel: „Von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist.“ Und dann folgt die Hauptmasse, die Lieder der individuellen Erlösung, Beseeligung und Heiligung, im Anschluß daran die Lieder von der Gemeinde Jesu Christi auf Erden, den Sakramenten, den verschiedenen Chören, auch eine kurze Rubrik, „Von der Ausbreitung des Reiches Christi durch seine Boten und Zeugen“ überschrieben; den Schluß bilden die Gebetlieder, Morgenlieder usw., Lob- und Danklieder und die Lieder vom Tod und den letzten Dingen. Das ist eine echt brüderische Komposition.

Zu ihrer Eigenart gehört auch, daß eine Menge Einzelverse mit Weglassung des Liedanfangs als besondere Nummern gegeben sind, weil die Herrnhuter mit Vorliebe für alle einzelnen Gelegenheiten solche Einzelverse sangen. Das Lied „Ein feste Burg“ fehlt, aber die Strophe „Mit unsrer Macht ist nichts getan“ findet man unter den Liedern des Gottvertrauens; Luthers „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“ fängt

1) Sammlung alter und neuer Lieder und Verse, sämtlich aus dem Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinen vom Jahr 1778, Basel 1784.

hier mit der zweiten Strophe an: „Bei dir gilt nichts denn Gnad und Gunst“, und ähnlich hat das Lied: „Jesus meine Zuversicht“ in dieser Sammlung seinen Kopf verloren. Einzelne Lieder muß man so aus ganz verschiedenen Teilen des Büchleins zusammenlesen; allein die Tatsache bleibt bestehen, daß eine große Zahl der alten Kernlieder, reformatorische, solche des 17. Jahrhunderts, sowie von den besten Liedern des Pietismus bis zu Tersteegens „Gott ist gegenwärtig“ in die Basler Sammlung aufgenommen wurden und dadurch in vielen Kreisen unseres Volks lebendig blieben, als sie in den offiziellen neuen Gesangbüchern keine Aufnahme mehr fanden. Das ist allein schon etwas Großes. Heil durchgekommen sind sie freilich auch hier nicht, wie schon diese willkürliche Zerstückelung gezeigt hat; von den zwei Varianten des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden“ im großen Gesangbuch von 1778 hat unser Basler Auszug gerade die schlechte Parodie ausgewählt; von „Befiehl du deine Wege“ nahm er bloß 6 Strophen. Aber nicht nur unter den Festliedern, sondern auch bei den Rubriken „Schöpfung und Erhaltung, Gottvertrauen, Lob und Dank“ stößt man auf viele Perlen des alten Kernliedes, nur daß darin freilich nicht das Spezifische der Sammlung erblickt werden darf. Die größte Masse bilden doch die eigentlichen Herrnhuterlieder, Lieder der ausschließlichen Jesusfrömmigkeit, Jesusseligkeit, Jesudankbarkeit mit der von ihr ausströmenden Liebe zur Jesugemeine und zu allen einzelnen Jesuskindern. Man begegnet da naturgemäß vielen Naivitäten und Geschmacklosigkeiten, nicht etwa nur den durchaus erträglichen Liedern: „Weil ich Jesu Schäflein bin“ und „Ich bin ein kleines Kindelein und meine Kraft ist schwach“, sondern auch dem

„Ich bin dein armes Würmelein
Mir ist so wohl, daß ich darfs sein,
Und habs erfahren in der Tat,
Daß man dich so am nächsten hat.“

Oder dem Abendmahlslied:

„Wie gehts dem Würmlein doch so gut
Bei dem Gefühl der Wunden:
Beflossen sein mit Lammesblut,
Und das so alle Stunden;
Von frühe an bis in die Nacht
In seiner Nähe zugebracht,
Das macht ein seligs Leiden.“

Oder man achte auf folgende Verengung:

„Wir haben an dem Lammes satt;
Wer noch was anders weiß und hat,
Gehöret nicht zu unsrer Schar:
Der Heiland ist uns alles gar.“

Aber daneben stehen auch Zinzendorf'sche Kraftlieder, in die er die Summe seines Glaubens gelegt hatte, das berühmte „Du unser auserwähltes Haupt, an welches unsre Seele glaubt“ oder „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmutz und Ehrenkleid“, das jetzt endlich genießbar gemachte „Herz und Herz vereint zusammen“, das aus verschiedenen Liedern des Grafen zusammengesetzte „Jesu, geh' voran“, das Lied des Renato von Zinzendorf: „Marter Gottes, wer kann dein vergessen“ und vor allem Christian Gregors wunder schönes Lied: „Ach mein Herr Jesu, dein Nahesein“, dessen Schlusstrophe man freilich gern entbehren möchte.

Ein einziges Lied wie das letztgenannte wirkt ja die ganze trodene und brave geistliche Aufklärungsdichtung über den Haufen, und der hier angestimmte Ton der Herzlichkeit, Innigkeit und Unmittelbarkeit geht durch so viele poetisch gute und poetisch schlechte Lieder dieser Sammlung und kann gar nicht anders als Freude und Wärme in die Herzen der Sänger und Leser einströmen lassen. Das war die Stärke

der Herrnhuter; sie hatten etwas, was ihnen selbst das Herz so warm machte und was sie zum Singen von Herzen trieb.

Vergessen wir nicht, daß diese Brüderlieder bei uns in der Schweiz auch französisch und romanisch gesungen wurden; französisch in drei Auflagen, von denen die dritte sich an das deutsche Brüdergesangbuch von 1778 anschloß;¹ der romanische Uebersetzer war Frizzoni in seinen schon erwähnten Sammlungen. Ueberall wo die Brüder hinkamen, erschallten auch ihre Lieder.

Und neben dem Lied das Interesse für die Heidenmission; war doch die Brüdergemeinde die einzige kirchliche Bildung im Protestantismus, die von Haus aus Heidenmission trieb und allenthalben, wo sie Boden faßte, das lebendigste Missionsinteresse verbreitete. Fast aus allen schweizerischen Gebieten besitzen wir Zeugnisse von diesem Arbeitszweig der Herrnhuter und von ihren Erfolgen. Für Basel war es Joh. Jak. Bossart, der Sohn des Kantors am Münster, der in seiner Jugend in Basel Theologie studiert hatte, dann aber von der herrnhutischen Frömmigkeit ergriffen, zu den Brüdern übergesiedelt war, seit 1764 am Seminar in Barby eine feste Anstellung gefunden hatte und nun seine Beziehungen zu Basel benützte, um sogar den Antistes Merian für die brüderliche Heidenmission zu interessieren. Durch Bruder Francke schickte er 1777 dem Basler Antistes die Missionsgeschichte der Insel Thomas zu, später, 1789, die Geschichte der Brüdermission unter den Indianern in Nordamerika; mit der Grönländischen Missionsgeschichte von David Cranz war Merian bereits zuvor bekannt geworden². 1794 wurden durch Graßmann ihm und Prof. Herzog die Berichte über die Mission unter den Hottentotten zugestellt; beide bezeugten große Freude darüber, und Prof. Herzog ließ sagen, er wünsche, „daß Gott aus den hiesigen kalten Christen lauter heilsbegierige Hottentotten machen möchte“.³ Wie hier in Basel, so schlug die Missionsliteratur auch im Schaffhausischen ein. Es ist schon erzählt worden, wie durch die Lektüre der grönländischen Missionsgeschichte kein geringerer als der spätere Antistes Oswald ein warmer Freund der Brüdergemeinde wurde; Leute, die mit Gotteskraft so Großes vollbrachten, mußten ein besonderes Volk Gottes sein. Durch Eberhard Gaupp bekam dann Johannes Büel die eben erwähnte Geschichte der Mission in Nordamerika von Cosiel zum Lesen; Büel schämte sich tief vor den Indianern, dann wieder freute er sich in mancher dunklen Stunde der Gnade, welche Gott den armen Menschen durch Christum erweist.⁴ Den größten Eindruck machte es natürlich, wenn statt der Missionsbücher einmal zur Ausnahme ein lebendiger Heidenmissionar in der Schweiz auftauchte. 1794 bekam Graßmann in Basel den Besuch seines Bruders Johannes, der 19 Jahre lang in Bengalen missioniert hatte und den Baslern nun viel von der dortigen Mission er-

1) Vgl. über die französischen Brüdergesangbücher Joseph Müller, Hymnologisches Handbuch zum Gesangbuch der Brüdergemeinde, p. 61 f.

2) Briefe Bossarts an Antistes Merian vom 9. Juli 1777 und 6. April 1789, dazu Merian an Bossart 2. Dezember 1778 (CMer).

3) Bericht Graßmanns vom November 1794.

4) J. Büel an Eb. Gaupp 1. und 7. Juni 1792, 21. Juli 1792.

zählte; gleichzeitig traf die Nachricht von der ersten Taufe von fünf Weibspersonen aus den Hottentotten in Basel ein und wurde mit Jubel begrüßt.¹ Für gewöhnlich war es der deutsche Bruder, der durch das, was er vom Hörensagen und aus Büchern wußte, das Missionsinteresse in den Häuflein wecken und lebendig erhalten mußte. Das gelang oft in hohem Maß. In Wädenswil bezeugte der Bruder Riemer, in dessen Haus die Versammlungen waren, über die Befehrung der Heiden jederzeit große Freude;² im herner-oberländischen Erlenbach erkundigte sich Pfarrer Gerwer bei dem ihn besuchenden Bruder Müller nach der Heidenmission;³ ja auch Defan Wyttlenbach, das Haupt der bernischen Stadtgeistlichkeit, diskutierte mit Müller über die Mission, indem er seine Bedenken gegen eine ehrsüchtige Proselytenjägerei äußerte und dadurch dem Bruder Anlaß gab, ihm die wahren herrnhutischen Missionsmotive klar zu machen.⁴ In Graubünden war Pfarrer Kind kaum aus einem Gegner der Herrnhuter ihr Freund geworden, als er schon auf der Synode für sie eintrat und zur Freude der herrnhutisch Gesinnten manches über die Brüderarbeit unter den Heiden erzählte.⁵ Schließlich hat die Schweiz schon im 18. Jahrhundert sich auch aktiv an der Brüdermission beteiligt.⁶ Der Basler Martin Hededorn aus Langenbruck hatte von 1758—1760 in Dänisch-Westindien gearbeitet, ihm folgte im gleichen Missionsgebiet von 1761—86 der Zürcher Johannes Merk, von 1780—1813 der Schaffhauser Johannes Kummer aus Thingen. Von 1765—1777 wirkte in Surinam Rudolf Stoll aus Winterthur, von 1787—1799 in Antigua der Bündner Johannes Bardil aus Jenaz im Prättigau. Bardil war der Sohn des erweckten Landtschreibers in Jenaz; Mutter und Geschwister aber blieben weltlich, und es ist von diesem Missionar kein Einfluß auf seine Familie und Umgebung ausgegangen.⁷ Bei der Abreise nach Antigua nahm Bardil auch eine schweizerische Missionsfrau mit, die Tochter der „Geschwister Mettler“ in Stäfa.⁸ Alles in allem doch ein überaus erfreuliches Bild des durch die Herrnhuter an so vielen Punkten der Schweiz geweckten Missionsinteresses! Und wie lebendig war das Zueinandergreifen der eigenen Arbeit im nächsten Kreis und der Mission jenseits der großen Meere! Den Brüdern in der Schweiz, welche auf einmal Zeugen von Erweckungen wurden — in St. Croix und in Bubendorf —, kam es vor, sie erlebten ein Stück Heidenmission; „es war wie bei den Negeren in Antigua“, „es gemahnte uns ordentlich wie unter den Heiden“, liest man in ihren Berichten;⁹ wir dürfen wohl auch sagen: gerade der brüderische Missionseifer, an der Anschauung der Heidenmission genährt, gab ihnen die Kraft, in der Heimat neues Leben zu erwecken.

1) Bericht Graßmanns von 1794.

2) Bericht Mosels von 1793.

3) Bericht Müllers von 1794.

4) Bericht Müllers von 1789.

5) Bericht Dietrichs von 1785.

6) Fr. Geller, Hans Heinrich Schultheß. Aufnahme und Pflege der Mission der Brüdergemeine in Zürich 1906, Beilage I.

7) Berichte Dietrichs von 1784 und 1787, Mosels von 1787.

8) Bericht Dietrichs von 1787.

9) Vgl. oben p. 98 u. 110.

Die deutschen Brüder hatten nicht alle die gleiche Begabung, die gleiche Geschicklichkeit. Sie waren den schwierigen Situationen nicht immer gewachsen, besonders als der Revolutionsgeist um sich griff. Bruder Burkhardt in Basel, Bruder Mosel in Zürich mußten abberufen werden, weil sie durch ihr Benehmen zum Teil mehr geschadet als genützt hatten. Andere Brüder dagegen haben mit großer Treue und Ausdauer unter unendlich vielen Strapazen und mit Enttäuschungen ohne Zahl gearbeitet. So das Ehepaar Heinrich Müller im Bernbiet, das dort von 1786—1806 durch die ganzen Wirren der Revolutionszeit hindurch die brüderliche Arbeit leitete.

Müller stammte aus dem Hessen-Kasselschen, war als junger Mann vor Werbeoffizieren nach der Schweiz geflohen und in Basel erweckt worden. Er arbeitete in Bern, in St. Blaise, wurde dort mit Zinzendorf und seinem Kreis bekannt und schloß sich der Brüdergemeinde an. 25 Jahre lang hatte er in ihrem Dienst auf deutschem Boden gearbeitet, als man ihn 1786 an die Spitze der Berner Diaspora stellte, eingedenk seiner früheren Beziehungen zu dieser Gegend. Man kann die Berichte, die er jährlich zweimal nach Herrnhut schickte und die auf alle Details eingehen, oft nicht ohne Rührung lesen. Dieses deutsche Ehepaar war fast das ganze Jahr auf der Wanderung begriffen, das eine Mal im Aargau, das andere Mal im Berner Oberland, dessen furchtbare Berge immer neues Entsetzen erweckten, zu einer Zeit, da auch gute bernische Pfarrer sich ihrer grandiosen Schönheit noch nicht erfreuen konnten. Wie oft spielte ihnen die Witterung einen schlimmen Streich, überfiel sie in den Bergen und engen Tälern ein gewaltiges Gewitter, dem sie schutzlos preisgegeben waren. Sie hatten für das Schlimmste ein paar Tropfen Medizin bei sich; bekam die Frau vor Nässe und Kälte zu arge Kolik, so gab ihr der Mann mit Gebet von diesen Tropfen ein, und Gott pflegte sie zu segnen. Oder sie kamen dergestalt durchnäßt zum Versammlungshaus, daß die Frau Erbarmen einflößte; die Berner Oberländer Weiber boten ihr von ihren Kleidern an; das lehnte sie ab, aber ein frisches Hemd ließ sie sich geben und zwei große Schürzen, eine vorn, die andre hinten, und in diesem Kostüm machte sie die Versammlung mit. Der Mann aber, der ebenfalls strapaziert und ermüdet am Ort angekommen war, fand die ganze Stube bereits voll von Leuten, die von weit herum herbeigekommen waren und schon lange auf ihn warteten. Da war keine Zeit zum Sichvorbereiten; es galt sofort aus dem Stegreif zu reden, und nur ein stilles Gebet, daß Gott ihm doch das Rechte eingeben möge, half Bruder Müller über die Verlegenheit und Ängstlichkeit hinweg. Es waren rührende, kindliche Leute.

Und wie viel Ähnliches begegnet in jedem Bericht der deutschen Brüder aus der Schweiz! Die Nachrichten aus Graubünden haben etwas besonders Herzbewegliches. Es war nächst dem Berner Oberland die Diaspora, die am meisten Anstrengungen verlangte.

Bruder Dietrich erzählt von einer Wanderung aus dem Engadin über den Scaletta nach Davos im Jahr 1789 durch tiefen Schnee hindurch, wobei Pfarrer Pol mit seiner Frau ihn begleitete; er bekam von der Schneebindung und Hitze einen Ausschlag im Gesicht, der ihn sieben Tage in Davos festhielt. Das ist der Bruder Dietrich, der 1786 im Engadin einmal ein ganz persönliches Erlebnis hatte. Am 16. September hatte er für sein eigenes Herz einen besondern Gnadentag, da sich der liebe Heiland in seiner Einsamkeit als Haupt und Ältester seiner Diener ganz fühlbar zu ihm bekannte, so daß Dietrich mit Herz und Mund fröhlich in den Vers einstimmen konnte: „Wir ergeben uns in deine Pflege“. 1792 reiste der neue Bruder Mosel in Begleitung von zwei Pfarrern ins Engadin und erzählte von den mitunter „fürchterlichen Ausichten“: „so stelle ich es mir in Grönland vor“. Der Scalettpaß wurde damals fast am meisten begangen. Mosel erzählt davon vom Jahr 1795:

„Das Pferd brach oft durch. Runterwegs geht es so steil, daß, wenn man es ansieht, einem bange werden kann, wie man runter kommen soll. Dann kam noch dies dazu, daß der Schnee oben von der Sonne sehr weich ist und unten so hart als Eis, und weil ich keine Nägel in den Stiefeln hatte und keine Schuheisen, so war ich oft in Gefahr, den Berg hinunterzurutschen, doch bewahrte mich der Heiland vor allem Unglück. Ich machte diese Reise in zehn Stunden ohne einzufehren; man nimmt sich etwas Brot und Wein mit und ißt es oben auf dem Berg. Ich muß doch dieses anmerken: so oft ich auf diesem Berg gewesen bin, welches nun schon acht Mal ist, so habe ich jedesmal eine solche Leichtigkeit an mir verspürt, die man fast nicht nennen kann, im Atemholen, in allen Gliedern und auch im Gemüt.“

Die gleiche Rückreise brachte für Mosel die unangenehme Ueberraschung, daß unten im Prättigau infolge einer starken Schneeschmelze die Landquart den Weg an vielen Stellen weggerissen hatte.

„Wir mußten auf Höhen mit Händen und Füßen klettern, auch bis an die Knie im Wasser gehen und endlich durch Schlamm oder Kot bis an die Schuh, so daß sie oft stecken blieben, und auch durch Dornsträucher, so daß es für Frauensleute höchst beschwerlich war.“

Mosel war um seine Frau nicht wenig verlegen, da sie im 6. Monat ihrer Schwangerschaft war, doch „es ging alles glücklich und gut ab“. Und nachher dankte der gute Mann noch Gott dafür, daß er gerade während der schlimmen Zürcher Unruhen, in welche das Häuflein in Stäfa so arg verwickelt war, nicht im Zürichbiet, sondern dort oben in den Bergen hatte weilen müssen. Der Glaube an die providentia specialis und specialissima kennzeichnet diese Brüder; er war ihnen eine große Kraft.

Im ganzen darf man ehrlich sagen: die Deutschen waren die Gebenden, wir Schweizer die Nehmenden trotz der guten Bewirtung, welche die vornehmen Bündner Häuser ihnen hoffentlich gespendet haben. Und bei aller ihrer besonderen Arbeit hatten sie auch das wahre Wohl unserer Kirchen im Auge. Sie trieben keine Arbeit gegen die Kirche; sie brachten eine ganze Menge Separatisten zur Kirche zurück und hielten ihre Mitglieder stets zum regelmäßigen Besuch der Sonntags- und Wochengottesdienste an, auch wenn der Pfarrer keineswegs ganz ihrem Sinn entsprach, ja oft, wenn er ihr Feind war. Es waren disziplinierte Leute, die etwas ertragen konnten und nicht sich selbst dienten. Wie viel war ihnen fremd bei uns! Aber die Heilandsliebe stand ihnen über allem.

Aber freilich, was war das für eine andere Welt als die Welt, in der damals die Aufklärer bei uns lebten, in welche die ganze bürgerliche Jugend in den Städten hineingezogen wurde! Hatte man noch irgend etwas Gemeinsames? Konnte man sich noch verstehen? Da lag die große Gefahr für unser Volk. Die Kreise, welche vom Zeitgeist der Aufklärungsströmung ergriffen wurden, und die kleinen verbundenen Häuflein der Herrnhuter, was hielt sie noch zusammen? Und konnte der Herrnhuter Geist ein Gegengewicht bilden gegen den Zeitgeist, wenn er seinen Ergebenen Augen und Ohren vor der Welt zuschloß? Hier liegen die Schranken dieser Bewegung. Die Kraft und Größe des Herrnhutertums liegt in der Intensität eines ganz weltabgeschlossenen, rein aufs Innerliche gerichteten religiösen Lebens, das seinen Besitzer selig und stark macht, aber ihn abtrennt von der übrigen Gesellschaft. Irgendeine kraftvolle Ueberwindung des Aufklärergeistes, ja auch nur eine erfolgreiche Beeinflussung an irgendeinem Punkt kann von da aus nicht erwartet werden.

4. Abschnitt.

Die katholische Reaktion der Mystik.

Es ist ein eigenartiges Schauspiel, wie auf dem Boden unserer welschen Schweiz in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts die deutsche Brüdergemeine als prononciertes Luthertum mit der aus Frankreich herüberströmenden katholischen Mystik der Frau von Guyon zusammenstieß, und wie diese beiden Bewegungen, so sehr sie im Gegensatz gegen die herrschende aufgeklärte Orthodoxie sich mannigfach berührten, doch sich untereinander aufs äußerste abstießen. In der Tat sind kaum größere Gegensätze der Auffassung des Evangeliums denkbar als die Zinzendorfsche Botschaft vom Heiland und der Quietismus der Frau von Guyon.

1717 war Madame Guyon zu Blois in Frankreich gestorben in stiller Verborgenheit nach einem Leben voll Aufregungen, Irrfahrten und bitteren Verfolgungen. Die reformierte Schweiz hatte sie kaum flüchtig berührt¹, aber Schriften von ihr waren sehr früh nach der Schweiz gedrungen und hatten ihr ein paar warm ergebene Jünger und Jüngerinnen erweckt, die mit ihr in Korrespondenz traten und durch ihre geistlichen Briefe Förderung in ihrem innern Leben empfangen. Wir haben bei der Darstellung des Pietismus in der welschen Schweiz dieser ältesten Gemeinde der Guyon auf Schweizerboden gedacht, zu welcher der bernische Ertheologe de Watterville, der Postmeister und Chirurg von Morges Jean François Monod, das Fräulein de Venoge in Lausanne gehörten.² Das Wichtigste in diesem Zusammenhang war der Uebertritt Hectors von Marsay zur Guyonschen Frömmigkeit gewesen, ein Ereignis, das auf Schweizerboden und unter schweizerischem Einfluß stattfand. Hector von Marsay wurde in Deutschland selber ein Mittelpunkt des Guyonismus und wirkte aus seinem Asyl im Wittgensteinischen wieder auf die Schweiz, vor allem die welsche, zurück; aber auch Männer wie der Berner Joh. Heinrich Müsli, auch durch seine Freundschaft mit Tersteegen auf die Guyon gewiesen, auch der alte Beat Ludwig von Muralto standen zeitweilig mit ihm in Verkehr.³ Der Einfluß der Guyon ist infolge dieser Beziehungen in der Westschweiz nie ganz ausgestorben. Was alle diese Personen zu ihr hinzog, war das Geheimnis einer rein innerlichen, vom eigenen Ich abgewandten, auf Gott allein gerichteten Frömmigkeit. Gott in der eigenen Seele zu finden und sich selbst zu verlieren in Gott, war der einzige Gedanke, das einzige Gefühl, das die fromme Frau beherrschte. Sie erkannte nach langen Irrwegen, daß das Haupthindernis, um Gott zu finden, der eigene Wille, überhaupt die Eigenheit sei. Die gänzliche Vernichtung der Eigenheit schien ihr deshalb der sicherste Weg zu Gott, nicht so wie sie es anfangs versucht hatte, mit allerlei asketischen Selbstquälereien, wohl aber mit einem

1) Die de Madame Guyon II, 14 (Edition 1791) p. 156 f., zitiert in der These des André Savre: J. Ph. Dutoit, Genf 1911.

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 153 ff.

3) Jules Chavannes, J. Ph. Dutoit, 1865, p. 81 ff.; vgl. Bd. I dieses Werkes p. 166, 171 f.

tief innerlichen Verzicht auf jeglichen Selbstgenuß und jegliche Selbstleitung. Nach alter mystischer Tradition kleidete sie ihre Gedanken gern in das Schema der Nachfolge Jesu und zwar des armen, des leidenden, des unter den furchtbarsten Qualen sterbenden Jesus oder dann wieder des Jesuskindes, das gar keinen eigenen Willen hat, sondern sich rein passiv führen läßt. Durch den Streit mit Bossuet trat vor allem der Begriff der reinen Liebe in den Vordergrund, d. h. der Liebe zu Gott, die, von jeder egoistischen Beimischung befreit, das Verlangen der Seligkeit weit hinter sich läßt und einfach Gott um seiner selbst willen lieben muß. Aber genau daselbe drückt ein anderer ihrer Lieblingsgedanken aus: der nackte oder dunkle Glaube als höchste Stufe des christlichen Glaubens überhaupt, d. h. der Glaube, der nichts sieht, nichts weiß, auf jedes Gnadengefühl verzichtet, im Gegenteil durch alle Schrecken der Gottverlassenheit sich hindurchkämpft und einfach blind glaubt und ausharrt in diesem Glauben. Es sind alles verschiedene Worte und Bilder für dieselbe im Grund einfache Sache, die völlige Hingabe des Ich an Gott. Madame Guyon hat es oft ausgesprochen, wie äußerlich unscheinbar der von ihr beschriebene Heilsweg sei; er schließt den Verzicht auf alle hohen Gnadenoffenbarungen, auf alle großen Wunder, überhaupt auf alles Außerordentliche ein; er ist gerade das Gegenteil des Wegs, den viele der großen Heiligen geführt wurden. Aber ihr Heilsweg hat dafür den Vorteil, daß er auch keinen außerordentlichen Zustand als Bedingung verlangt, daß er sich mit jedem Stand und jedem Beruf verträgt, daß er es den Menschen ermöglicht, mitten im äußern Weltleben ihren innerlichen Weg durch den Tod zum Leben zu gehen. Das gibt ihrem Evangelium den Charakter der *Laie nbotschaft*; damit überwand sie an ihrem Teil das Mönchsideal wie das Theologen- und Priesterideal. Nur schon die Tatsache, daß sie, die Frau, die Ungelehrte, als Seelenführerin auftrat und Jünger in allen Ländern gewann, bedeutete eine Revolution.

Wie alle Mystik erstrebte auch die Mystik der Frau von Guyon die höchst mögliche Verinnerlichung der katholischen Frömmigkeit. Der Schwerpunkt wird vom Dogma und von den Institutionen ganz ins Innere der Seele verlegt; „das Reich Gottes in uns“ ist ein Lieblingswort auch dieser Mystik. Speziell zur katholischen Hierarchie hat sie nicht das geringste Verhältnis; sie greift sie nicht an, wie sie überhaupt nichts angreift; aber sie hebt sie faktisch auf, wenn ein Laie und eine Frau Führerstellung übernehmen darf. Aber bei aller Verinnerlichung ist es nach wie vor katholisches Denken und Empfinden, das auch dieser Mystik zugrunde liegt. Zunächst in Äußerlichkeiten. Dem Dogma wird der blinde Respekt gezollt, den ein katholischer Laie ihm zollen muß; vor allem, was wie Kezerei aussehen könnte, besteht die größte Angst und peinliche Sorgfalt. Auch der katholische Kultus bleibt von jeder Kritik unberührt; die Marienverehrung wird fast noch gesteigert, das Abendmahl ein tägliches Bedürfnis und ein wirkliches Medium zur innerlichen Kommunion. Echt katholisch ergibt sich die fromme Seele einem *Directeur de conscience*, von dem sie in blindem Gehorsam die göttlichen Weisungen bei völliger sittlicher Heteronomie hinnimmt. Vor allem aber ist das Grundschema des religiösen Denkens immer das katholische, Gott und Mensch müssen bei der Erlösung und Vergottung zusammenwirken. Die göttliche Gnade zieht den Menschen innerlich und äußerlich zu sich;

aber es ist Sache des Menschen, ihr willig zu sein, auf ihren Ruf einzugehen und in dem schmerzlichen Prozeß der Mortifikation sich für die Vereinigung mit der Gottheit vorzubereiten und aufzuopfern. Der Satz: „Der Mensch muß tun, soviel an ihm liegt“, erhält hier einen ungeheuren Nachdruck; von dieser Selbstertötung hängt alles ab, und da sie eine unendliche Aufgabe ist, wird der Mensch hienieden nie ganz mit ihr fertig und kann zu keiner festen und frohen Heilsgewißheit gelangen. Das gibt der mystischen Frömmigkeit den Charakter der tiefen Unruhe, des schwermütigen Kämpfens, Schmachtens, Dürstens nach Gott, des oft durch lange Strecken freud- und friedlosen Ringens nach dem Gott in der eigenen Seele. Kein Jesus am Kreuz schenkt der Seele den inneren Frieden und reißt sie aus ihrer Selbstkonzentration in die Freiheit eines Gotteskinds heraus. Es war der Frau von Guyon gegeben, daß sie im Lauf ihrer langen Kämpfe zu einer inneren Ruhe und Harmonie gelangte; aber manche ihrer Jünger und Jüngerinnen sind ihr Leben lang über das Suchen und Sehnen nie hinausgekommen und nie wahrhaft froh geworden, und es waren nicht die schlechtesten. Aber auch dann erschien es schon als Seligkeit, den Weg zur inneren Ruhe wenigstens ergriffen zu haben, und kein Kreuz und keine Seelenangst ist für den echten Mystiker ein Grund, sich nach dem Weltleben zurückzusehnen. Gerade dann erhebt sich diese katholische Frömmigkeit zu dem entsagungsvollen Heroismus, der ihr als höchste Probe ihrer Echtheit erscheint. Wer dieser Religiosität gerecht werden will, muß das Katholische darin so wenig übersehen als die echte, tiefe und ernste Frömmigkeit. Man muß sich klar darüber werden, daß hier ein Typus des frommen Lebens gegeben war, der auch für Protestanten, zumal Protestanten in einer traditionellen und steifen Orthodoxie oder Aufklärung, eine hohe Anziehungskraft besaß. Der eine Name *T e r s t e e g e n s*, des deutschen Mystikers, sagt für uns alles. Oder wer vermöchte sich leicht dem Eindruk des Liedes (des 19. Jahrhunderts) zu entziehen: „So nimm denn meine Hände und führe mich!“ Hier lebt das Beste und Tiefste der Frau von Guyon in unergänglicher Schönheit und Kraft.

In *J e a n P h i l i p p e D u t o i t* aus Moudon erhielt die quietistische Mystik der Frau von Guyon einen mächtigen persönlichen Mittelpunkt in der welschen Schweiz für die zweite Hälfte des Jahrhunderts.¹ Er war ein junger ordinierter Geistlicher der waadtländischen Kirche, der anfangs der 50er Jahre zufällig in einem Meßframladen auf die Werke der Frau von Guyon stieß, sie anfangs nicht einmal recht verstand, später aber sein wirkliches Lebensbrot nächst der Bibel darin fand und für die Frömmigkeit dieser Frau zu werben sich zur Lebensaufgabe machte. Aber es gibt freilich in solchen Dingen keinen wirklichen Zufall. Der junge Dutoit muß persönlich für dies eigenartige Christentum disponiert gewesen sein.

Geboren 1721 in Moudon und zum normalen Theologen gebildet, hatte er im Jahr 1750 vor der Bekanntschaft mit den Schriften der Frau von Guyon eine Befehrung er-

1) Literatur über Dutoit: Jules Chavannes, *J. Ph. Dutoit, sa vie, son caractère et ses doctrines* 1865; Herzog, *Dutoit Membrini considéré sous le rapport de ses doctrines, Chrétiens évangélique*, 1865; Andrée Savre, *J. Ph. Dutoit, un théologien mystique vaudois au XVIII^e siècle*. Das Biographische im Text stammt aus Chavannes, wenn nicht zitiert wird. Vgl. auch Henri Meisters Erzählung von seinem Besuch bei Dutoit im Jahr 1764 in der *Revue hist. vaud.* 1903; Ströhl in *Ab. Gaupp*, 3. November 1774; Julie Bondeli in *Σ. Usteri*. 19. März und 19. April 1770.

Wernle, Schweiz. Protestantismus III.

lebt, indem er von einer schweren Krankheit durch ein visionäres Erlebnis mit einemmal der Gesundheit und dem Leben zurückgegeben wurde. Die göttliche Stimme, die er da vernommen hatte, verbunden mit intensiver Vertiefung in die Bibel, führte einen Umschwung seines ganzen inneren Lebens und Denkens herbei; er war sozusagen von Gott persönlich berührt und dem ordinären Treiben eines Weltkinde, auch wenn es das eines Pfarrers war, entrissen.¹ Intimer Umgang mit einem seltsamen Stanzosen, D a l a u B r è s, gleichfalls einem Träger wunderbarer Erlebnisse bekräftigten ihn in seinem neuen Weg. Wir wissen, daß er um eben diese Zeit der Ehe definitiv entsagte, nachdem er eben im Begriff gewesen war, sich dauernd zu binden. Ebenso verzichtete er 1754 auf eine Hilfspfarrerstelle in Lausanne, nachdem er sich vorher hatte zum Bürger der Stadt aufnehmen und an den Posten wählen lassen. Man sieht, seine Seele ist in unruhiger Bewegung; er ringt noch um Klarheit über seinen wahren Beruf. Noch immer gehörte er dem Stand der waadtländischen Geistlichen an; er war einer der eindrucksvollsten jungen Prediger, von dessen Wort eine Kraft ausging. Aber eben jetzt fingen die Schriften der Frau von Guyon an, ihn seiner Heimatkirche immer mehr zu entfremden. Er war bereits bei ihrem Quietismus angelangt, dessen Abstand von der reformierten Theologie ihm bewußt werden mußte. 1759 trat er definitiv aus dem Stand eines Geistlichen aus mit der Begründung, daß seine Gesundheit ihm das Predigen auf den Kanzeln verbiete.

So viel auch für uns dunkel bleibt an dieser innern Entwicklung, über deren genauen Verlauf die Quellen sehr spärlich berichten, soviel ist deutlich, daß er durch ganz persönliche Erlebnisse langsam auf den Weg der Frau von Guyon geführt wurde. Es ist bei ihm alles echt und nichts erzwungen; aber er ist dann freilich ihr blinder Verehrer geworden, er hat ihr Wort nächst der Bibel als Gottes Wort verehrt, die Bibel seitdem ganz durch die Anmerkungen der Frau von Guyon gelesen. Neben die Maria hat er sie gestellt, mit den Cherubim und Seraphim verglichen, das Diktat des heiligen Geistes durch ihre Hand gläubig verehrt. 1767 gab Dutoit die Christlichen und geistlichen Briefe der Frau von Guyon in 5 Bänden heraus, den 5. Band neu mit der noch ungedruckten Korrespondenz Sénélons und der Guyon. Später, gegen Ende seines Lebens, von 1789—1791, besorgte er eine vollständige Ausgabe ihrer Werke, um ihr einen neuen, kräftigeren Einfluß zu sichern. Ein Teil des Geldes, das er und seine Freunde zu wohltätigen Zwecken gesammelt hatten, ging in den Kosten für die Schriften der Frau von Guyon auf. Das alles ist doch nur verständlich, wenn er bei der Frau von Guyon das gefunden hat, was dem tiefsten Sehnen seiner eigenen Seele entsprach.

Aber wer hätte gedacht, zu was für seltsamen und entlegenen Verbindungen die neue Frömmigkeit führen sollte? Wir erinnern uns an H e k t o r v o n M a r s a y, den Jünger der Guyon, und an seine Beziehungen zu den gleichgestimmten Seelen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Das Interesse an diesen schweizerischen Quietisten hatte sich von Marsay auf seinen intimsten Jünger, den Herrn v o n S l e i s c h b e i n, übertragen, einen Mann, der übrigens selbständig dachte und zuletzt sich von Marsay losriß; er wohnte erst auf seinem väterlichen Schlosse Hayn im Wittgensteinschen, später bis zu seinem Tode, 1774, in Pyrmont. Gleischbein und seine Freunde also interessierten sich aufs lebhafteste für die verwandten Seelen in Genf, in Lausanne, im Neuenburgischen; es bestand eine Gemeinschaft von hüten und drüben, ohne daß man sich persönlich je gesehen hatte.

1) Der Lausanner Stadtklatsch sprach von einer *vie dissipée* oder *debordée*, die Dutoit vorher geführt habe.

In diese raumüberlegene Seelengemeinschaft trat nun Dutoit ein, indem er erst einem dänischen Edelmann K l i n d o w s t r ö m auf den „innerlichen Weg“ verhalf und dann durch diesen, nach dessen Uebersiedlung nach Deutschland, mit seinem neuen Freund, dem Herrn von Gleischbein, verbunden wurde. Dutoit, selbst noch unfertig und des Anschlusses bedürftig, ordnete sich dem Herrn von Gleischbein als seinem Seelenführer unter und blieb in dieser demütigen Stellung zwölf Jahre lang bis zu Gleischbeins Tod 1774, während er in seiner schweizerischen Heimat längst selber die Führerstelle einnahm.¹ Die gemeinsame Verbundenheit in der Verehrung der Frau von Guyon bildete den sicheren Hintergrund dieser Seelenfreundschaft. Wie echt katholisch, d. h. autoritativ das Verhältnis zwischen dem *Directeur* und seinem *Disciple* gemeint war, zeigt folgende Probe. Dutoit, von starkem Erkenntnistrieb beseelt, hatte sich in den 60er Jahren auf das Feld der theosophischen Spekulationen hinausgewagt und mancherlei kühne und heterodoxe Lehren in der fremden theosophischen Sprache gestreift. Es bedurfte nur eines Winkes von seiten Gleischbeins, einer Warnung vor den außergewöhnlichen Ausdrücken und ungebräuchlichen Worten, verbunden mit dem Rat, das theosophische Zeug am besten zu verbrennen, so verzichtete Dutoit ein für allemal auf die theosophische Schriftstellerei und unterwarf sich dem für ihn sehr harten Urteil seines geistlichen Leiters. Er hat es freilich mit seiner Unterwerfung ein wenig gehalten wie Sénélon gegenüber dem Spruch des Papstes; inwendig hat er auf die Freiheit des Denkens doch nicht verzichtet; seine spätere *Philosophie divine* gibt dafür Belege genug. Aber auch so berührt es uns höchst fremdartig, dieser im Grund eigensinnige, unabhängige, ja stolze Charakter, der sich durch den länderweit entfernten, nie von Angesicht gesehenen Mann führen und zurechtweisen läßt. Es liegt etwas Rührendes, aber auch etwas tief Unprotestantisches an dieser Art Demut und Verzicht auf den Eigenswillen.

Inzwischen aber entfaltete sich Dutoits eigenes Talent, Seelen zu gewinnen und zu leiten, in seiner engeren und weiteren Heimat. Zunächst in Lausanne und in der Waadt schlossen sich ihm allerlei zur stillen Einkehr geneigte erweckte Seelen an. Zu den ersten und intimsten zählte der Schulmeister Jean F r a n ç o i s B a l l i s, der spätere Professor der Akademie für Griechisch und Moral, in dessen Haus Dutoit eine Zeitlang wohnte, und der schon 1760 wegen seines Mystizismus Gegenstand des Lausanner Stadtklatsches wurde, weil er sich mit seiner früheren Magd auf Grund der inneren Stimme verheiratete und den Kollegen seine Verlobung anzeigte.² Später — wir wissen nicht wann — schlossen sich P o l i e r, der Sohn des Defans und nachmalige Regierungsstatthalter des Kantons Léman, der Chevalier de L a n g a l l e r i e, Sohn eines aus Deutschland eingewanderten Hugenotten und Freundes Voltaires, vor allem aber der junge Daniel Petillet, der treueste Arbeiter für die

1) Da das Goethesche Haus in Frankfurt mit dem Herrn von Gleischbein in verwandtschaftlichen Beziehungen stand, hat gelegentlich der junge Goethe Briefe und Büchersendungen zwischen Dutoit und von Gleischbein vermittelt, vgl. Goethes Brief an den Herrn von Gleischbein vom 3. Januar 1774 (P. Wernle, Ein unbekannter Brief des jungen Goethe, Neue Zürcher Zeitung 1921, Nr. 1592; Jahrbuch der Goethegesellschaft IX p. 261 f.).

2) Chavannes p. 110, Anm. 1; Brief Tissots an Haller von 1760 (s. d.).

Verbreitung von Dutoits Schriften,¹ der kleinen Lausanner Dutoit-Gemeinde an. Gelegentlich kam es zu erschütternden plötzlichen Betehrungen ausgesprochener Weltleute, die Anlaß zum Gerede auf allen Straßen gaben und Dutoit die Bewunderung und den Haß in gleichem Maße zuzuziehen pflegten.² Besonders wertvolle Beziehungen ergaben sich nach Genf hinüber. Die Familie G r e n u s , zwei Brüder mit ihren Frauen und Kindern, öffneten ihr Haus in Genf und in Céligny unserem Dutoit und ließen sich durch ihn ins tiefere Verständnis der Frau von Guyon und der in ihrem Sinn gelesenen Bibel einführen. In dem Haus der Schwester der Frau Theodor Grenus, der Madame Sch l u m p f , die nach Lausanne übergesiedelt war, sollte Dutoit später seinen Lebenslauf beschließen. Wieder andere Verbindungen ergaben sich mit Bern, mit Neuenburg und Locle; der Berner Nisl. Ant. Kirchner von Liebisdorf ließ sich gleichfalls durch Dutoit für die Schriften der Frau von Guyon gewinnen, nachdem er früher für Rousseau geschwärmt hatte; es war freilich auch der Quietismus für diesen auf alles Wunderbare und Außerordentliche eingestellten Mann nur ein Durchgangspunkt. Die meisten dieser frommen Seelen hat Dutoit auch mit seinen deutschen Freunden in Verbindung gesetzt; es war eine große Seelengemeinschaft; man betete für einander, man trug sich auf den Herzen, ohne sich je zu sehen. Aber die Hauptarbeit blieb doch ihm selbst aufbehalten; ja nach Fleischbeins Tod 1774 trat er auch äußerlich in die Führerstellung ein. Er hat an der Betehrung und Heiligung dieser Seelen gearbeitet mit einer Zartheit und Treue, die ihresgleichen suchen; wie er selbst einmal schrieb, mit dem „Schwertgriff durch Arbeiten, Leiden, Mühen, Kämpfen und Schmach“ gewann er sie für den inneren Weg; er kam sich vor wie der Bod Asasels, der seine Sünden und die Sünden des Volkes trug. Äußerlich hielt er sie in der Kirche fest, der sie von Haus aus angehörten; er wollte durchaus kein Separatist sein, er blieb selbst dem kirchlichen Gottesdienst keineswegs fern. Aber innerlich hat er sie doch losgelöst von allem, auch dem protestantischen Kirchenwesen, schon dadurch, daß er seine Anhänger als echter Mystiker anleitete, Gott in ihrer Seele zu suchen und ihn rein innerlich anzubeten. In Lausanne munkelte man von geheimen Versammlungen, die Dutoit mit seinen Anhängern gehalten haben sollte. Es seien freilich keine regelmäßigen Versammlungen gewesen, sondern bestimmte religiöse Uebungen dann und wann, besonders in den Festzeiten oder wenn gerade Fremde, etwa aus Genf, zum Besuch nach Lausanne kamen. Wenn dem Dutoits Selbstzeugnis gegenübersteht, er habe nie Versammlungen gehalten, so liegt eigentlich kein Widerspruch vor; es mochten lose Zusammenkünfte unter Freunden sein, die von Dutoits frommen Gesprächen und Gebeten etwas wie eine kultische Weihe empfangen. Tatsächlich bildete sich in der Stille eben doch eine wirkliche neue Gemeinde mit Dutoit als lebendigem Mittelpunkt. Und es ist kein Zweifel, daß diese frommen Seelen bei ihm mehr fanden als in der offiziellen waadtländischen Kirche, wie daß sie selbst dieser Kirche ihre beste Kraft entzogen und an der inneren Verarmung derselben nicht unbeteiligt waren.

1) Chavannes p. 148 f.; über Petillet orientiert am besten der Briefwechsel Joh. Siegfrieds mit ihm, der sich von 1789 bis 1798 erstreckt, vgl. unten p. 215, 219 f.

2) Beispiele gibt der Brief Ströhlin's an Eb. Gaupp wie bereits der erwähnte Brief Tissots an Haller, der zeigt, wie auch der große Arzt auf den ordinärsten Stadtplatz her-einfallen konnte; ebenso Julie Bondeli an L. Ulteri.

Da Dutoit im allgemeinen streng auf der altdogmatischen Orthodoxie hielt und sich aller lauten Angriffe gegen die Kirche enthielt, durfte er hoffen, auch von seiten der kirchlichen Behörden ungestört zu bleiben. Er ist freilich trotzdem nicht ohne Konflikte davongekommen, nicht ganz ohne eigene Schuld. Bei einem Aufenthalt in Céligny im Jahr 1767 stieß er mit dem damaligen Ortspfarrer Jacob Vernes, dem bekannten Sozinianer und Freund Voltaires, aufs heftigste zusammen und ließ sich durch ihn zu scharfen polemischen Äußerungen gegen die ganze Genfer Geistlichkeit reizen, ja machte seiner Bitterkeit auch literarisch Lust in den damals gedruckten *Anecdotes et réflexions* an der Spitze der von ihm edierten Korrespondenz Fénelons und der Frau von Guyon. Die Genfer Pfarrer ihrerseits verstanden die gegen sie gerichteten böswärtigen Stellen in Dutoits Schrift, zumal da Pfarrer Vernes gegen ihn in der Stadt agitierte. Dutoit sah sich auf einmal bei den Genfer Behörden verklagt; er erbat sich von der Akademie in Lausanne ein Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit und Integrität, das ihm auch gewährt wurde. Er sei trotzdem aus dem Gebiet von Genf ausgewiesen worden, erzählte man später in Lausanne; was daran ist, wissen wir nicht.¹ Es dauerte nicht zwei Jahre, so begann die Verfolgung sich in Lausanne zu regen.

Dem Berner Magistrat wurden bedenkliche Gerüchte von einer religiös und sittlich, wer weiß wie gefährlichen pietistischen Sekte hinterbracht, die in Dutoit ihren Mittelpunkt haben sollte. Speziell eine Marquise de Genti soll Klage gegen ihn erhoben haben wegen Verführung ihres Sohnes, eines Offiziers in französischen Diensten, der unter dem Eindruck mißverständlicher Lehren Dutoits (Gott schenke reine Gnade nur ganz beschmutzten Sündern, während der Zustand der anständigen Weltleute bei Gott nur zur Verwerfung ihrer Seele diene) sich völlig dem Spiel ergeben und von seiner Mutter die Bezahlung seiner Spielschulden in hohem Betrag verlangt hatte.² Die Akademie von Lausanne, der Arzt Tissot, wurden von Bern aus um Gutachten ersucht und Dutoits Wohnung einer strengen Untersuchung mit Konfiskation seiner Schriften unterworfen. Man wollte von intimen geheimen Versammlungen gehört haben; es gingen Gerüchte über rätselhafte Kollekten im Kreis der Anhänger der mystischen Lehre; man befürchtete von den fanatischen Dogmen Dutoits Konsequenzen, wie sie die Berner Regierung an der Brügglers Sekte erlebt hatte. Wenn von einer gewissen Schuld Dutoits geredet werden darf, so war es seine Geheimtuererei, die wirklich zu Verdacht Anlaß geben konnte. Ein Zettel mit der Aufforderung, von allem Einkommen den Zehnten in eine gemeinsame Kasse zusammenzusteuern und die rechtmäßige Verwendung dieses Zehntens für die Armen wie eventuell für den Druck der Werke der Frau von Guyon blindlings Dutoit anzuvertrauen, war auf Befehl der deutschen Freunde im Kreis der Lausanner Gemeinschaft herumgeboten worden, und irgend ein vages Gerücht hiervon kam bis nach Bern. Auch die wunderlichen Geheimnamen, welche Dutoit im Verkehr mit seinen deutschen Freunden zu brauchen pflegte, konnten den Schein einer lichtscheuen Mystifikation erregen. Genug, man kann die so wie so gegenüber den waadtländischen Untertanen etwas besorgte Berner Regierung zur Not begreifen. Das Gutachten der Lausanner Akademie über Dutoits Person und Lehre fiel diesmal weit ungünstiger als zwei Jahre vorher aus.³ Wunderlichkeiten und Extravaganzen in der Lehre als Folgen einer zeitweiligen Geistesverirrung, die Neigung

1) Das Zeugnis der Akademie gedruckt bei A. Savre, p. 113 f.; weitere Details bei Ströhl in a. a. O.

2) Julie Bondeli an L. Usteri a. a. O.

3) A. Savre a. a. O. p. 119—122.

zu einer asketisch düstern Lebensführung bei ihm und seinen Anhängern, auch eine merkliche Indifferenz gegenüber der Geistlichkeit und dem öffentlichen Gottesdienst, das wahrscheinliche Bestehen eines Sonderkults werden jetzt im tadelnden Sinn hervorgehoben; gelegentlich wird angedeutet, was bis jetzt tatsächlich zutage getreten sei, sei nicht schlimm; aber fanatische Tendenzen zu Schlimmerem könnten vielleicht zu befürchten sein. Man spürt dem Lausanner Gutachten an, daß diese Professoren nicht zu weit mit Beschuldigungen gehen wollten, daß sie im Grunde sehr wenig Stoff zu förmlichen Anklagen hatten. Denunziert hätten sie Dutoit von sich aus schwerlich; aber sie waren auch nicht frei und mutig genug, der Berner Regierung gegenüber für seine sittliche Lauterkeit und absolute Ungefährlichkeit offen einzutreten. Ihr Gutachten ist eben ein Professorengutachten. Dutoit seinerseits wies in einer Eingabe an die untersuchende Behörde den Vorwurf, ein Fanatiker, Enthusiast oder Sektierer zu sein, schroff zurück. Er berief sich darauf, daß er orthodox sei im Sinne der helvetischen Konfession und des Berner Katechismus, daß er die Rechte der Vernunft in bestimmten Grenzen voll anerkenne und mit unkontrollierbaren Offenbarungen des Geistes nichts zu tun haben wolle, daß er der treueste Untertan der Berner Regierung und der beste Bürger sei und auch nie in seinem Leben eine Versammlung gehalten habe noch halten werde.¹ Wir werden ihm das gern glauben, obschon das, was ihn charakterisiert, in dieser Apologie nicht genügend zum Ausdruck kommt und er Andachten im kleinen Kreis seiner Hausbewohner und intimen Freunde doch mag gehalten haben. Zum Glück hatte Dutoit in der Berner Religionskammer, die das entscheidende Gutachten zu formulieren hatte, verständnisvolle Beurteiler, die ihm das Zeugnis der religiösen und politischen Ungefährlichkeit gaben und ihn der Nachsicht der weltlichen Behörden empfahlen. Wir wissen, daß Professor Johannes Stäpfer und der große Albrecht Haller ihn ihrer Sympathie versicherten. So fiel auch das schließliche Urteil des Berner Rats gnädig aus, bloß daß ihm auch für künftig das Halten von Versammlungen, sowie jegliche Propaganda verboten wurde.

Im folgenden Jahr (1770) zirkulierten neue schlimme Gerüchte über Dutoits bösen Einfluß auf seine Jünger; ein junger Leutnant aus Lausanne, Offizier eines Schweizerregiments in Holland, zog sich plötzlich in eine Karthause zurück, wieder mit Berufung auf Dutoit, man könne in der Welt nicht selig werden. Zum Glück für Dutoit gelang es ihm, sich vom Kloster wieder frei zu machen, und es kam zu keiner zweiten Untersuchung.²

Aber Dutoits empfindliches Gemüt geriet in äußersten Unmut über diese Verfolgung; er wollte damals Lausanne für immer verlassen, und nur seine Genfer Freunde vermochten ihn dort festzuhalten. Im Grund hat er doch von der zunehmenden Toleranzstimmung der bösen modernen Zeit profitiert, jedoch ohne es ihr zu danken, im Gegenteil mit dem Gefühl des tief gekränkten Heiligen. Zumal sein Argwohn gegenüber allem, was sich Pfarrer nannte, blieb seit dieser Zeit grenzenlos; er traute ihnen alles Schlechte zu und sah in jedem Pfarrer seinen persönlichen Feind, vor dem er die Flucht ergreifen mußte.³

Weitere Verfolgungen blieben Dutoit erspart. Es bedurfte ihrer auch nicht, um das tiefere innere Unglück seiner Seele voll zu machen. Wir glauben nicht, daß es die Bestimmung des Menschen, jedes Menschen sei, durchaus zur überwiegenden Lebensfreude sich emporzuarbeiten; allein die inneren Leiden, die Dutoit durchmachen mußte und die sich auf sein Lebensende hin beständig steigerten, lassen es doch fraglich erscheinen, ob für ihn selbst der mystische Heilsweg wirklich der Weg Gottes war.

1) Ebenda p. 123—127.

2) Julie Bondeli an L. Usteri a. a. O.

3) Vgl. die Begegnung Ströhlins mit Dutoit im Jahr 1774.

Kreuz, Trübsal, Angst, Leiden, fast nur dies gibt es nach ihm auf dem allein wahren und guten inneren Weg. Er fügt hinzu: „Hätte ich mir im Anfang vorgestellt, was alles mein Inneres zu leiden hätte, ich weiß nicht, ob ich jemals mich versucht gefühlt hätte, diesen Weg zu gehen.“ „Durch Ängste, Herzerreißung, Schwert, Galgen, Rad, Feuer muß die Seele hindurchgehen“, heißt es ein andermal; „und ich, ich habe die Erfahrung von allen diesen Dingen und bin durch alle diese Zustände hindurchgegangen bis zum Heulen.“ Seine körperliche Gesundheit litt mit unter diesen beißenden und durchbohrenden Zuständen bis ins Mark hinein. „Man muß“, stöhnte er, „sich massakrieren lassen durch den kreuzigenden Geist; man muß in Gethsemane und auf Golgatha leben.“ Zwei Tage vor seinem Tod rief er aus: „O welche Zeit der Sünde und des Heils, des Verlorengehens und des Göttlichwerdens habe ich mein Leben lang durchmachen müssen!“ Auf dem Sterbebette fühlte er Gott und den Teufel um seine Seele streiten. „Ich sterbe verdammt, es ist schlimmer als jemals“, war eines seiner letzten Worte.¹ In seinen jüngeren Jahren hatte er die härtesten asketischen Übungen sich ausgesucht; er hungerte sich fünf Jahre lang durch; er warf sich wiederholt im Winter in das Wasser der Broie, bis ihm ein Engel mit dem Schwert in der Hand es verbot. Vor allem geistig quälte und demütigte er sich vor den Menschen; er zog, laut Psalmen singend, durch die Straßen von Moudon; er ließ sich von einem Pfarrer das Gebet für die hingerichteten Missetäter vorbeten; er warf sich in einem Laden auf die Knie, weil er etwas Unwahres gesagt habe. Später ließ er alle diese äußerlichen Dinge hinter sich und zog sich auf die rein innerliche Selbstvernichtung zurück. Heute würden sich unsre Psychanalytiker seiner bemächtigen und sein Geheimnis sexuell zu deuten suchen. Wirklich behandelte seine gedruckte Erstlingschrift ein überheißtes sexuelles Thema.² Daß er mit ungeheuren Widerständen in seiner Seele zu kämpfen hatte, sein Leben lang, steht auch ohne die psychanalytische Spezialisierung fest. Anlagen zu Stolz und Hochmut, zur Menschenverachtung, zur Bitterkeit gegen die ganze Welt mochten ihm wohl weit mehr zu schaffen machen als gerade das Sexuelle. Vor allem, er hatte ein absolutes Ideal und ein zartes, feines Gewissen, das bei jeder auch allerinnerlichsten Rückständigkeit reagierte. Durchschnittsmenschen können einer solchen Erscheinung nie gerecht werden; sie müssen pathologisch deuten, was letztlich absolute sittliche Orientierung ist. Aber gerade bei dieser grundernsten und ehrlichen Seelenverfassung ist die Mystik sein Unglück geworden. Sie hob ihn nie über sich selbst hinaus; sie konzentrierte ihn immer tiefer auf sich selbst. Er hatte über den Leichtsinn der Herrnhuter gut spotten. Manche Herrnhuter maßen sich an einem gleich absoluten Ideal; aber sie kamen doch zur Freude und zum inneren Frieden, weil sie ihren Heiland hatten. Dutoit wurde wirklich das Opfer seiner unglücklichen Methode; er erlebte zeitlebens fast nur das Schmerzhafte der Loslösung von sich selbst, nicht die Freude eines Gotteskinds, das seinen Gott hat. Seinen persönlichen Beruf für viele hatte er jedoch auf alle Fälle. Er machte ernst mit seiner Theorie; er lebte es vor, wie man durch Selbstvernichtung zur Vergottung kommen soll. Mitten in dem kosmopolitischen, weltfröhlichen, vergnügungsjüchtigen Lausanne, mitten in allen diesen Gesell-

1) A. Savre a. a. O. p. 76.

2) *De l'onanisme ou discours sur la luxure artificielle*, 1760.

schaften, Spielen, Ausfahrten, Tändeleien, Schwähereien ging hier ein Mann für sich seinen Weg mit seinem Gott. Man versteht, daß er seinen Freunden wie ein Heiliger erscheinen mußte. Das war er auch, ein unglücklicher, seines Gottes nie froher Mann, aber ein Heiliger.

Daneben auch wirklicher Denker und Theosoph, und darauf ruht schließlich die überpersönliche Wirkung seiner Schriften. Seine Freunde gaben seiner Predigtsammlung den Titel *Philosophie chrétienne*; ¹ er selbst gab sein theoretisches Hauptwerk als *Philosophie divine* heraus. ² Das ist ganz natürlich. Im philosophischen Jahrhundert, da bald jeder Gassenjunge, der von ein paar Fehlern in der Bibel gehört hatte, sich als Philosoph gab, mußte auch der Glaube die Wendung zur Philosophie nehmen, zur Glaubensphilosophie natürlich auf Grund von Dogma und Schrift. Dutoit gab seiner Glaubensphilosophie eine erkenntnistheoretische Basis in seiner Lehre vom Unterschied von *croyance* und *foi* oder, was dasselbe ist, von Vernunft und Geist. ³ Seine persönliche Stimmung war freilich der Vernunft und aller menschlichen Wissenschaft wenig günstig. Durch die exakten Wissenschaften geht der religiöse Geist verloren, heißt es einmal. ⁴ Eine theologische Wissenschaft, wie sie etwa in Genf herrschte, reizte seinen Vernunfthaß aufs äußerste. Aber den Klippen des Sanatismus und Enthusiasmus wollte doch auch er aus dem Wege gehen; ein auch ihm nicht fremdes Bedürfnis nach Verständigung bewog ihn, der Vernunft ihr relatives Recht als Vorstufe und Hilfsmittel für den Glauben zu geben. Dutoit stellte die These vom fünffachen Gebrauch der Vernunft auf: Regelung des täglichen Lebens, Organ für die menschlichen Wissenschaften, Organ für die niederen menschlichen Tugenden, Hilfsmittel zur Erlangung des menschlichen Glaubens (*croyance*), Hilfsmittel zur Feststellung des Buchstabeninns der Schrift. Wegen dieser Theorie darf man in der Tat Dutoit nicht zu den Schwärmern stellen. Er behält überhaupt ein gewisses Verständnis für das Natürliche. Die Ehe ist ihm, dem Asketen, doch Gottes Ordnung. ⁵ Für den Staat, selbst mit Inbegriff von Eid und Kriegsdienst, tritt er mit Wärme ein; ⁶ lehrt ihn doch seine Theosophie gerade im Reich der Natur die Weisheit des Logos verehren, der sein Licht ausgießt über alle Menschen und von dem unser Vernunftlicht her stammt so gut als der tierische Instinkt. ⁷ Die ganze Philosophie Dutoits bekommt dadurch eine solide Unterlage; wir können sagen: seine tüchtige allgemeine Bildung in Lausanne hielt hier gegenüber den schwärmerischen Versuchungen stand. Für den Christen ist natürlich das Wertvollste die Hilfe, die uns die Vernunft für das Zustandekommen des Glaubens

1) Vgl. die Bibliographie bei A. Savre a. a. O. p. 135; drei erste Predigtbände erschienen unter diesem Titel 1800, ein vierter folgte 1819 nach. Hierbei sind Dutoits *Sermons de Theophile* von 1764 fast alle mit aufgenommen.

2) Der wunderliche Titel, gezeichnet par Keleph Ben Nathan 1753 bei A. Savre.

3) Vgl. schon die apologetische Eingabe von 1769 bei A. Savre a. a. O., dann *Philos. divine*. Der Titel des Hauptwerkes lautete ursprünglich: *De l'origine, des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi*, 1790.

I 76 ff., 199, II 4 f., 27, 37 ufw.

4) *Philos. chrét.* I 132.

5) *Philos. div.* II, 104 ff.

6) *Ebenda* 336 ff.

7) *Philos. chrét.* I, 18 f.

erweist. Studium der Bibel, Gewinnung einer selbständigen Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit, vor allem von der Gottheit Jesu Christi aus der Betrachtung seiner Wunder und der in ihm erfüllten Weissagungen ist der normale Weg, wie ein Christ zum Glauben kommt. Aber hier ist dann freilich auch die Grenze des Vernunftdienstes. Der so zustandegekommene Glaube ist eben nur menschlicher Glaube, ein Fürwahrhalten mit dem Kopf — das meint Dutoit mit *croissance* — das den Menschen nicht innerlich umwandelt, ihm vielmehr seine alten Sünden läßt. Und das ist freilich das Gericht, das die zeitgemäße Theologie sich selbst spricht: sie weiß von keinem als diesem armseligen menschlichen Glauben, sie kennt den wahren erlösenden, umschaffenden Glauben gar nicht. Dieser ist vom Geist gewirkt, ein göttliches Werk im Menschen, eine wunderbare Erleuchtung des Verstandes und Erwärmung des Herzens mit der Gottesliebe, aber freilich ein an sittliche Bedingungen geknüpftes Geschenk: die Vernunft muß schweigen, ihr Licht muß ausgelöscht werden; der Wille muß sich in den Tod geben, in die Vernichtung, in die Leere, damit Gott das Herz füllen kann. In unendlichen Variationen legt Dutoit diesen Unterschied des Vernunftglaubens und des Geistglaubens dar; es ist sein *ceterum censeo*, das zu verkünden er sich vor allem berufen weiß. Geschichtlich hat er damit den alten scholastischen Unterschied der *fides acquisita* und der *fides infusa* erneuert, der auch den Reformatoren nicht fremd war. Aber die Reformatoren hörten aus ihrem Glauben die *fiducia*, das Vertrauen zur vergehenden Gnade heraus, während Dutoit den Glauben als intellektuell und sittlich erneuernde Wunderkraft auffaßte. Er trat dabei mit vollem Bewußtsein *Ostervald* und andern „Häretikern“ entgegen, die in der Tat von keinem andern als diesem menschlichen Vernunftglauben gewußt haben. Ihnen gegenüber war Dutoit der überlegene, der den Glauben überhaupt erst wieder religiös verstand.

Erst dieser Geistglaube dringt in den Tiefsinn der Bibel ein und erfährt den Geist, der hinter dem Buchstaben schlummert. Hier zeigt sich erst die Eigenart der Dutoitschen Theologie. Er hat das allerstärkste *spekulative Bedürfnis*; er dringt in alle theosophischen Geheimnisse ein, freilich an Hand des Schriftworts und nach dem Maßstab des Dogmas, hierin unfrei bis zur Aengstlichkeit. Es sind die alten ewigen Geheimnisse des Woher und Wohin unseres Lebens, die auch ihn beschäftigten und für deren Ergründung er tief in die theosophische und mystische Literatur eingebrungen sein muß.¹ Den Anfang seines Denkens erfüllt die *Trinität*, das rein innergöttliche Geheimnis, in sich vollendet und abgeschlossen. Aus dieser Trinität von Vater, Sohn und Geist tritt nach außen das Wort, *le Verbe*, geben wir ihm seinen alten Namen: der *Logos*, heraus, Gott nach außen gefehrt, der Welt schöpfer und Weltmittler, eins in sich selbst, aber die unermessliche Vielheit der Gestalten oder Ideen aller Dinge in sich tragend. Diese Ideen heißt Dutoit auch Götter oder *Elohim*; er versteht unter ihnen die keimkräftigen Urbilder aller aus ihnen entstandenen Geschöpfe. Eine und zwar die uns wichtigste dieser Gestaltungen ist die *Menschheitsidee*, der obere Mensch, der Gottmensch der Bibel, der gleich allen Ideen die Bestimmung hat, als Geschöpf in die Welt einzutreten und sich wieder aus dem Endlichen zum Göttlichen, zur Idee zu erheben, ein *Mikrotheos*, ein kleiner Gott, zu werden.

1) Die theosophischen Hauptstellen stehen Philos. div. I 225, 370, II 204, 221, III 86.

Mit Vorliebe bringt Dutoit diesen Gedanken, daß der Logos als Mensch erscheinen sollte auch ohne Sündenfall und Erlösungszweck, einfach aus dem Drang, auch diese Idee des Menschen zu realisieren und ins Göttliche emporzuheben. Aber den ins Endliche tretenden Ideen wohnte als göttliche Gabe die Freiheit inne, diese wunderbare Kraft, die Himmel und Erde bewegt und die der ganzen Weltentwicklung die abnorme Gestalt geben und dem göttlichen Erlösungswerk rufen sollte. Und nun folgt als Gegenstück zur Logoslehre die Lehre vom Sündenfall der Engel und dann des Menschen zur Erklärung der grauenhaften Realität des Bösen in der Welt. Wie in aller Theosophie erstreckt das Geistige seine Folgen sogleich in physische Gebiet; durch den Fall des dritten Teils der Engel verliert das himmlische Feuer seine Reinheit; es bilden sich zum ersten Male die Himmel, die nicht rein sind vor Gott; die gefallenen Geister aber reißen bei ihrem Sturz vom Himmel Irdisches und Himmlisches durcheinander und erzeugen das große Weltchaos, aus dem Gott, der in allem Waltende, durch seine Weisheit und Barmherzigkeit die Erde als Wohnsitz des Menschen formiert. Auch der erste Mensch ist frei erschaffen, obschon mit einer geringeren Portion Freiheit als die Engel; er war vom Geist Gottes innerlich erleuchtet, indem das Zentrum seines geistigen Wesens, der einfache Punkt, auf Gott gerichtet war und von Gott seine Nahrung empfing. Er trug, wie alle irdischen Geschöpfe, das göttliche reine Feuer in sich und war Mann und Weib zugleich, noch frei von der geschlechtlichen Differenzierung. Aber so wenig als die himmlischen Engel bestand der Mensch die Probe seiner Freiheit; er wollte sich nicht an Gott genügen lassen; er wandte seinen Geist den sinnlichen Objekten zu. Durch diesen ersten entscheidenden Ungehorsam verlor er den Gottesgeist, wurde in die grob materielle Sleichensubstanz gekleidet und als Mann und Weib mit der sinnlichen Anziehungskraft dargestellt, indem er zugleich die ganze irdische Natur mit in den Fall und das Verderben hereinzog. Statt des Gottesgeistes hat er nun den Astralgeist als Prinzip bekommen, der aus Sinnen, Phantasie und Gedächtnis seinen Stoff bezieht, mit der Vernunft nahe verwandt ist, aber sie geheimnisvoll überragt durch sein Hineinleuchten und Hineinstreben in die Geisterwelt.¹ Er ist wirklich im Zentrum verdorben, wenn auch von Natur aus unzerstörbar, doch der göttlichen Unsterblichkeit und Herrlichkeit verlustig, Knecht der Sünde und der Vergänglichkeit. Und doch, hier greift die Logoslehre wieder ein, auch mit seiner Gottentfremdung und Sündlichkeit nicht von Gott ganz verlassen; der Logos ist das bleibende Prinzip seiner Existenz, er ist ihm gegenwärtig nicht nur in seiner Vernunft, sondern in der Stimme des Gewissens und der leisen Sehnsucht nach Gott, die nicht nur dem gefallen Menschen, die allen irdischen Geschöpfen innewohnt. Wir können gar nicht wirklich ganz aus Gott heraustreten; wir sind und leben nur durch ihn, und diese göttliche Realität in und um uns ist die Grundlage des Erlösungswerkes.

Auf dem Hintergrund dieser Lehre vom weltdurchwaltenden Logos, vom kosmisch-geistig-physischen Sündenfall geht die Erlösung in den einfachen Formen vor, die vom Dogma ein für allemal gezeichnet sind. Die Menschwerdung und der Kreuzestod des Gottmenschen haben geschichtliche und übergeschichtliche Bedeutung zugleich. Dutoit nimmt sie selbstverständlich als historisch einmaliges Geschehen, aber

1) *Philos. div.* I 30 ff.

er sieht alsbald in diesem Einmaligen die Veranschaulichung dessen, was sich in jedem erlösten Geschöpf wiederholen muß, und dessen, was sich tatsächlich im ganzen Weltgeschehen naturnotwendig wiederholt. Auf dem ersten, dem Vorbild, das von jedem Christen strenge Nachfolge verlangt, ruht der praktische Nachdruck aller Predigten Dutoits; wir werden davon zu reden haben. Aber in diesem Zusammenhang ist das zweite, die kosmische Bedeutung vor allem des Opfers, des Kreuzestodes des Gottmenschen, von höherem Belang. Es ist geradezu die Stärke seiner und aller Theosophie, dem Geschichtlichen diese kosmische Bedeutung zu geben und unversehens den Sprung von der Heilslehre ins Gebiet der Kosmogonie zu tun. Apok. 3, 8, das Wort vom Lamm, das seit Grundlegung der Welt geschlachtet wird, gibt den biblischen Schlüssel. Von da aus sieht Dutoit auf einmal das Kreuz durch die ganze Welt, durch alle Provinzen des Naturgeschehens ausgebreitet; alles wird geopfert, alles geht durch den Tod zu seinem Ursprung zurück. Es ist ein grandioses Naturgesetz, das durch den Tod Jesu den Christen verkündet worden ist.¹ Dem Universalismus der Erleuchtung aller Geschöpfe durch den Logos entspricht dieser Universalismus des Sterbens und Auferstehens im gleichen ewigen Logos. Ja, hängt im Grunde nicht beides zusammen, wenn der Logos diese die ganze Welt durchziehenden Mysterien auch wirklich Menschen aus allen Völkern und Zeiten geöffnet hat und die ganze Religionsgeschichte der Heiden für die tiefsten christlichen Glaubensgedanken Zeugnis ablegen muß? — nebenbei ein Punkt, wo Dutoit den romantischen Religionsgeschichtlern und dem Abbé Lamennais als religionsgeschichtlichen Apologeten vorangegangen ist.

Ist nun der einzelne Christ selbst durch die Vernichtung seines eigenen Wesens in Gott und Christus aufgegangen, dann erreicht er seine Bestimmung, ein kleiner Gott zu werden, und kehrt durch Christus, den Logos, in die Gottheit zurück. Da Dutoit mit so großer Vorliebe die Formel „kleiner Gott“ gebraucht, könnte man darin ein Bekenntnis zu einer besonderen göttlichen Fortdauer der Seligen vermuten. Allein je energischer das mystische Denken einmal auftritt, desto unabweisbarer drängt es auf die Auslöschung aller Einzelwerte in der Gottheit hin. Wirklich hatte Fleischbein in den ihm zur Durchsicht gesandten Manuskripten Dutoits die These von dem reinen, körperlosen Aufgehen der Seligen in Gott, damit Gott alles in allem sei, gefunden. Der Fortschritt der Seligen nähme darnach zuletzt ein Ende; sie verlören sich im unbeweglichen Wesen Gottes; neue Geschöpfe in reinen Körpern würden zeitweilig an ihre Stelle treten und den himmlischen Hofstaat Gottes bilden, bis auch diese sich süßessive in Gott verlören. Das meine die Bibel mit 1. Kor. 15, 28.² Wenn Dutoit im Gehorsam gegen seinen *Directeur* sich von dieser von Fleischbein als falsch und gefährlich beurteilten Lehre zurückzog, so geschah es nur äußerlich; denn nach Fleischbeins Tod, am Schluß des von Dutoit gerade noch erlebten ersten Bandes der *Philosophie divine*, gab er diesen alten Lieblingsgedanken einen deutlichen, wenn auch vorsichtigen Ausdruck.³ Da bekennt er sich zum Glauben an die bloß zeitliche Dauer des Bösen und der Hölle, da nichts als die göttliche Liebe im strengen Sinn ewig sein

1) *Philos. div.* I 334 f., III 101.

2) Chavannes a. a. O. p. 256 ff.

3) *Philos. div.* I, 372 f.

kann; da erhebt er sich zum Gedanken des Zurückflutens aller Dinge in ihre Ideen und der Ideen in den Logos und in Gott, damit Gott alles sei in allem; da betrachtet er für einen Augenblick das unendliche Spiel des Universums, da Zeiten und Welten aus dem Ewigen fließen, um nach Ablauf ihrer Bestimmung ins Ewige zurückzufließen. Kezerei über Kezerei, dürfen wir sagen; aber Dutoit vermochte nicht anders als an diesem Punkt kezerisch zu denken. Ein so radikal sittlich orientierter Mann wie er durfte sich solche Wanderungen im Kosmos bis ans Ziel jenseits von gut und böse erlauben, ohne für sich und die Seinen eine sittliche Indifferenz zu riskieren. Er pflegte rasch genug wieder zu seinen zentralen Gedanken von der Selbstvernichtung und vom dunkeln Glauben zurückzukehren. Aber den Mann versteht man nicht ohne seine Theosophie. Sie war sein Adlersflug, der Stolz seiner Seele, die ersehnte und gefundene Harmonie für sein Denken und Sehnen. Er fühlte sich damit dem ganzen Geschlecht der Aufklärer, christlicher und antichristlicher, überlegen und war es auch auf seine Weise. Originell ist freilich beinahe nichts an seinen Gedanken. Wer in der Geschichte der gnostischen und neuplatonischen Ideen zu Hause ist, findet überall längst Bekanntes. Das tut jedoch seiner Selbständigkeit keinen Eintrag. Er verstand aus der Tiefe, was er da vortrug; es war für ihn das Licht, das ihm durch alles Dunkel leuchtete; er lebte und webte in seinen Spekulationen und fand darin den Frieden für seinen Geist. Er schreibt oft davon wie hingerissen, als wäre er schon Bürger der himmlischen Welt. Ewig unglücklich in seinem sittlichen Streben, hat er hier im Denken und Vorschauen seine wahre Freude gefunden.

Ein letztes Thema der Theosophie Dutoits war das Problem der göttlichen Erwählungsgnade und der menschlichen Freiheit, dem der ganze dritte Band seiner *Philosophie divine* gewidmet ist. Daß Dutoit die Prädestination im calvinischen Sinn verwarf, war keine Besonderheit; man weiß, wie die ganze Schule Ostervalds sie zurückstellte. Aber als Bibeltheologe suchte Dutoit den bestimmten Hinweisen der Schrift auf ein göttliches Erwählen und Ziehen der Gnade gerechter zu werden als seine Zeitgenossen, ohne doch der menschlichen Freiheit zu nahe zu treten oder Gott ins Parteiliche herabzuziehen. Was er schließlich vorbringt, ist wieder an keinem Stück neu, sondern stellt einen mühsamen Versuch dar, mit den katholischen Begriffen der *gratia sufficiens* und der *gratia efficax* Klarheit in Dinge zu bringen, die unserem Verstande ewig überlegen sind. Dutoit betont zunächst aufs stärkste die allgemeine und ausreichende Gnade Gottes, mit der er nicht nur jeden Menschen erhält, sondern auch jedem Menschen besondere Gelegenheit zur Bekehrung gibt durch innere Erneuerung seiner Freiheit, verbunden mit äußern Winken und heilsamen Veranlassungen. Von diesem allgemeinen Gnadenwirken unterscheidet er dann die eigentliche Erwählung, die Mitteilung einer speziellen wirkungskräftigen Gnade. Es steht für ihn fest, daß Gott zu jeder Zeit sein Volk auf Erden hat, folglich es Erwählte geben muß, an denen Gottes Gnade wirksam wird, unbeschadet seiner allgemeinen Gnadenanbietung an alle Menschen. Genauer denkt er sich diese Erwählung so, daß Gott auf Augenblicke durch einen scharfen Stoß Besitz von einer Seele ergreift, sie mit Glauben und Liebe erfüllt und zwar, wie bei der Bekehrung Pauli, wenn auch nicht stets so gewaltsam, in unwiderstehlicher Weise. Aber

diese Erwählung hebt die Freiheit keineswegs auf; im Gegenteil, ihr ganzer Erfolg hängt davon ab, ob der Mensch auf den göttlichen Gnadenakt wirklich eingeht und vor allem, ob er der Gnade treu bleibt, so daß schließlich doch die menschliche Freiheit den Ausschlag gibt. Ein radikales Denken wird sich schwerlich mit dieser Lösung zufrieden geben, die auf das gewöhnliche Zusammensehen von Gott und Mensch im Katholizismus hinausläuft, als wenn überhaupt Ewiges und Endliches, Gott und Mensch in dieser menschlichen Weise zusammenwirken könnten. Aber für Dutoit selbst ist gerade diese Theorie höchst bezeichnend. Man hat den Eindruck: da schildert er, wie es ihm selbst ergangen ist. Er hat ein göttliches Gnadenwerk in Stößen und Zügen an sich erfahren, aber es hat ihn nicht fest, frei, sieghaft gemacht, sondern ihn gerade in die Kämpfe und die mühsame Arbeit hineingeführt. Er ist eben keine reformatorische Persönlichkeit. Von den Reformatoren hat man den Eindruck: sie mußten. Dutoit litt sein Leben lang darunter, daß er eine unermessliche Aufgabe vor sich sah, zu der ihm die Kraft nicht oder nur unzulänglich zugeteilt wurde.

Nach diesem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit gliedert sich auch die Heilslehre, das eigentliche praktische Zentrum der Theologie Dutoits, in die beiden Hauptstücke von der menschlichen Selbstvernichtung und vom göttlichen Glaubens- und Liebesleben. Beidemale tritt er für das stufenmäßige Wachstum des innern Lebens ein und sucht die verschiedenen Grade auseinanderzuhalten. Der Welt sterben, der Sünde sterben, sich selbst sterben, ist einer dieser Gedankengänge. Ein andermal zählt er drei Dispositionen auf: ein unschuldiges und tugendhaftes Leben, die Buße, d. h. die Rückkehr von den Verirrungen durch Demütigung, Tränen, aufrichtige Reue, endlich das innere Gefühl unseres Elends, der Schmerz, die Seufzer, die Zerknirschung. So geht es fort mit vielen Variationen; das Ziel ist immer das reine Nichts, die Vernichtung, zu welcher der Mensch so unsäglich schwer gelangt. Auf der anderen Seite hat der von Gott geschenkte Glaube seine Stufen und Fortschritte. Er soll sich vom Glauben an den Sohn Gottes zum Glauben des Sohnes Gottes erheben; das ist dann die Vollkommenheit des Glaubens, wenn Christus selbst in uns lebt und wirkt, wenn er das Leben des Christen geworden ist, wenn mit einem Wort Gott selbst in ihm lebt und wirkt. Von den Stufen der Liebe ist natürlich die Vollendung die reine Liebe zu Gott, und in dem Maße, als es der Seele gelingt, sich zu ihr zu erheben, verliert die Arbeit ihre Anstrengung; es wird der Punkt erreicht, wo die Seele einfach in Gott, ihren Schwerpunkt, fällt, mühelos, von selbst. Aber eins gibt es nicht in diesem Erdenleben trotz allen Selbstanstrengungen und allen göttlichen Gnadengaben: persönliche Gewißheit des Heils. Mag sein, daß Gott einzelnen Erwählten für ganz kurze Augenblicke etwas wie Heilsgewißheit gibt, um sie zu ermutigen; eine bleibende, volle und absolute Gewißheit darf es nicht geben. So lange wir leben, sind wir der Gefahr ausgesetzt, uns zu verlieren, und sind ungewiß, ob wir treu sein werden bis ans Ende, und deshalb ohne volle Gewißheit des Heils¹. Kein Mensch darf sich über dies Schlußergebnis Dutoits wundern; es folgt logisch aus den Prämissen seines Denkens, aber es genügt ein Hinweis auf die entsetzliche Art, wie diese Heilsunsicherheit den Sterbenden quälte, um den schweren Mangel dieser Position fühlbar zu machen.

1) *Philos. chrét.* III, 435.

In der *Philosophie divine* lernt man speziell den Denker Dutoit kennen. Er steht in außerordentlich lebhaftem Kontakt mit seiner Zeit. Auf der einen Seite richtet sich sein ganzer Ingrimm gegen die französischen Aufklärer, *Voltaire*, ihr Haupt, dessen Einfluß er seinerzeit persönlich in Lausanne zu brechen suchte durch Aufstachelung der Behörden,¹ *Rousseau*, der ihm als das noch größere Monstrum vorkam, der Mann, dem seine Tugendhaftigkeit den unübersteiglichen Stolz eingegeben hat,² *Helvetius*, *Marmontel* und Konsorten, welche die Religion durch Moral ersetzen wollen und was für eine Moral!³ Aber sogenannten gläubigen Philosophen geht es nicht viel besser. *Butler*, der berühmte englische Apologet, der mit den Unsicherheiten der natürlichen Religion den Geheimnissen des Glaubens hatte zu Hilfe kommen wollen, muß sich von Dutoit belehren lassen, daß es eine natürliche Religion überhaupt nicht gebe,⁴ und *Bonnet*, der Verfasser der *Palingenese*, muß sich sagen lassen, er wäre besser bei seinem Leisten geblieben und hätte nicht von Dingen geschrieben, von denen man ohne die Offenbarung nichts verstehen kann.⁵ Auf der andern Seite wendet sich Dutoit mit nicht minder scharfer Polemik gegen die Theosophen und Geisteserheber wie *Swedenborg*⁶ und *Saint Martin*⁷ und ließt ihnen gehörig die Leviten, weil sie über die transzendenten Geheimnisse anders denken als er. Es weht ein scharfer, unfreundlicher Geist in den Anmerkungen der *Philosophie divine*, auf die Dutoit seine polemischen Glossen hauptsächlich versparte. Am Schluß bekommen auch die Herrnhuter, die Pietisten und Separatisten, die religiösen Eidverweigerer, ihr Teil ab.⁸ Man sieht: ein weltabgewandter, um alle Gegenwartsbewegungen unbefümmter Geist ist unser Dutoit keineswegs; er hat im Grund ein brennendes Interesse an den Zeitfragen, zum mindesten möchte er alle seine Freunde und Bekannte warnen, einen andern Weg zu gehen, als er selber geht. Aber es läßt auf etwas Unabgeklärtes in ihm selber schließen, daß er so fast nur polemisch seine Zeitgenossen vornimmt und keinen Ton von Liebe oder auch nur von einem Wunsch nach Verständigung vernehmen läßt. Da haben wir doch den richtigen Sektierergeist. Er, Dutoit, hat Gott verstanden, sonst niemand in der Welt; das ist immer wieder der letzte Eindruck, und darum kann einem nicht wohl werden bei diesem Mann. Man begreift daher das Urteil *Lavaters*, eines der ganz wenigen Deutschschweizer, der das Buch *De l'origine* durchlas, wenn er einer Freundin, die ihn um ein Urteil über Dutoit bat, zwar seinen Respekt vor den vielen trefflichen, ihm wahr scheinenden originellen Ideen ausdrückte, jedoch mit dem Zusatz:

„Es ist meines Ermessens doch eins der unverdauesten, krudesten und ich möchte fast sagen, impertinentesten Bücher, die ich kenne. Alles so beweislos hingeworfen! So

1) *Philos. div.* I 93; vgl. *Chavannes* p. 35 f.

2) *Henri Meister* a. a. O.

3) *Philos. div.* I 122, 143

4) *Philos. div.* I, 112 f.

5) *Philos. div.* II, 32 f.

6) *Philos. div.* II, 133.

7) *Philos. div.* I, 245, 345.

8) Schluß von Band II der *Philos. div.*

voll enormer Anmaßung! So voll höhnischer Verachtung der Ungläubigen oder Andersdenkenden, als ob sie keines guten Wortes würdig wären.“¹

Ein Mann, der so in der Liebe lebte und sie auch gegen seine Gegner übte wie Savater, war vielleicht der einzige, der das Recht zu diesem Urteil hatte.

In den Predigten dagegen fehlt natürlich diese Polemik und tritt überhaupt das Spekulative in Dutoits Gedanken stark zurück. Es fehlt keineswegs, es bildet den steten Hintergrund; aber die Absicht des Predigers geht durchaus aufs Praktische, auf die Pflege des inneren Lebens. In einem längeren Vorwort, das Dutoit seiner ersten Predigtsammlung vom Jahr 1763 voranstellte,² nimmt er Stellung zu den verschiedenen Predigtweisen seiner Zeit, rügt ihre Mängel, ob sie heterodox oder bloß moralisch oder nur äußerlich orthodox seien, und leitet die Leser an, Predigten der Gnade und der Wiedergeburt, mit einem Wort: mystische Predigten zu verlangen, womöglich schlichte Homilien zu längeren biblischen Texten mit Herausarbeitung des geistigen Sinnes des Bibelworts, vor allem aber Predigten mit Salbung, mit der inneren Wärme, die aus dem Geist der Gnade und der Wiedergeburt stammt. Dieser erste Predigtband Dutoits hatte buchhändlerisch ein ganz fatales Schicksal, so daß erst nach Dutoits Tod im Jahr 1800 in einer neuen Ausgabe von drei Bänden seine ganze Predigergabe zu rechter Wirkung gelangte. Es sind Predigten von größter Länge, keine wohl so gehalten, wie sie gedruckt wurden, oft förmliche Abhandlungen, aber im Predigtstil, in schöner Sprache, zu Herzen dringend, tiefgründig, wie schwerlich irgendwelche andere Predigten der ganzen damaligen weltlichen Schweiz. Es ist lehrreich, wie Dutoit vor allem an den alten kirchlichen Hauptfesten in seinem Element ist und das uralte Dogma wundervoll zu beleben weiß, indem er es in das Leben der Gläubigen hereinzieht.

Da redet er am Weihnachtstag von der unaussprechlichen Freude des Christen über die Geburt des Erlösers; aber, um sich göttlich zu freuen, muß man, wie Dutoit zeigt, an dieser Geburt des Erlösers teilhaben; er muß in uns geboren werden als König, Priester und Prophet. Oder er redet am Gründonnerstag über Jesu Todesangst in Gethsemane und führt aus, wie das ganze innere Leben des Christen eine beständige Agonie sein muß, wie alle Stadien des Leidens Jesu im Gläubigen zur Wiederholung kommen müssen. Da wird ihm denn auch das Osterfest das Fest des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und des Christen, und er zeigt, wie wir selber der Welt, der Sünde und uns selbst sterben müssen, um zum neuen göttlichen Auferstehungsleben durchzudringen. Ohne weiteres bei seinem Hauptthema ist er, wie zu erwarten, am Pfingstfest; da handelt er von der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist und von den Bedingungen dazu auf unserer Seite. Auch eine Predigt aus Anlaß des Erdbebens von Lissabon bringt der Schluß des 2. Bandes. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß der Prediger mit keiner Silbe das äußere Ereignis berührt, geschweige denn ausmalt; er faßt sofort die Zuhörer und ihr eigenes Schicksal ins Auge und mahnt sie zur Buße. Der dritte Band von Dutoits Predigten brachte dann einige zentrale sittliche Themata. „Menschlicher Respekt“ ist eine Predigt überschrieben, welche nur darauf ausgeht, uns vollständig unabhängig von menschlichem Urteil zu machen, auf Gottes Urteil allein zu sehen. Eine andere handelt vom Opfer; das Wesen der Religion besteht im Opfer; sich selbst opfern täglich und stündlich, ist die Aufgabe des Christenmenschen. Hier sind wir schon

1) Handbibliothek für Freunde 1793, II, 131.

2) Erschienen unter dem Titel *Sermons de Théophile I.*

im innersten Heiligtum Dutoits, desgleichen in den Predigten von der Wiedergeburt oder Neuen Kreatur und vom innern Leben des Christen auf den Ruinen des alten Menschen.

Diese Predigten muß vor allem lesen, wer in den Kern der Dutoitschen Mystik eindringen will. Gewaltiger, eindringlicher, erschütternder hat kein christlicher Prediger gepredigt. Ist das noch mystische Spezialität? Ist es nicht der Kern des Evangeliums? Freilich, wir vermissen in diesen drei ersten Predigtbänden ganz die Beziehung zum Bruder. Das ist allerdings die mystische Einseitigkeit; ins eigne Nichts zu versinken, um dann als kleiner Gott aufzusteigen, wieweit liegt das doch wieder von Jesu Botschaft ab! Aber der durchdringende Ernst, die absolute Ehrlichkeit in der Selbstprüfung, die Demut, die Sehnsucht nach Gott und nach der Heiligung, die zu Gott führt, das hat dieser Prediger verstanden. Man kann seine Reden nicht gleichgültig lesen; sie sind so voll Kraft und fassen den Leser so ganz persönlich an, daß ein Hauch des Ewigen von ihnen ausströmt.

Die Erweckung, die in kleine Kreise von Dutoit ausging, mußte wiederholt mit der herrnhutischen Erweckung zusammentreffen, die von Bern, von Montmirail und besonders von Genf aus sich damals auch in der welschen Schweiz verbreitete. Bekannte Dutoits wurden von den mährischen Brüdern bearbeitet; Freunde der mährischen Brüder gerieten in seinen Bannkreis. Man muß hinzufügen, daß die deutschen Kreise, mit denen Dutoit sich verbunden wußte, die Herrnhuter aufs schroffste ablehnten und eine eigentliche Verführung von ihnen ausgehen sahen. Aber es hätte für Dutoit dieses Vorbildes nicht bedurft. An dem schroffen Gegensatz gegen das herrnhutische Wesen tritt uns vielmehr noch einmal die ganze Eigenart seines Christentums zutage. Man kann sagen, daß sich Protestantismus und Katholizismus, beide rein, aber auch extrem erfaßt, hier gegenübertraten.

An den Herrnhutern widerstrebte Dutoit schon äußerlich das Sinnliche und Gefühlige ihres Wesens. Er meinte, ihre Freude und ihr Friede sei mehr sinnlicher als tief innerlicher Art. Sie wollen genießen; sie wollen nicht die Wahrheit und Realität. Und das hängt für ihn mit ihrer lehrhaften Einseitigkeit und Verkehrtheit zusammen. Aus der Genugtuung Christi und der Anrechnung seines Verdienstes haben sie sich einen Gözen gemacht, auf den sie sich verlassen. Sie wollen den Christus für uns, der uns selig macht als Sünder, wie wir sind, unbefehrt und unwiedergeboren. Und doch hilft uns das Kreuz nur, soweit wir selber uns kreuzigen lassen. Nur die Gnade, die uns selbst kreuzigt, kann uns erlösen. Alles andere ist Lüge und Selbstbetrug. Obschon Dutoit sich Mühe gab, nicht unbillig über die Herrnhuter zu reden und vor allem nicht gleich den Weltleuten über sie herzufallen, gehört seine Kritik doch zum Schärfsten und Schonungslosesten, was wir über sie kennen. Er traf auch die schwachen Punkte; „sie wollen die Rose ohne die Dornen“, ist keine schlechte Charakterisierung,¹ aber seine Kritik, so sehr sie ins Schwarze trifft in dem, was sie beanstandet, verliert ihre Kraft durch das Positive, das Dutoit selbst ihnen entgegenzustellen hat.

Die Herrnhuter sind wenigstens Träger des Evangeliums; Dutoit kommt kaum über das Gesetz, das unerreichbare Ideal, hinaus. Sie hatten den Heiland hinter und über sich; er suchte ihn in sich selbst und fand in sich Unglück über Unglück ohne Frieden und Freude. Man möchte den damaligen Herrnhutern gern etwas von Dutoits furchtbarem Ernst und Heiligungseifer gönnen; aber mehr noch möchte man doch ihm selbst etwas wünschen von ihrer Kindlichkeit und ihrem schlichten Ver-

1) *Philos. div.* II, 312 ff. Chavannes 301 ff., A. Savre a. a. O. p. 37 ff.

trauen. Letztlich treffen freilich zwei Gegensätze zusammen, zwischen denen es vielleicht deshalb gar keine Wahl gibt, weil Anlage und Lebensführung so oder so entscheiden. Und das Gemeinsame ist auch nicht zu übersehen. Es war beidemal ein Werben für ein persönliches Christentum, das mehr als Tradition und Kirchlichkeit sein wollte, beidemal ein Erfassen des ganzen Menschen, nicht bloß seines Kopfs, und beidemal ein Hinabsteigen ins Innerliche und rein Geistliche, in die Herzensreligion, von der die Zeitmode so wenig mehr wußte. Darum ist das Her- und Hinüber=schwanken mancher Waadtländer und Genfer von der einen zur anderen Gruppe nicht so unbegreiflich. Es lebte etwas vom *Réveil* bei beiden, bei den Heiligen und bei den Fröhlichen.

Eine solche religiöse Kraft, wie sie in Dutoit auftrat, konnte nicht mit seinem Tode untergehen, wenn er auch keinen Jünger hinterließ, der in seinem Geist zu wirken und seine Führerstelle zu übernehmen imstande war. Vor allem sorgte sein treuester Anhänger, der Buchdrucker Daniel Petillet, für das Fortwirken seines Geistes durch die Herausgabe seiner theosophischen Schriften und seiner Predigten, ganz unbekümmert um die Stürme der Revolution, die gerade über Lausanne dahinbrausten. In diesen nachgelassenen Schriften Dutoits lebte sein Geist wenigstens fort. Seine Jünger und Jüngerinnen aber taten sich nach seinem Tod nur noch enger zusammen; jetzt erst bildete sich ein förmlicher Kultus der Dutoitgemeinde mit regelmäßigen Zusammenkünften im Haus von Dutoits Freund, Professor Ballif, mit dem Ritter von Langallerie als Mittelpunkt. Man trennte sich auch jetzt nicht gerade von der Nationalkirche, aber man befriedigte noch stärker als zu Dutoits Lebzeiten das religiöse und mystische Bedürfnis im besonderen geschlossenen Kreis. Dabei spielten außer den alt beliebten mystischen Büchern, von denen zwei Schränke gefüllt waren, allerlei Bilder und Symbole der Frau von Guyon und Dutoits selber eine Rolle; man geriet unvermerkt in einen Heiligenkultus katholischer Art; auch die heilige Maria, von deren fleckenloser Empfängnis und göttlicher Würde schon Dutoit höchst unprotestantisch geschrieben hatte, stand in höchsten Ehren; kurz, es bewährte sich zuletzt der katholische Ursprung dieser Mystik mit solcher Macht, daß die letzten Ausläufer dieses frommen Kreises in die katholische Kirche übertraten¹. Eine mehr protestantische Zweigvereinigung bestand zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Genf weiter, bezeichnenderweise mit einer Freimaurerloge, *L'Union des Coeurs*, verquickt und von den Pfarrern Ch. Et. Fr. Moulinié und Ant. P. P. Demellayer besucht: man las eifrig die Schriften der Frau von Guyon, Dutoits, Poirêts, Marsays.² Es war hier ein Bindeglied, das zum Genfer *Réveil* hinüberleiten sollte. Kein Historiker darf an der Existenz dieser kleinen frommen Kreise vorübergehen. Sie weisen mitten in der Blütezeit der Aufklärung auf unbefriedigte Bedürfnisse und auf verborgene Sehnsucht hin, die dann erst im 19. Jahrhundert ihre Befriedigung finden und dem kirchlichen Leben vielfach neue Gestalt geben sollten.

1) Vgl. A. Savre a. a. O. p. 108 im Anschluß an A. Bauty, *Le doyen Curtat et son époque in Chrétien évangélique* 1765; ich fuße außerdem auf brieflichen Mitteilungen von Prof. Vuilleumier.

2) E. Guers a. a. O. p. 26 f. Guers nennt Namen von Genfer Mitgliedern, läßt aber jegliche Datierung fehlen; Moulinié wurde 1795 Stadtpfarrer, Demellayer erst 1800.

5. Abschnitt.

Die Reaktion des Irrationalen; Theosophie und Magie auf Schweizerboden.

Das Auftreten der theosophischen, mysteriösen und magischen Erscheinungen in den drei letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, so verwirrend es im ersten Augenblick uns vorkommen mag, ist doch durchaus verständlich aus manchen Tendenzen der Aufklärungsbewegung. Die fest im alten Glauben wurzelnden Gemüter finden wir nicht oder zum kleinsten Teil auf diesen phantastischen neuen Wegen. Man mußte irgendwie den alten Boden unter den Füßen verloren haben und von dem leidenschaftlichen Vorwärtsdrang der Neuzeit ergriffen sein, wenn man anfing, auf die Geister zu lauschen und nach dem Wunderbaren auszuspähen. Letztlich sind es zwei der größten Tendenzen der Aufklärungsbewegung selbst, der Drang nach dem letzten universellen Wissen und der Drang nach Kraft und Erhöhung des Lebensgefühls, die, unbefriedigt von den Methoden und Ergebnissen der neuen Wissenschaft, nun in neuen antiwissenschaftlichen Bahnen ihr Ziel zu erreichen und sich gewissermaßen auszutoben suchten. Goethes *Sauß* stellt in klassischer Form diesen intellektuellen und emotionalen Unendlichkeitsdrang der neuen Zeit dar, der sich, von der Wissenschaft enttäuscht, der Alchemie und Magie zuwendet, um den Zauberschlüssel zur höchsten Erkenntnis und höchsten Macht zu gewinnen.

Man stelle sich das Ergebnis der neuen Aufklärungswissenschaft vor, wie es den jungen, leidenschaftlichen Naturen erscheinen mußte. Der naturwissenschaftliche Empirismus war darauf ausgegangen, die ganze Fülle der Wirklichkeit zu erforschen und die verborgensten Geheimnisse vor dem menschlichen Geist zu entschleiern, aber was war das Ergebnis? jenes platte sensualistische Erkenntnisssystem, das dem Menschen Würde und Freiheit raubt und ihn zum völlig passiven, willenlosen Produkt der Umwelt und ihrer sinnlichen Einwirkung erniedrigt. Auf der anderen Seite hatte ein fecker Rationalismus dem forschenden Geist die Eroberung der Welt von innen her versprochen, aber das Ergebnis seiner Bemühungen waren trockene Gedankensysteme nach Art des Wolffischen, in denen das Denkgesetz wie ein brutaler Tyrann alles Persönliche meisterte und vom Menschen nur die logische Denkmaschine übrig ließ. Noch war die wundervolle Kantische Erkenntnis, daß gerade das Naturgesetz auf den Geist, auf seine Selbständigkeit und Würde hinweist, und daß es letztlich der sittliche Geist, der gute Wille ist, der die Welt sich unterwerfen soll, nicht offenbar geworden, und selbst mit Kants Auftreten war dem leidenschaftlichen Verlangen nach persönlicher Lebenserhöhung nicht genug geschehen; es war wieder ein Gesetz, das Sittengesetz, das sich dem schöpferischen Vorwärtsdrängen entgegenstellte und dem Einzelnen den Verzicht auf seine Neigungen und Instinkte zumutete. Derart stieß sich das neue Lebensgefühl an dem Intellektualismus des Zeitalters, das Verlangen nach höchster persönlicher Erfassung des Weltgeheimnisses gerade an der neuen Wissenschaft, und beides warf sich dem Irrationalen in die Arme, wo es sich zeigte.

In dieser Revolution lag zunächst nichts Christliches, überhaupt kaum etwas recht Religiöses. Der Mensch suchte weit mehr sich selbst als Gott. Aber der scharfe Gegensatz gegen die neumodische Wissenschaft mußte zu mancherlei seltsamen Verbindungen mit älteren verwandten Geistesrichtungen und schließlich überhaupt mit dem alten Glauben, sofern auch er durch die neue Wissenschaft bedrängt und beiseite geschoben war, führen. Die Bewegung des Irrationalismus trat stellenweise in den Dienst der religiösen Reaktion. Bei wirklich lebendig religiösen Naturen konnte eine solche Verbindung durchaus echt und wahrhaftig auftreten; es konnte schließlich der alte biblische Geist auf dem Umweg des jugendlichen Unendlichkeitsdrangs wieder zu seinem Recht gelangen und die Romantik ein Weg zu Jesus werden. In vielen anderen Fällen blieb die Verbindung künstlich; das neue Christentum kam nicht über die Karikatur hinaus. Eigentümlich bleibt aber immer, wie das Allerneueste sich sofort als das Uralte, ja Älteste ausgab und die wunderlichsten Renaissanceen längst überwundener religiöser Lebensstufen hervorbrachten.

Das Ganze stellt wieder eine europäische Bewegung dar, die auch in die Schweiz von allen Nachbarländern einbrach, in ihr aber wieder auf eigenes Verlangen und Bedürfnis traf. Man hat neuerdings dem älteren Pietismus einen besonders starken Anteil an dieser Frühromantik geben wollen. Aber dem echten Pietismus war es niemals um Erhöhung des menschlichen Kraftgefühls und um Eindringen in das Weltgeheimnis zu tun, sondern um die Rettung der Seele aus der Macht der Sünde. Nur wenn man dem Wort Pietismus einen Sinn beilegt, der die Eigenart der Tendenzen eines Spener, Grander, Bengel, Tersteegen durchaus nicht bezeichnet, könnte man hier von pietistischem Einfluß oder pietistischen Richtungen reden. Anders dagegen steht es mit dem Verhältnis der neuen Romantik zu den älteren theosophischen und theurgischen Richtungen, die neben dem Pietismus und zum Teil vor dem Pietismus einhergingen und durch eine reiche theosophische Literatur in kleinen Kreisen lebendig blieben. Wir denken an Jakob Böhme und seine mannigfachen Verzweigungen in den Schriften Gichtels, Poirets, Oetingers, der Jane Leade, der Antoinette Bourignon. Hier herrscht in der Tat bereits überall das Bestreben, das tiefste Weltgeheimnis zu erfassen, die Seele, die durch den Fall aus der himmlischen Welt in Unkenntnis und Ohnmacht versetzt ist, durch Verkehr mit den Geistern und durch höhere Kraftmitteilung wieder zur ursprünglichen, gottmenschlichen Kraft und Würde zu erheben vermittelt einer Gnosis, deren Kriterium das Irrationale und Uebervernünftige ist. Diese große mystisch-theosophische Literatur war in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der reformierten Schweiz im geheimen weit verbreitet gewesen, nicht bei den Gebildeten, etwa mit Ausnahme eines Beat Ludwig von Mural, sondern bei einfachen Laien, die gerade genug Deutsch oder Französisch zu lesen vermochten. Nachdem nun die starke Aufklärungsströmung diese Literatur ganz in den Hintergrund gedrängt hatte, so daß Schriften dieser Art eine rechte Seltenheit geworden waren, erwächst jetzt im Zeichen der Gegenbewegung, der neuen Glucht zum Unmittelbaren und Irrationalen, ein wahrer Heißhunger gerade nach dieser Nahrung, und der neue gnostische Drang wirft sich vielfach mit Leidenschaft auf diese altertümliche und wunderbar phantastische Schriftstellerei. Jakob Böhme wird wieder der größte

Meister der Weisheit, und die Sehnsucht nach Visionen und unmittelbaren Offenbarungen belebt sich an seinen und seiner Schüler Schriften. All das hat aber mit dem Pietismus sehr wenig zu tun; es ist in der Hauptsache aus ganz anderen Motiven entsprungen als der alte Pietismus und gelangt daher auch nicht zur pietistischen Abkehr von der Welt und zum Zusammenschluß in den Konventikeln der Jesusliebe, sondern bleibt selbst bei aller Geheimtuerlei und gelegentlichen asketischen Zutaten in stetem Kontakt mit der Weltlichkeit und den modernsten Bedürfnissen des Zeitalters.

Hier sollen zunächst die merkwürdigen Beziehungen der Schweiz zu den französischen theosophischen und magischen Erscheinungen ins Auge gefaßt werden. Im Herbst 1778 bekam J s a a f J s e l i n in Basel Nachricht aus Paris von einer neuen geheimnisvollen Sekte, die sich des Verkehrs mit Geistern rühmte. Hauptmann J. R u d. F r e y, Jselsins intimster Freund, hatte durch einen seiner Bekannten, d e J o u r, davon erfahren, der sich seiner Bekanntschaft mit ganz außerordentlichen Leuten, Häuptern einer sehr verborgenen Sekte, rühmte. Es seien Leute, die Geister sehen, mit ihnen verkehren und einen neuen Schlüssel zur Bibel besitzen, der alles erkläre, was man vorher nicht verstand. Sie allein besäßen die Wahrheit, während alle Religionen und philosophischen Sekten sich ihr nur annäherten und aus Stolz und Hochmut nicht zu ihr gelangten. Viel Detail der Geheimlehren erfuhr Hauptmann Frey gerade nicht. Er wußte nur, daß der Satan da eine große Rolle spiele; es heiße von ihm, er sei einst der zweite gewesen und sei jetzt der vierte. Es bestehe ein Zusammenhang dieser Lehre mit einem deutschen Theologen, der einen Quartband über den Ursprung der Religion geschrieben habe.¹ Damit muß J a f o b B ö h m e gemeint sein; schreibt doch im folgenden Jahr ein schwäbischer Magister S t r ö h l i n an den Schaffhauser E b e r h a r d G a u p p:²

„Denken Sie, mein Freund, daß in Paris, wo die Irreligion auf dem Thron sitzt, viele Anhänger von Jakob Böhme unter dem Volk sind.“

Hauptmann Frey wußte noch allerlei über Verwandtschaften der neuen Sekte mit alten Schulen zu melden. Origenes werde bei ihnen besonders gerühmt; es bestünden Beziehungen zu den Pythagoräern, den alten Aegyptern, den Platonikern, den indischen Brahmanen, aber das Wunderbarste sei, wie durch einen Schlüssel, den sie besäßen, alles klar werde. Wenn Frey vielleicht seinem Gewährsmann de Jour mißtrauen mochte, so gab es ihm vor allem zu denken, daß ein so klarer und fluger Kopf wie C o u r t d e G é b e l i n (der Sohn des Erneuerers der Hugenottenkirche) zu den Eingeweihten gehörte; konnte ein solcher Denker sich betrügen lassen?³ Anfangs 1779 erzählte ihm eben dieser Court de Gébelin begeistert von einem neuen Buch: *Des erreurs et de la vérité*, das von einem der Genossen verfaßt sei. Man lüfte freilich darin nur einen kleinen Teil des Schleiers, aber gerade genug, um die Aufmerksamkeit zu erwecken und durch die höchste Vorstellung von diesen Dingen das lebhafteste Verlangen zu erzeugen, sie kennen zu lernen. Vielleicht, fügte Court de Gébelin hinzu, wird man etwas mehr Entwickeltes darüber erscheinen las-

1) Frey an Jsaaf Jselin 20. September und 27. Oktober 1778.

2) Brief Ströhlin an Eb. Gaupp in Schaffhausen, vom 26. August 1779 (MBSch).

3) Frey an Jselin 28. Dezember 1778.

sen; er deutete etwas an von einem eigenen Plan über die christliche Religion. Für unsern Hauptmann Grey aber war gar nicht der Verkehr mit den Geistern das, was ihn hauptsächlich anzog, sondern das neue Verständnis solcher Bibelstellen, an denen vorher seine Vernunft Anstoß genommen hatte. Es ist gar nicht zu verkennen: er wuchs wieder in die alten, massiven biblischen Vorstellungen hinein, je mehr er von dem neuen Licht dieser theosophischen Sekte getroffen wurde. Daß es sich um eine rein französische Sekte handelte, ergab ein Gespräch mit L u f a s L e g r a n d, dem genauen Kenner des deutschen Geisteslebens; auf die Frage, ob es auch in Deutschland Leute mit ähnlichen Ansichten gebe, antwortete Legrand mit Nein.¹

Wir kennen aus anderen Quellen den Stifter der neuen theosophischen Sekte, Martines de Pasqually, einen Katholiken vermutlich spanischer Herkunft, der erst in Bordeaux, dann in Paris und in Lyon unter der gebildeten Gesellschaft werbend auftrat und seine Jünger in seine Geheimlehren und geheimen theurgischen Praktiken einweihte.² Das neue Zauberwort, das er brachte, war das uralte Wort vom Fall und von der Wiederherstellung, vom Fall der Engel und des Menschen aus der himmlischen Welt in die Welt der Materie und des Todes und von der Erlösung des Menschen durch eine physische, intellektuelle und sittliche Wiedergeburt. Es war wirklich die alte Theosophie Jakob Böhm's oder doch eine Spielart von ihr. Die Stellung des Menschen zur Geisterwelt mußte besonders die Neugierde reizen. Geister waren beim Sturz des Menschen beteiligt gewesen; Geister sollten ihm helfen bei seiner künftigen Erhöhung. Es galt daher, genaue Kenntnis dieser Geister zu gewinnen, Kenntnis der guten und der bösen, der höchsten und der niederen „Agenten“ der oberen Welt, und dann in geheimnisvoller Verbindung mit den guten und mächtigen Geistern Sieger über die bösen zu werden und sich durchzukämpfen in den Besitz der neuen Lebenskräfte, die die Unsterblichkeit verbürgen. Von hier aus kam das neue Licht über die Bibel und nicht nur über die Bibel. Das Weltgeheimnis schien sich zu enthüllen; der rätselhafte Mischcharakter des Daseins wurde verständlich, das Problem des Bösen scheinbar klar gelöst und zugleich dem Menschen die Waffe in die Hand gedrückt, mit der er sich den Weg zur himmlischen Heimat und göttlichen Kraft zurückerobern konnte.

Es waren ganz bedeutende Jünger, die sich dem neuen Geheimevangelium anschlossen, der Graf d'Hauterive, der Abbé Sournié und der geistige Führer der Protestanten, Court de Gébelin; sie alle sollte der junge Louis Claude de Saint-Martin aus Amboise übertreffen, der als Offizier in Bordeaux die Bekanntschaft von Martines gemacht hatte und 1775 als „unbekannter Philosoph“ das Buch *Des erreurs et de la vérité* als erste literarische Kundgebung der neuen Gemeinschaft herausgab. Er trug in dieser Schrift nicht die eigentlichen Geheimnisse, die bloß den Eingeweihten mitgeteilt werden durften, vor; er lüstete, wie Court de Gébelin sich richtig ausdrückte, nur einen kleinen Teil des Schleiers. Aber er führte damit doch die neuen Grundgedanken zum erstenmal in die literarische Welt ein; er wagte es, zu Lebzeiten Voltaires und in der Glanzzeit der mo-

1) Grey an Iselin 26. Januar 1778.

2) Vgl. M. Matter, *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martinez et leurs groupes*, 1862; Papus, *Martines de Pasqually*, 1895.

dernern Irreligion ein Bekenntnis für den Offenbarungswert der Bibel und für den Ursprung aller Dinge aus Gott abzulegen. Und was das Bedeutsamste an diesem Buch war, es lenkte im Grunde von der Theosophie zur Philosophie zurück und trat dem Zeitgeist mit Gedanken entgegen, die durchaus auch wissenschaftlich ernst genommen werden mußten.

Saint-Martin erkannte den falschen Ausgangspunkt aller materialistischen Systeme, die damals die gebildete Welt beherrschten; er trat als einer der ersten dem Sensualismus, der das menschliche Geistesleben zum Produkt der Sinne und der Außenwelt durch die Sinne herabdrückt, mit dem kühnen Axiom entgegen, der Mensch sei von innen heraus zu verstehen, vom Geist aus, nicht vom Körper her. Indem er den Gegensatz des guten und des bösen Prinzips im Menschen ganz ernst faßte, so ernst wie unter den Zeitgenossen nur Kant, durchbrach er den Determinismus und bekannte sich zur Priorität des Guten und zur Erklärung des Bösen aus dem Mißbrauch der Freiheit und aus dem Fall. Ähnlich hatte zuvor schon Rousseau Stellung genommen, aber ohne die radikalen metaphysischen Konsequenzen zu ziehen, ohne den Durchbruch ins Ueber sinnliche und in die Idealwelt, aus der wir gefallen sind. Allerdings ruft die Antwort, die Saint-Martin gab, sofort dem Mythos und der Theosophie, und daraus erklärt sich sein inniger Anschluß an die Bibel. Es ist eine Philosophie, die sich überstürzt und die Rätsel, die sie entdeckt, mit dem Mythos zu lösen unternimmt; aber es ist doch wenigstens ein tief sinniger, ein philosophischer Mythos, der aus der Konsequenz des idealistischen Denkens entspringt, während die zeitgenössischen Systeme im plattesten Naturalismus versanken und nur für das Tierische am Menschen offene Augen hatten. Und es ist, als wenn wir das Beste und Innerlichste der französischen Seele aus ihm vernehmen würden, wenn er die Aufgabe des Menschen, des Christen als die Pflicht schildert, zu kämpfen um die verlorene Unschuld und Würde und durch heroischen Kampf sich das verlorene Paradies wieder zu erobern.

Man darf ja diese luziden Gedanken Saint-Martins nicht der ganzen martinistischen Sekte zuschreiben. Man atmet bei ihm von Anfang an Höhenluft, während die geheime Gesellschaft seines Meisters Martinez in die Tiefen der Geisterseherei und der Theurgie hinabführte. Kein Wunder, daß ihre Wege später auseinandergingen, daß Saint-Martin in freier Selbständigkeit seine Philosophie weiterführte. Aber etwas vom alten Martinez ist ihm doch bis zuletzt nachgegangen; die Grundkonzeption vom Fall und der Wiederherstellung stammt doch von dorthier, und so wird man zweifellos dem Besten dieser theosophischen Sekte gerecht, wenn man Saint-Martin als ihren geistvollsten Vertreter gelten läßt.

Es ist höchst merkwürdig, wie der alte Jsaak Jselin in Basel die Berichte seines Freundes Grey, der übrigens nie selbst zu den Eingeweihten gehörte, aufnahm. Er war weit entfernt, ihnen jeden Glauben zu versagen, aber er behielt sich das moralische Kriterium vor: an den Früchten sollt ihr sie erkennen. An sich könnte er solche Erscheinungen durchaus glaubhaft finden; er neigt sogar zu der Ansicht, daß einst in grauer Vorzeit ein Verkehr der Menschen mit den Geistern bestand. Aber ob diese Geister Frankreich die Gerechtigkeit, Tugend, Weisheit schenken werden? Oder ein andermal: etwas Unmögliches sehe er nicht darin, aber alles, was nicht absurd ist, sei deshalb noch nicht reell.¹ Man sieht, er hat nicht den Mut einer Entscheidung aus der Ferne. Immerhin fügte er seiner Geschichte der Menschheit ein neues Kapitel ein über den Ursprung der Religion, wobei er auf

1) Briefe Jsaak Jselins an Grey vom 23. November 1777 und 26. Januar 1779.

den Mythos vom Verkehr zwischen Geistern (Dämonen) und Menschen in einer früheren Epoche der Menschheit wenigstens hypothetisch zurückgriff. Ein immerhin sehr charakteristischer Einfluß der modernsten Theosophie auf die Geschichtsbetrachtung dieses Aufklärers!

Für den zunehmenden Einfluß der okkulten Phänomene auf die Gemüter der Aufklärungszeit ist neben dem Basler Jaak Jelin auch die fluge Bernerin Julie Bondeli ein merkwürdiges Beispiel. Dieses Mädchen, in dem sich sonst der Aufklärungsgeist verkörpert hatte, sah sich persönlich unleugbaren Erlebnissen des Irrationalen gegenübergestellt, die seiner Vernunft zu spotten schienen und die es gleichwohl menschlich-kausal statt spiritistisch-mysteriös zu deuten versuchte.¹ So blieb die Bondeli auch gegenüber den okkulten Phänomenen Aufklärer; aber man spürt ihr an, wie stark das Rationale von der Welt des Geheimnisses umspült wird, und versteht um so besser die andern, die auf Zeit oder für immer dem Zauber dieses Geheimnisses erlagen.

1768 erzählte ihr im Neuenburgischen ihr Freund, der General S a n d o z, allerhand Anekdoten von S w e d e n b o r g, die ihm selbst der französische Gesandte im Haag, früher in Schweden, überliefert hatte. „Dieser Mensch fesselt mich“, schrieb Julie an Leonhard Usteri; „Er ist voll Sinn und Geist und spricht nie unvernünftig außer über eine Manie, die er seit dreißig Jahren hat und die in dem Glauben besteht, daß er in die andere Welt hinübergehen könne, soviel er will.“ Sie fügt nähere Umstände über das Leben dieses Geistessehers hinzu, erzählt daraus einige der bekannten Anekdoten und schließt mit der für sie charakteristischen Wendung: „Aber verlassen wir die andere Welt und reden wir von dieser.“²

Anfangs der siebziger Jahre veranlaßte C a v a t e r s Sucht nach glaubhaften Bezeugungen des Irrationalen und Wunderbaren die Bondeli zur Erzählung von eigenen Begegnungen mit dem Geheimnis. In Neuenburg kannte sie eine D a m e a u s d e r g r o ß e n W e l t, deren außerordentliche Gabe sie viel beunruhigte. Diese Dame behauptete, von Zeit zu Zeit so bestimmt zu träumen, daß sie zum voraus wisse, daß diese Träume sich erfüllen werden. Z. B. träumte sie, daß ihr Mann an einem genau bestimmten Tage plötzlich verreisen werde, und das geschah, ohne daß er seiner Frau zuvor etwas davon verraten hatte.³ Man sprach damals in Cavaters Kreisen viel von der S r a u i n B i e l, die in einem Glas Wasser auf den Wunsch der Konsultanten sah, was geschehen war oder eben geschah. Die Bondeli hatte schon Ähnliches von einer B a u e r n f r a u i n K a l l n a c h gehört, und zwar von Leuten, die nicht als abergläubisch galten. Nun erinnerte sie sich aus ihrer eigenen Jugend an ein ähnliches Saktum in Burgdorf, wo ihr Vater Landvogt war. Ein dreizehnjähriges Mädchen hatte einem Kastellan ein bestimmtes Haus angegeben, das einen beträchtlichen Diebstahl verwahre; die darob angestellte Untersuchung führte zu einem gerichtlichen Verhör des wahr sagenden Mädchens vor dem Landvogt Bondeli, und die dabei anwesende Julie erinnerte sich an allerlei Details aus dem Geständnis dieses Mädchens, das seine Gabe schon auf seinen Vater zurückführte. Der Pfarrer seiner Gemeinde wollte ihm sein Handwerk nicht verbieten unter Berufung auf die Kirchenväter, die auch von sonderbaren Gaben sprächen. Genauere Erkundigungen der Bondeli ergaben die Identität dieses Mädchens von Burgdorf mit der jetzigen Bauernfrau von Kallnach, von der zuerst die Rede war. Kaum hatte das die Bondeli erfahren, so veranstaltete sie eine persönliche Begegnung mit dieser Wahrsagerin,

1) Vgl. zu Julie Bondeli Band II dieses Werks p. 106 ff. und die dort angeführte Literatur. Das folgende auf Grund der nicht gedruckten Briefe an Leonhard Usteri.

2) Ebenda 17. Nov. 1758.

3) Ebenda 19. Mai 1770.

die sich dabei beständig des vor ihr stehenden Glases bediente zur Beantwortung aller an sie gestellten Fragen; in diesem Glas sah sie die Vertiklichkeit, von der man mit ihr sprach. Das Ergebnis für die Bondeli war, die Frau sei aufrichtig, aber nervenkrank; ohne von der Idee zu lassen, daß es in unserer Seele unbekannte und unentwidelte Kräfte geben könne, war sie nach dieser Begegnung weniger als je aufgelegt, zu glauben, daß die Frau von Kallnach einen Zweig davon gefunden habe.¹

Das Merkwürdigste wußte Julie Bondeli aber vom Verkehr mit einer Wahrsagerin in Bern, der sich über zehn Jahre erstreckte, zu erzählen. Sie hatte diese Frau etwa im Jahre 1760 im Haus einer Bekannten angetroffen und war sogleich in Staunen geraten über die fabelhafte Sicherheit, mit der jene aus einer Teetasse ihren Charakter erklärte. Sie entdeckte nicht bloß eine große Lebhaftigkeit in Julies Wesen, — das wäre an sich keine große Kunst gewesen —, sondern sie „stieg bis auf den Grund ihrer Seele und sah darin bis in die Beziehungen hinein, welche diese Lebhaftigkeit modifizierten“. Im Herbst 1770, zehn Jahre nach dieser ersten Begegnung, traf sie die Wahrsagerin wieder im Hause einer Bekannten, als eben ein Brief von Holland mit guten, unerwarteten Nachrichten eintraf, die von ihr vorausgesagt worden waren. Julie mußte mit Zeuge dieser Ueberraschung sein zur Demütigung ihres philosophischen Hochmutes. Am meisten aber frappierte sie bald darauf die Tatsache, daß ein bizarres und ganz unerwartetes Ereignis, das ihr persönlich zustieß, sich nachträglich als von der Wahrsagerin vorausgesagt ergab. Die Bondeli stellte darauf noch weitere Experimente in einem andern Haus, wo die Wahrsagerin noch nie gewesen war, an, und siehe da, sie nannte wieder intime Züge des Charakters der Bondeli und einige Umstände des Ereignisses, das sie früher vorausgesagt hatte. Zuletzt ließ sie die Frau durch einen dezidiert ungläubigen Mann noch weiter befragen, und dieser stellte fest, daß sie jedenfalls eine ehrliche Seele (*de bonne foi*) sei.²

Man erkennt aus den Briefen der Bondeli deutlich, wie sehr ihr ein solches Phänomen zu schaffen machte. An die Kraft der Teetasse und den Verkehr mit Geistern wollte sie nicht glauben; dagegen mußte sie zugestehen, daß die Berner Wahrsagerin einen beneidenswerten Takt im Entziffern der Physiognomien und einen durchdringenden Blick, mit dem sie vom Grund der Seele die verborgensten Nuancen des Charakters hervorholte, besaß. Einen Augenblick sah sie sich selbst dazu gedrängt, der Frau eine Gabe der Divination zuzugestehen; sobald sie aber mit ihrer Logik sich die Frage vorlegte, ob diese Gabe allen Menschen oder nur einigen Besondern zuzuschreiben sei, siegte bei ihr der Rationalismus über das Mysterium. „Auf den ersten Nachweis dieser Gabe soll ich den Propheten und Wahrsagern aller Zeiten und aller Nationen glauben? Lieber will ich dies Talent für das Ergebnis einer besonderen Verbindung mehrerer anderer Fähigkeiten halten.“ Sie meint zuletzt, sie selbst und ihr Freund Usteri hätten vielleicht die gleichen Gaben wie diese Frau; sie kämen aber im Getriebe der täglichen Arbeit und Zerstreuung nicht zur Ausbildung, während eine solche einfache Frau durch einseitige Konzentration und fortgesetzte Übung es zu einer wahren Virtuosität darin bringen könne. Ein typischer Versuch, das Irrationale zu rationalisieren! Er war für die Bondeli einfach eine Notwehr gegenüber den auch ihr sich aufdrängenden Tatsachen des Abnormen und Paradoxen. Es kostete ihr nicht geringe Mühe, dem rationalen Grundzug ihrer Seele angesichts der widersprechenden Erfahrung treu zu bleiben.

1) Ebenda 14. April, 14. Mai und 21. Mai 1770.

2) Ebenda 7. und 30. Dez. 1770, 26. Jan. 1771.

Kaum war in Paris die Sekte der Martinisten aufgetreten, so kam aus demselben Paris die Kunde von neuen *medizinischen* Wundern. Der Schwabe Friedr. Anton Mesmer hatte schon 1766 in seiner Schrift *de planetarum influxu in corpus humanum* die Aufsehen erregende Theorie vertreten, daß ein feines Fluidum das ganze Weltall erfülle und speziell auf das Nervensystem einwirke. Experimente mit dem Magnet führten ihn nach ein paar Jahren darauf, jenes Fluidum mit dem Magnetismus zu identifizieren, wobei der Magnet jedoch nur den äußeren Leiter darstellen sollte; die geheimnisvolle Kraft gehe von uns selber aus. Mesmer brachte das neue Schlagwort vom *animalischen Magnetismus* auf; er verfocht die These, daß die magnetische Kraft sich in einzelnen Individuen anhäufe und dann durch allerlei Streichmanipulationen vom einen auf den andern übertragen werden könne. Er begann nach bestimmter Methode seine *magnetischen Heilkuren*, die jeweilen in der *magnetischen Krise* ihren Höhepunkt erreichten, nachdem allgemeine Abspannung, Frost, Schweiß, krampfartige Bewegungen, schließlich zu vollem Schlaf sich steigende Schlaflosigkeit vorausgegangen waren. 1775 trat er mit seinem *Sendeschreiben* an einen Arzt über die *Magnetkur* an die Öffentlichkeit. Allein er fand in seiner Heimat weit weniger Glauben als in Paris, dem Zentrum des modernsten Unglaubens, wohin er sich 1778 begab, um dort seine magnetischen Kuren zu eröffnen. Es ist kein Zufall, daß gerade manche der Vornehmsten und feinst Gebildeten aus den Kreisen der Theosophen, auch der Protestant *Court de Gébelin*, ihm zufließen, während, wie zu erwarten, die Mehrzahl der Pariser Aerzte sich skeptisch, wenn nicht geradezu feindselig verhielt. Noch sprach alle Welt in Frankreich von Mesmer und dem Mesmerismus, als seit 1785 das wunderbare Phänomen eine weit wunderbarere Steigerung erhielt. Ein Schüler Mesmers, der *Marquis de Puységur*, entdeckte in weiterer Verfolgung des magnetischen Schlafs die sog. *Claïrvoyance* oder den *Somnambulismus*, der mit einemmal Ausblicke in geheimnisvolle Welten, ins Geisterreich eröffnete und ungeahnte Perspektiven hinsichtlich des Verkehrs der Menschengeister untereinander und mit höheren Kräften auftauchen ließ. Nächst Paris wurden Lyon im Süden, *Strasbourg* im Osten Zentren der somnambulistischen Beobachtungen; an beiden Orten übten die Brüder Puységur ihre geheimnisvollen Heilungen aus und strömten die leichtgläubigen Seelen zusammen, die vom Magnetismus Aufschlüsse über alle Geheimnisse des Diesseits und Jenseits erhofften. Eine neue Ära des Wunders schien im Anbruch.

Die Kunde von den neuen Pariser Wunderkuren nahm rasch ihren Lauf nach der Schweiz, vor allem nach Bern und nach Lausanne und erweckte hier einen wahren Taumel der Begeisterung. In Bern war man auf die neuen Wunder schon vorbereitet, da man zu *Langetau* im Emmental selber einen einheimischen Wunderarzt besaß, den *Michael Schüpbach* oder Doktor *Michaeli*, weltberühmt durch seine Kunst der Diagnose aus dem Urin der Patienten und durch die vielen gelungenen Kuren, die er durch allerlei geheimnisvolle Kräutermedizinen erzielte. Arm und reich wallfahrtete aus Bern und dem ganzen Umland zu ihm; die reisenden Fremden suchten das Wundertier auf und ergöhten sich an der Simplizität und

Ungeſchlächtheit des Emmentalers. Die einen ſchrieben ſeine Erfolge wirklichen großen botaniſchen Kenntniſſen, die anderen ſeinem ſicheren Taſt im Herauswittern der Natur der Krankheit, wieder andere einer einfachen Charlatanerie zu.¹ Religiös war nichts daran, aber der Bereich des Möglichen war erweitert, und der Wunderglaube konnte ſich anhängen. Begreiflich, daß da die Berner vorzüglich auf die neuen Wunderkräfte des Magnetismus und Somnambulismus hereinfielen. Ein Schüler des großen Haller, Stadtarzt Daniel Langhans, magnetiſierte in den 80er Jahren fleißig in Bern und ließ ſich durch keine verunglückten Kuren abſchrecken.² Man erzählte der Sophie Laroche bei ihrem Beſuch in der Hauptſtadt, daß beſonders die Frauenzimmer mit unwiderſtehlicher Gewalt zu dieſem magnetiſierenden Arzt hingezogen würden.³ Kirchberger von Liebisdorf berichtet einmal von einem ſolchen Magnetiſationserlebnis im Haus des Doktor Langhans, an dem er ſelber aktiv teilgenommen hatte.⁴

Die franke Dame, die durch den Magnetiseur in tiefen Schlaf verſetzt wurde, ſah ſich am Fuß eines Berges, deſſen Gipfel ſie nur mit Hilfe des Arztes erſteigen konnte. War ſie aber einmal oben angelangt, ſo genoß ſie die Offenbarung einer Kraft (vertu), die ſie genau beſchrieb und von der ſie auf geſtellte Fragen Antworten betreff der Krankheiten anderer Perſonen bekommen konnte. Kirchberger, der ſich durch den Arzt in die Stelle des Magnesiſteurs bringen ließ, erhielt als Antwort auf die Frage nach der Heilung eines Kranken den Namen einer Wurzel, von der er verſicherte, daß er weit über den Geſichtskreis dieſer Dame gehe und nur auf Offenbarung beruhen könne.

Hier ſtand alſo der Somnambulismus bereits im Dienſt der Erzielung von Antworten aus der Geiſterwelt. In Lauſanne, wo ein direkter Schüler des Marquis de Puységur, Herr Servin, Advokat des Parlaments von Grenoble, das Magnetiſationsweſen einführte, blieb man, wie es ſcheint, mehr bei den direkten Heilungen.

Die Wunderkuren fanden im Haus des Dr. Verdeil, Präſidenten der *Société des sciences physiques* ſtatt; Frauenzimmer beteiligten ſich auch hier vorzüglich. Es wurden geſchloſſene Ketten gebildet, der Arzt magnetiſierte eine Perſon, und von dieſer wirkte der magnetiſche Strom wieder auf den und jenen der Teilnehmer, worauf dann im magnetiſchen Schlaf allerlei ſeltſame Manipulationen ſtattfanden und nicht eben geiſtreiche Orakel geſprochen wurden.⁵

„Jede Periode hat faſt eine andere Wut,“ ſchrieb ein deutſcher Reiſender im Jahr 1790; „als ich in Lauſanne war, herrſchte die Magnetiſierwut und der Somnambulismus.“⁶ Unzweifelhaft war damit der Charlatanerie auch bei uns ein weites Feld geöffnet, obſchon ſich auch einzelne ernſthafte und wiſſenſchaftlich denkende Aerzte beteiligten und die Kunſt nach wiſſenſchaftlicher Methode zu treiben ſuchten. Für die Ungelehrten jedenfalls war das Wunder leibhäfter als jemals auf die

1) Vgl. Küttner, Briefe eines Sachſen aus der Schweiz, 1785 f. II, 191 ff.

2) (Braunſchweiger) Promenade durch die Schweiz 1793, p. 257.

3) Sophie Laroche, Reiſe durch die Schweiz 1787 p. 367.

4) *La correspondance inédite de L. C. Saint-Martin et Kirchberger, baron de Liebisdorf, ouvrage recueilli et publié par L. Schauer et Alph. Chuquet.* 1862, p. 178.

5) Plouquet, Vertrauliche Erzählungen von einer Schweizerreiſe im Jahr 1786 p. 133 ff.

6) Steinbrenner, Bemerkungen auf einer Reiſe durch einige deutſche, Schweizer- und franzöſiſche Provinzen 1791 p. 140.

Erde getreten, der Verkehr mit der Geisterwelt neu eröffnet; übernatürliche Kräfte waren dem Menschen dienstbar gemacht. Das wurde für viele sofort zu einer Art Religion, obschon es im Grund mit der Frage nach Gott und der Seligkeit nichts zu schaffen hatte.

Der Hauptsitz der magnetischen Kuren und der somnambulistischen Erscheinungen war freilich nicht die Schweiz, sondern nächst Paris die Stadt S t r a ß b u r g, und von hier aus wurden einzelne Basler in diese Bewegung hineingezogen.¹ Der Basler Kaufmann J a k o b S a r a s i n lernte bei seinen Besuchen in Straßburg zwei hellsehende Frauen kennen, die Frau W e s t e r m a n n und die Frau K u ß, deren Aussagen er hohe Aufmerksamkeit, wir dürfen sagen, Glauben schenkte. Gelegentlich hieß er zwar die Geister der Westermännin einfach Lügen; allein sie, nicht er, behielt recht, und er mußte ihr *réparation d'honneur* geben. Solche anschaulichen Beispiele der Verkettung des Menschen mit vergänglichkeitslosen Wesen gereichten ihm „in dieser argen Zeit“ zur Stärkung seines Bibelglaubens. Das größte Aufsehen machte in Straßburg das Auftreten des Marquis d e P u y s é g u r im Jahr 1784; Sarasin ließ sich ausführliche Berichte von seinen magnetischen Kuren geben durch seine Straßburger Freundin, die Frau Prof. S c h w e i g h ä u s e r, deren kranke Tochter von Puysegur behandelt wurde. Seine eigene Gläubigkeit an alle diese Phänomene war grenzenlos, und sie verband sich bei ihm mit der religiösen Sehnsucht, da auch er zu den Kraftmenschen der jungen Generation gehörte, die nicht göttliche Lehren, sondern göttliche Kräfte und Realitäten verlangten.

Durch diese magnetischen und somnambulistischen Phänomene war nun bereits der Weg für den größten Zauberkünstler des Zeitalters, C a g l i o s t r o, gebahnt. 1781 erschien der rätselhafte Fremdling, den die einen für einen Liebling Gottes, die andern für eine Personifikation der Lüge und des Teufels hielten und noch halten, in Straßburg und eröffnete seine Wunderkuren für Arm und Reich, verbunden mit wahrhaft grandioser Wohltätigkeit und einem zur Schau getragenen Mitleid mit allem Elend der Erde.² Sogleich eilte der große Wunderfreund L a v a t e r von Zürich zu ihm nach Straßburg hinüber und wollte ihm durch ein paar scharfe Fragen nach dem Ursprung seiner Kenntnisse und ihrem Wesen auf den Zahn fühlen. Man kennt die lakonische Antwort Cagliostro: *in verbis, in herbis, in lapidibus*; der Mann Gottes kehrte so unklar wie zuvor nach Hause. Aber dann geschahen die berühmten und gar nicht dem Zweifel ausgesetzten Kuren an vornehmen Baslern und Baslerinnen, die dem Grafen treue Anhänger in der Schweiz gewannen. J a k o b S a r a s i n erhielt von Cagliostro Behandlung seine Frau und seinen Sohn Felix gesund zurück;³ der Dreierherr Hieronymus W i e l a n d erlebte die Heilung seiner Tochter bei Anlaß eines Besuchs Cagliostro in Basel.⁴ Seitdem hing besonders Jakob Sarasin mit seiner ganzen Familie in unverbrüchlicher Treue an der von ihnen vergötterten geheimnisvollen Gestalt. „Ich danke ihm das Christentum und alles“, be-

1) E. Schaub, Jakob Sarasin, in Geschichte der Familie Sarasin in Basel, I, 1914.

2) Marc Haven, *Le maître inconnu Cagliostro, étude historique et critique sur la haute magie* 1912. E. Schaub, Jakob Sarasin a. a. O.; H. Sund, Lavater und Cagliostro.

3) Ueber das Detail der Heilung der Frau Sarasin vgl. E. Schaub a. a. O. p. 221 f.

4) Marc Haven a. a. O. p. 99.

teuerte Sarasin noch nach Jahren seinem Lavater. ¹ „Gottes allverkannten Diener“ hieß er ihn; seine Frau nannte ihn ihren „zweiten Schöpfer“. Aber Cagliostro hatte ihn nicht nur in manche seiner ärztlichen Geheimkenntnisse eingeweiht und ihn dazu gebraucht, im eigenen Laboratorium in Basel Arzneien nach seinen Rezepten zu bereiten, sondern er führte ihn auch in seine Geheimreligion ein. In Straßburg zuerst gründete der Graf eine ägyptische Loge, in die Jakob Sarasin alsbald sich einweihen ließ. ² Bei einem Besuch in Basel 1783 wurde beschlossen, an Ort und Stelle gleichfalls eine solche Loge einzurichten, erst in Riehen auf einem Landgut des Bandfabrikanten J. J. Bischoff-Merian, hernach in der Stadt selbst im weißen Haus am Rheinsprung. ³ Wir kennen die Grundsätze der wunderlichen Religion dieses Ordens nur aus dem späteren Lyoner Ritual der ägyptischen Logen, da alle direkten Nachrichten darüber von Sarasins Sohn später vernichtet worden sind. ⁴

Im Hintergrunde steht auch hier der Mythos vom Fall der Seele aus einer himmlischen Existenz, in welcher der Mensch als Ebenbild Gottes der ganzen Schöpfung gebot und über die höchsten Geister Macht hatte. Diese verlorene göttliche Würde will Cagliostros Wissenschaft ihm zurückerobern helfen, wobei dann je nachdem für die einen mehr die geistigen und innerlichen Verheißungen, für andere das Versprechen höchst weltlicher Macht im Vordergrund stand. Lavater will einmal gehört haben, wie Cagliostro seinem Adepten Sarasin vor Gott dem Allmächtigen Gold, Geister und unsterbliches Erbe versprochen habe. ⁵ Den Weg zu diesem hohen Ziel deutete der Graf zunächst theoretisch auf dreierlei Weisen an: wir bedürfen einer physischen, intellektuellen und geistlichen Erlösung; die physische besteht in der Gesundung des Körpers, die intellektuelle im Gewinn einer allen menschlichen Wissenschaften weit überlegenen Erkenntnis, die geistliche in Werken des Glaubens und der Liebe. Das läßt sich alles hören; aber nun kam erst noch die theurgische Praxis hinzu und stellte sich in den Vordergrund. Wir können sie einigermaßen erkennen aus dem Verkehr mit der Geisterwelt im Hause Sarasin, wie ihn Kirchberger von Liebisdorf 1794 zu einer Zeit, da Cagliostro längst im Inquisitionsgefängnis in Rom schmachtete, beschreibt. ⁶ Man kam zusammen nur in der kleinen Gesellschaft der Eingeweihten in dem für die ägyptische Loge eigens eingerichteten Saal. Zu Beginn jeder Sitzung wurde die jüngste Tochter Sarasins jeweilen unter Gebet geweiht und trat durch die Weihe in Rapport mit den Geistern. Der Logenmeister stellte die Frage an die *Pupille* oder *Colombe*, wie Cagliostro sein Medium nannte, und ihr wurde von den Geistern die Antwort mitgeteilt. Zufällig erfahren wir auch von einem Detail aus diesem Verkehr mit der Geisterwelt. Es war die Zeit von Lavaters Reise nach Kopenhagen zu der geheimnisvollen nordischen Gesellschaft, und eine blendend weiße Wolke erregte damals die besondere Aufmerksamkeit Lavaters und seiner Kopenhagener Freunde. Die Eingeweihten in Basel behaupteten, dieselbe weiße Wolke zu sehen mit den Zahlen 4 und 8 und wollten aus ihrem Verkehr mit den Geistern wissen, daß gerade dies ein charakteristisches und nicht nachzuahmendes Zeichen für die Wahrheit der Erscheinung sei. ⁷ Für den Charakter Cagliostros aber ist bezeichnend, daß der ganze äußere Zauberapparat für ihn nur sinnenfälliges Erregungsmittel bedeutete, dessen die weiter Geförderten immer weniger bedurften. Als Ideal schwebte ihm ein Verkehr mit der Geisterwelt rein

1) Lavaters Reise durch Basel, 26. Juli 1789.

2) E. Schaub a. a. O. p. 222 f.

3) E. Schaub p. 217 f., Marc Haven p. 114 (Ansicht und Plan des Pavillons in Riehen).

4) Marc Haven p. 144 ff., E. Schaub p. 218 f.

5) Reise Lavaters nach Basel, 31. Juli 1789.

6) *Correspondence inédite de Saint Martin* p. 121.

7) Ebenda p. 116 f.

durch die Kraft des Willens, ohne äußeres Zuhör vor. Keiner hat vielleicht die äußeren sinnlichen Mittel, deren er sich bediente und die sein Zulauf selbst verlangte, innerlich so verachtet wie er.

Cagliostro's ganzes Geheimnis scheint letztlich doch in seiner magischen Willenskraft bestanden zu haben. Er vermochte schwächere Seelen völlig zu dirigieren und seine Gedanken, seine Visionen ihnen ohne äußere Vermittlung, einfach durch die Willenskraft mitzuteilen. Wieweit ihm dabei wirklich höhere religiöse Ziele vor-schwebten, wieweit der ganz persönliche Ehrgeiz die Triebfeder war, ist sehr schwer auszumachen. Zu den gewöhnlichen Gaunern und Schurken hat er nicht gehört; sonst hätten nicht die, welche ihn aus längerem intimeren Verkehr kennen mußten, ihn so hoch gehalten. Anderseits war er auch kein Heiliger; gerade die abgöttische Verehrung der Familie Sarasin spricht dagegen. Ein außergewöhnlicher Mann, feinfühlig für jede Not und jedes Suchen und Sehnen seiner Zeit, selber vom Verlangen nach höheren Kräften ergriffen und in reinen Momenten über seine niedere Natur emporgehoben, allein von seinem eigenen unreinen und eiteln Ich keineswegs durch sie erlöst, eine Doppelnatur, des Höchsten und des Gemeinsten fähig, so wird man ihn zu nehmen haben.

Während Cagliostro's Straßburger Aufenthalt von 1781—1783 weilte der Wundergraf mehrere Male in Basel im Sarasinschen Haus und übte auch hier seine Heilgabe. Nichts in seinem Auftreten hätte Verdacht erregt oder den kirchlichen und weltlichen Organen Anlaß zu einer Beschwerde gegeben. Die Weihe zur ägyptischen Loge erschien auch der Familie Sarasin als durchaus mit ihrer Zugehörigkeit zur reformierten Kirche der Vaterstadt verträglich. Auf einmal aber war der Graf nach Frankreich verschwunden; er warf sich diesmal mit Eifer auf das Freimaurerwesen, das er von einer dem Atheismus zustrebenden Tendenz zu heilen und religiös zu erneuern suchte. Wir finden ihn in Bordeaux, dann vor allem in Lyon mit der Gründung ägyptischer Logen beschäftigt, für die er damals das Ritual verfaßte; aber als eben die Loge in Lyon feierlich eingeweiht werden sollte, war der Meister nach Paris verschwunden. Hier in der Hauptstadt fand die französische Periode Cagliostro's mit seiner Verwicklung in die Halsbandaffäre und der Ausweisung aus Frankreich ihren tragischen Schluß. Für die Anhänger des Grafen war sein Mißgeschick eine schwere Glaubensprobe, nicht nur wegen der Verleumdungen, die er damals über sich ergehen lassen mußte, denen sie aber beharrlich den Glauben versagten, sondern mehr noch wegen des augenscheinlichen Versagens seiner Wunderkraft diesen Gewaltmaßregeln gegenüber. Die ungeheure Macht Cagliostro's über die höchsten Geister wurde in dem Augenblick problematisch, da die Pariser Polizei ihn am Kragen packte und die Bastille ihn für 9 Monate umschloß.¹ Ein halbes Jahr brachte er darauf in London zu; von hier hat er im Dezember 1786 seinen Freund Sarasin, ihm in der Schweiz ein Asyl ausfindig zu machen. Jakob Sarasin mietete für ihn das Schloß Rohal bei Biel, wo der Graf im Frühling 1787 eintraf. Da hat der seltsame Fremdling noch einmal in engem Freundschaftsaustausch mit den Sarasin verhältnismäßig ruhige Tage genossen, bis ein wüstes Zerwürfnis mit seinem Begleiter, dem englischen Maler Louthembourg, gipfelnd in Duellforderung und einem häßlichen Injurienprozeß, ihn im Juli 1788 auch von hier vertrieb.² Cagliostro begab sich nach Italien; im Dezember 1789 ergriff ihn die römische Inquisition und ließ ihn nicht mehr aus ihren Klauen; er war seitdem tot für die Welt, wenn er auch erst im Sommer 1795 im Kerker gestorben sein soll.

1) Vgl. E. Schaub a. a. O. p. 226.

2) H. Türler, *Histoire du duel du Comte de Cagliostro*, Berner Taschenbuch 1901, E. Schaub a. a. O. p. 230—236.

Jakob Sarasin aber fand für sich den Trost, daß der Graf es eben so gewollt haben werde; es hätte ja in seiner Macht gestanden, es anders zu machen.¹ Sein eigenes Interesse an Cagliostro sei nicht weltlicher Art gewesen und werde davon nicht betroffen. Wirklich nahmen die geheimnisvollen Versammlungen im Saal der ägyptischen Loge ihren Fortgang; Geister wurden durch die *Pupille* noch 1794 befragt und gaben Antwort.² Mir ist kein Datum für das Ende dieser Magie bekannt; einmal muß sie aber von selber eingeschlafen sein.

Im Verlauf eines Jahrzehntes waren die Theosophie der Martinisten, der Magnetismus und Somnambulismus, die ägyptische Loge Cagliostros nach der Schweiz herübergedrungen und hatten auf ihrem Boden lebhafteste Teilnehmer und Gläubige gefunden. Fügen wir noch die Geisterseherei *S w e d e n b o r g s* hinzu, die ebenfalls in Straßburg sich einbürgerte und von hier aus den Schweizern bekannt wurde.³ Es war ein unheimliches Spiel neuer Kräfte, die allenthalben hervorbrausten in einem Zeitalter, das sich rühmte, aufgeklärt zu sein. Vergessen wir nicht, daß auch die Aufklärung damals wunderliche Verbindungen mit den Mächten des Geheimnisses und der Theosophie einging. Auf der einen Seite warf sich der *F r e i m a u r e r o r d e n*, ursprünglich eine Schöpfung des Aufklärungsgeistes, der Theosophie in die Arme und versprach seinen Jüngern, ihren Hunger nach tiefster und letzter Realität zu befriedigen;⁴ auf der andern Seite suchten verwegene, skrupellose Aufklärer wie die Führer des *I l l u m i n a t e n o r d e n s* gerade umgekehrt die Freimaurerei in den Dienst praktischer und utilitaristischer Tendenzen zu stellen und das Geheimnisvolle als Loßmittel für die Rationalisierung der Welt zu verwerten.⁵ Leider fehlt uns zur Stunde eine auch nur annähernd umfassende Kenntnis der Teilnahme der Schweizer an den Bestrebungen der Illuminatengesellschaft.

Bekanntlich nahm der 1776 durch den Ingolstädter Professor *A d a m W e i ß h a u p t* gegründete Orden der Illuminaten erst seit dem Beitritt des Freiherrn *A d o l f v o n K n i g g e* einen rechten Aufschwung in protestantischen Gegenden, z. T. in Konkurrenz, z. T. in Verschmelzung mit den Freimaurergesellschaften. Vorübergehend gelang der Propaganda der Illuminaten in der Schweiz ein großer Sang: *H e i n r i c h P e s t a l o z z i* scheint nicht nur Mitglied, sondern Haupt des Ordens in der Schweiz gewesen zu sein.⁶ Wir besitzen noch ein von ihm abgeschriebenes Propagandadokument des Ordens, in dem das Freimaurertum mit der Illuminatengesellschaft wie ein böses mit einem guten Beispiel verglichen wird, ferner zwei Briefe von Illuminaten an ihn mit scharfer Kritik an einem von Pestalozzi für Kaiser Joseph II. verfaßten Memoire, endlich den Entwurf eines Briefes Pestalozzis selber unter dem Illuminatenamen Alfred vom 20. Nov. 1782 mit interessanten Mitteilungen über allerlei Chancen des Ordens in der Schweiz.⁷ Es ist sehr wohl denkbar, daß Pestalozzi vom Illuminatenorden eine raschere Verbreitung seiner philanthropischen Bestrebungen erhoffte; war ihm doch zu allen Zeiten jede Hilfe recht, die der Verwirklichung seiner Ideen irgend-

1) E. Schaub a. a. O. p. 239 f.

2) Vgl. die Briefe Kirchbergers von Liebisdorf an Saint-Martin vom Januar und Februar 1794, zitiert oben p. 204.

3) Von hier wird Dutoit davon vernommen haben.

4) Vgl. die Briefe des Baslers Wernhard Huber an Lavater unten in diesem Band.

5) Artikel Illuminaten in Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche IX 61 ff.

6) L. W. Seyffarth in Pestalozzis Werken I 270.

7) Pestalozzi-Studien I p. 132 ff. 136, IV p. 28.

wie zu dienen versprach. Doch es ist klar, daß seiner ersten Begeisterung sehr bald die Enttäuschung folgen mußte. Denn die Illuminaten verfolgten ganz andere Zwecke, sobald man aus dem allgemeinen Dunst der Phrasen heraustrat und konkret zu werden begann. Aber wie gern wußten wir mehr von dieser wunderlichen Episode im Leben des vielbeweglichen Mannes!

Die Illuminaten scheinen besonders in der Ostschweiz Eingang gefunden zu haben, am meisten in Winterthur; sie verstanden es, in diesem Städtchen alle guten Köpfe in ihr Netz zu ziehen. Am 19. August 1788 veranstalteten sie in Bassersdorf eine Zusammenkunft, zu der Winterthur ein besonders starkes Kontingent beisteuerte.¹

Ein paar Jahre später tauchte in Graubünden das Gerücht auf, die Führer der Bündner Aufklärung, ein Joh. Bapt. v. Tschärner, ein Heinrich Banisi seien heimliche Illuminaten; für Banisi gehörte dieser Klagepunkt mit zu den Artikeln, die auf der Synode von Steinsberg 1790 seine Ausstoßung aus dem Pfarrerstand begründen sollten. Pfarrer Banisi ließ diesen Vorwurf auf sich sitzen; ähnlich wie Pestalozzi mochte dieser auf möglichst fruchtbares, nützlichstündendes Handeln angelegte Mann hoffen, durch den Beitritt zur Illuminatengesellschaft seine Tätigkeit zu vervielfältigen.² Joh. Bapt. v. Tschärner dagegen ließ eine Protektion gegen die Verleumdung, er sei Illuminat, drucken, worin er erklärte, daß er nicht nur kein Illuminat sei noch jemals gewesen sei, sondern jeden Orden und Gesellschaft, welche sich zu einem blinden Gehorsam gegen bekannte oder unbekannte Obere verbinde, mit den Gesetzen einer guten bürgerlichen Verfassung unverträglich finde; er erklärte alle die, welche ihn für einen Illuminaten ausgeben, für infame Verleumder und boshafte Ehrendiebe, freilich mit dem echt Tschärnerischen Zusatz, er wolle ihnen von Herzen ihre Uebereilung verzeihen.³ Da Tschärner und Banisi gute Freunde waren, zeigt uns ihre entgegengesetzte Stellungnahme, wie verschieden die Sache selbst von Männern gleicher Richtung beurteilt werden konnte.

Zuletzt noch ein Zeugnis aus Baselland aus den Tagen der Helvetik. Defan Franz Dietrich von Benfen versuchte einmal auf einer Kapitelversammlung in Pratteln 1801, die vornehmsten Ursachen des Verfalls der christlichen Religion und Kirche aufzuzählen. Da nannte er an erster Stelle die Freimaurer der höhern und niederen Logen, welche die Kirche mit ihren verderblichen Arbeiten und Grundsätzen bedrohen, an zweiter Stelle die Aftersphilosophen und Freigeister, an dritter Stelle die Illuminaten, welche an Frechheit und Grobheit alle andern übertreffen, als Feinde aller gesetzlichen Ordnung und rechtmäßigen Regierung alles in *statum brutum* verwandeln möchten. „Ihr sind eine zahllose Menge an Höfen der Großen und zahllos zerstreut in den niedrigen Hütten.“⁴

Nur wenn man diese widersprechenden Tatsachen, die (wenigstens vorübergehende) Zustimmung Pestalozzis und Banis, die schroffe Absage v. Tschärners und Dietrichs zusammennimmt, bekommt man das richtige Bild von dem Anziehenden und Abstoßenden der seltsamen Erscheinung auf Schweizerboden.

Während aber für die Aufklärer die ganze Geheimtuerei im besten Fall ein Mittel zum Zweck war, um ihren Gedanken in den nun einmal auf das Geheimnis eingestellten Kreisen Ausdehnung und Macht zu verschaffen, und sie im Grunde darüber spotteten, sannern ernste religiöse Männer darüber nach, was das alles in Gottes Augen wohl bedeuten wolle. Keiner war in der Westschweiz mehr von

1) W. Veith an Lavater 12. März und 26. August 1788 (L-A3).

2) M. Trepp, Heinrich Banisi I. B. der Hist. Antiq. Ges. Graubünden XXXVII p. 115 f.

3) Protektion Joh. Bapt. v. Tschärners gegen die Verleumdung, daß er ein Illuminat sei.

4) K. Gauß, Kirchliche Verhältnisse im Baselpbiet von der Zeit der Helvetik bis zur Trennung von Stadt und Land, Basellandschaftl. Zeitung 1924; die Stelle ruht auf *acta capit. praelim.* in Pratteln 18. Juni 1801.

diesen Erscheinungen ergriffen als *Jean Philippe Dutoit*, der Lausanner Mystiker. Er hatte selbst die stärksten theosophischen Neigungen, war persönlich ganz offen für den Verkehr mit der Geisterwelt, und geheimnisvolle Gesichte und Stimmen hatten in seinen eigenen Lebensgang eingegriffen; allein als Schüler der Frau von Guyon war er zugleich von der Ueberlegenheit des schlichten, entagungsvollen innern Wegs durchdrungen und von beständigem Mißtrauen gegen alles, was glänzt und großartig aussieht, erfüllt. Der deutliche Gegensatz der Inspirierten und der wahren Mystiker stand ihm von Anfang an fest; er traute den Inspirierten, die sich durch innere plötzliche Stimmen und Impulse treiben ließen, gefährliche Verwechslungen des guten und des bösen Geistes zu und verfocht kurzweg die These: Inspirierte müssen den wahren Mystikern verdächtig sein. Damit war aber auch seine Stellungnahme zu der neuen Erscheinung der Illuminierten — so nannte er die neuen Geisterseher — zum voraus entschieden.

Nicht daß er ohne weiteres die Realität der neuen Erscheinungen und Geisterkündgebungen bezweifelt hätte; seine Weltanschauung hatte dafür Raum. Aber er war geneigt, nicht den Geist Gottes, sondern den niedern Astralgeist in diesem ganzen zauberischen Gebiet am Werk zu sehen; der Astralgeist vermag freilich Dinge zu sehen und zu hören, die weit über die Vernunft hinausgehen; aber er ist bei diesen Erlebnissen den beständigen Einflüsterungen des Feindes ausgesetzt, so daß sich Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis chaotisch bei diesen Erscheinungen zu mischen pflegen. Daher der Warnruf Dutoits gegen fast alle die neuen Wunderphänomene und gegen das Geschrei, das sie erregten. Als vorsichtiger frommer Mann wollte er mit seinem Urteil nicht auch das verdämmen, was daran vielleicht göttlich, wenn auch eine niedrigere Stufe des Göttlichen war. Unter den Theosophen wollte er auch gute gelten lassen; einen Mann wie *Saint-Martin*, der ihm in so vielem verwandt war, hat er nicht einfach bekämpft, wenn er ihm auch unheimlich erschien.¹ Den Gebrauch des *Magnetismus* zu diagnostischen Zwecken erklärte er für unbedenklich; er druckte in der Philosophie divine den Brief eines Freundes ab, der sich darüber ausführlich erging.² Aber sein ganzer Ingrimm ergoß sich über célèbres frippons wie *Mesmer* und *Cagliostro*, denen er gemeine Betrügereien vorwarf, und schließlich stellte er den modernen Somnambulismus mit den wüsten zauberischen Praktiken der alten Kanaaniter auf eine Linie in einem Kapitel, das die Ausrottung der Kanaaniter auf Gottes Geheiß zu rechtfertigen sucht.³ Bei solchen Geisterbeschwörungen glaubte er den Teufel weit mehr beteiligt als Gott und die guten Geister, ein Zeichen, daß er sie sehr ernst genommen hat, aber die furchtbarste Versuchung des Irgeistes im frommen Gewand in ihnen ahnte. Das Ganze kam ihm als Renaissance heidnischen Religionswesens vor und war es auch zum guten Teil. Demgegenüber zog er sich auf seine alten Kriterien des echten Christentums zurück: nicht Wunder, nicht Weissagung, all das wirkten und wirken noch die Dämonen, und es beweist gar nichts für persönliche Heiligkeit, wohl aber die rechte mystische Selbstverleugnung, die Abkehr von der Welt, die Einfuhr in die Stille, in den dunkeln Glauben, das ist das einzig sichere Zeichen des Christen.⁴

Dutoit vermochte mit seinen Warnungen den Gang des Zeitgeistes nicht aufzuhalten; die Romantik mußte sich austoben, bis sie von selbst vernünftig wurde; aber bedeutsam ist sein scharfes Urteil im höchsten Grad. Er empfand instinktiv,

1) Philos. div. I, 192, 245. 345.

2) Philos. div. I, 312 ff.

3) Philos. div. I, 305.

4) Philos. div. I, 170.

daß es diesen neuen Wunderjünglingen gar nicht um Gott und den Gehorsam gegen ihn zu tun war, daß die ganze Bewegung nur zum kleinsten Teil eine religiöse Bewegung war. Und sie trat doch vielfach so fromm auf und täuschte sich selbst fromme Ziele vor! In dem Urteil Dutoits über die Inspirierten und die Illuminierten reagierte wirkliche Religion gegen religiösen und weltlichen Selbstbetrug.

Wie mächtig aber der Strom nun einmal nach dieser Richtung ging, kann man am besten an der geistigen Entwicklung des Berner Kirchberger von Siebisdorf (geboren 1739) erkennen, der aus der Schule Dutoits in diejenige Saint-Martins überging und trotz aller Hochschätzung des Innerlichen, worin er Dutoit treu blieb, ganz unwiderrstehlich immer wieder zu den theosophischen Geheimnissen hingezogen wurde. Kirchberger gehörte zu jenen Berner Patriziern, auf die die viel gehörte Klage über die geistige Trägheit der vornehmen Berner einmal nicht zutraf, die vielmehr begierig, wie sie nur konnten, aus allen irdentlichen Quellen ihr Wissen vermehrten.

Starke religiöse Gefühlseindrücke waren schon in seine frühe Jugend gefallen, da er im 11. oder 12. Altersjahr von außerordentlich lebhaften und angenehmen Empfindungen von der Vorstellung des Erlösers fast in zärtlich sinnlicher Weise beglückt wurde.¹ Dann aber regte sich sein Wissenstrieb. Als junger Soldat in holländischen Diensten ließ er sich mit 19 Jahren durch Descartes' *Traité de la méthode* für ein klares philosophisches Denken begeistern. Bald darauf genoß er mit Erfolg den Unterricht Bernoullis in Basel und schritt an Hand von Lamberts *Novum organum* in den eratteten Wissenschaften fest voran.² Um dieselbe Zeit schwärmte er für Rousseau und besuchte ihn auf seinem Asyl in Môtiers, wo er ihn auf einem Apfelbaum sitzend und einen Saß mit Äpfeln füllend fand; er sollte für die dem Verbannten erwiesene Freundschaft eine ehrende Erwähnung in den *Confessions* erhalten.³ Nicht lange darauf wurde er durch die Schinznergesellschaft mit Lavater befreundet, beteiligte sich in Bern an der Gründung einer geheimen moralischen Gesellschaft nach dem Vorbild der Zürcher und nahm einen ganz besonders lebhaften Anteil an der eigentümlich schwärmerischen Entwicklung der Frömmigkeit Lavaters als ein Mann, der durch seine eigene Anlage mächtig nach dem Geheimnisvollen und Wunderbaren hingezogen wurde.⁴ Mit der Zeit wuchs er auch über Lavater hinaus und geriet durch die Lektüre der *Sermons de Théophile*, die zufällig in seine Hand gerieten, unter den Einfluß Dutoits und seiner ernstesten, weltabgewandten Frömmigkeit. Die Bibelerklärung der Frau von Guyon wurde sein Lieblingsbuch; sie lenkte ihn vor allem auf den inneren Weg, der durch vollständige Selbstvernichtung und Hingabe des Eigenwillens an Gottes Willen zu Gott führt; auch ihre und Dutoits theosophischen Ideen wurden ihm vertraut, und selbst die Mittlerrolle der Maria als Erinnerung an die katholische Herkunft dieser Richtung war ihm keineswegs anstößig. Aber ein gewisses Etwas an Dutoits Schriften befriedigte ihn nicht, wahrscheinlich seine Heftigkeit und Bitterkeit, dieser Reflex eines nicht ganz zur Ruhe gekommenen Inneren, während er auf der anderen Seite auf einen noch höheren Grad von Gottesgewißheit hoffte, als Dutoit sie den Menschen zugestehen wollte.⁵ Genug, er las neben Dutoits Schriften auch die ersten damals erschienenen Werke Saint-Martins:

1) Kirchberger an Lavater 26. September 1770.

2) *Corr. inéd.* p. 204.

3) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 110.

4) Vgl. unten Abschnitt 8, die Berner Freundschaften Lavaters.

5) Von Dutoit ist die Rede *Corr. inéd.* p. 37, 42 f.; sein Einfluß auf Kirchberger spiegelt sich in allen früheren Briefen, z. B. p. 12 f. (Frau von Guyon), 17, 20 (Laroché), 23, 35 (der Astralgeist); dazu Chavannes a. a. O. p. 154 f.

Des erreurs et de la vérité und *Tableau naturel* und glaubte, am Ende bei ihrem Verfasser Erfüllung seiner tiefsten intellektuellen und sittlichen Bedürfnisse zu finden. Am 22. Mai 1792 schrieb er an den ihm unbekannten Autor einen Brief und bat um nähere Auskunft auf eine Reihe durch die Lektüre seiner Werke angeregter Fragen.¹

Saint Martin war noch nicht sehr lange nach Paris zurückgekehrt von einem dreijährigen Aufenthalt in Straßburg, der für sein inneres Leben von höchstem Einfluß war. Wir sahen schon, wie tief die Straßburger Gesellschaft von dem neuen Zug zum Wunderbaren und Uebersinnlichen damals ergriffen war. Saint Martin trat mit einer Reihe außerordentlicher Personen in Berührung, unter anderem mit dem Schweden Silberhielm, einem Neffen des großen Swedenborg, der ihm die interessantesten Mitteilungen von dem nordischen Geisterseher brachte und ihn veranlaßte, ein neues Werk *Le nouvel homme* unter dem Einfluß dieser neuen Geistesrichtung zu schreiben². Aber nicht lange darauf lernte Saint Martin den alten Jakob Böhme kennen, warf sich ihm zulieb mit großem Eifer auf das Erlernen der deutschen Sprache und trat recht eigentlich in ein Schülerverhältnis zu dem teutonischen Philosophen. Zwei neue Werke, *Ecce homo* und *l'homme de désir*, entstanden aus dem gewaltigen Gärungsprozeß in seiner Seele; er fühlte sich schon von wichtigen Ideen des *Nouvel homme* getrennt, noch bevor derselbe im Druck erschienen war. „Ich bin nicht wert, diesem erstaunlichen Mann die Schuhriemen aufzulösen; ich halte ihn für das größte Licht, das auf der Erde erschienen ist nach dem, der selber das Licht war“, schrieb er später seinem neuen Berner Freund.³ Der frühere Meister Martines de Pasqually verlor seit dem Aufstrahlen dieses neuen deutschen Sternes beinahe allen seinen Glanz. Wunderbar ist diese Entwicklung keineswegs, wenn doch ein Deutscher schon im Jahr 1779 bei den Theosophen in Paris alsbald Geist von Jakob Böhme finden konnte.⁴ Die Gedanken vom Fall Luzifers und Adams und von der physisch-geistigen Erlösung durch Christus mit all dem theosophischen Beiwerk waren den verschiedensten theosophischen Schulen in allen Ländern gemeinsam. Aber die Originalität des Meisters von Görliß war der des Martines de Pasqually zweifellos überlegen; ein grandioser persönlicher Ernst war hier mit kühnsten Spekulationen von fabelhafter Sicherheit so vereinigt, daß Saint Martin seine tiefste Sehnsucht jetzt zum erstenmal ganz befriedigt sah. Er ist seitdem der Prophet Jakob Böhmes für Frankreich geworden und zwar allen Revolutionswirren und allem äußerlichen Sieg des Unglaubens zum Trotz. In dieser Stimmung, mit dieser neuen mystisch-theosophischen Begeisterung traf ihn der erste Brief aus Bern.

Es schloß sich daran ein Briefwechsel, der bis zu Kirchbergers Tod im Herbst 1798 ununterbrochen fort dauerte und für beide Männer vielleicht das schönste Glück ihres Lebens war. Kirchberger ordnete sich dem neuen Meister mit rührender Anhänglichkeit unter; dieser wieder ging auf alle seine Fragen ein und entwickelte im Verkehr mit dem neuen Schüler seine reichsten Gedanken. Anfangs wagte der Berner mit den Gedanken der Frau von Guyon hervorzutreten; er empfahl ihre Werke

1) *Corr. inéd.* p. 5 ff.

2) M. Matter a. a. O. p. 172 ff.

3) *Corr. inéd.* p. 9.

4) Vgl. oben p. 197.

dem französischen Philosophen, der sie nicht kannte; dabei berief er sich in wichtigen Vorstellungen auf die hohe Uebereinstimmung zwischen der Guyon und Böhme, eine Uebereinstimmung, die um so wunderbarer sei, als die Französin nichts von Jakob Böhme gewußt haben könne.¹ Allein er mußte sich von Saint-Martin belehren lassen, daß die weibliche Inspiration der Frau von Guyon den Vergleich mit der männlichen Inspiration des deutschen Theosophen gar nicht aushalte und daß, wer einmal Jakob Böhme erfaßt habe, nichts anderes mehr begehre.² Gegen Dutoit bezog sich eine polemische Stelle im *Ecce homo*; Saint-Martin sprach von ihm mit Ueberlegenheit.³ Die Folge war, daß Kirchberger seinem früheren Meister den Abschied gab und sich mit Saint-Martins Winken und Erklärungen in Jakob Böhmes Schriften vertiefte. Es traf sich, daß er in Bern selbst einen alten, von der Welt längst zurückgezogenen Pfarrer kennen lernte, der seit 43 Jahren seinen Jakob Böhme studierte und in den Regionen aller drei Erzengel Michael, Luzifer und Uriel vor und nach dem ersten Fall gründlich zuhause war.⁴ Die gemeinsame Liebe zu Jakob Böhme hat seitdem die beiden Freunde fester als alles andere zusammengehalten.

Sie dehnte sich übrigens auf alle verwandten mystischen und theosophischen Autoren aus der großen Schule Jakob Böhmes in Deutschland, England, Holland aus und zog schließlich auch seine Vorläufer in ihren Kreis herein. Da Saint-Martin Katholik und dazu Franzose war, die Theosophie Jakob Böhmes aber auf protestantischem und germanischem Boden geblüht hatte, war diesmal Kirchberger der glückliche Geber und Vermittler, dem Saint-Martin im wesentlichen die neue Bekanntschaft mit Jane Lead und Pordage, mit dem Arzt Thomas Browne, mit Gichtel, mit Hektor von Marjay, ja selbst mit der Französin Antoinette Bourignon zu danken hatte; Ruysbroeck, Schwentfeld, Weigel wurden wenigstens berührt. Unter diesen vielen nimmt die Entdeckung Gichtels, des in Amsterdam 1710 verstorbenen, höchst originellen Böhmaners, eine besondere Stelle ein. Gichtel war der größte Praktiker unter den Böhmanern, er lebte die Theosophie; er rang Tage und Nächte mit den Geistern und hat selbst den Teufel zu erlösen unternommen. Seine Bekanntschaft war für Kirchberger wie nicht weniger für Saint-Martin ein Erlebnis; einer schwärmte dem andern für „unseren General Gichtel“, wie sie ihn wunderlicherweise nannten, vor. Zuletzt schlossen sich noch Lebende dem theosophischen Heereszug an. Kirchberger genoß die Freundschaft des Herrn von Edartshausen in München, dessen ihm selbst unverständliche Zahlensymbolik er dem französischen Freund übermittelte, der dafür sehr empfänglich war. Zuletzt suchte er sogar den Verfasser des Heimwehs, Jung-Stilling, einen doch recht anders gerichteten Geist, mit Saint-Martin in Kontakt zu bringen. Ein großer Teil der Korrespondenz ist von dieser Vermittlung deutscher und englischer Theosophen und von Saint-Martins Urteilen über die neu entdeckten Heiligen ausgefüllt. Aber freilich

1) *Corr. inéd.* p. 18.

2) *Ebenda* p. 29.

3) *Ebenda* p. 42.

4) *Ebenda* p. 43, 50.

keiner vermochte Jakob Böhme zu überstrahlen, auch Gichtel nicht. Ihn den Franzosen in ihrer Sprache zugänglich zu machen, war ein Hauptwunsch der beiden Freunde, der sie auf die verschiedensten Projekte hinleitete. Allein hier war nur Saint-Martin imstande, ungefähr zu wissen, was, wie viel, wie wenig das damalige französische Publikum zur Zeit der Revolutions- und Koalitionskriege in religiösen Dingen zu ertragen vermochte, während Kirchberger als echter Berner wenig Rücksicht auf den Geschmack der Leser zu nehmen gewillt war. Es kam darüber im letzten Lebensjahr Kirchbergers zwischen den beiden Freunden zu einem erregten Streit, weil Saint-Martin den frommen und gläubigen Ton der Vorrede Kirchbergers zu einer kurzen Darstellung Jakob Böhmes höchst ungeschickt für seine Franzosen fand, Kirchberger aber von irgendwelcher fleingläubigen Rücksichtnahme nichts wissen wollte.¹ Es war das einzige Mal in diesem schönen Freundschaftsbund, daß die beiden heftig aneinander gerieten, warum? weil der Berner eben Berner und kein Franzose war. Ihre Herzen sind sich jedoch treu geblieben.

Für uns ist das Interessanteste an dem Briefwechsel die Besprechung der zentralen Fragen über das Verhältnis von Mystik, Theosophie und Spiritismus zueinander. Man erkennt sogleich, daß an dem Hauptpunkt Kirchberger, der Jünger der Frau von Guyon, und Saint-Martin für einander disponiert waren, weil beide zwar die stärksten theosophischen Interessen hatten, für den Geister- und Wunderglauben aufgeschlossen waren, dennoch aber der ganz innerlichen Mystik vor den glänzenden himmlischen Erscheinungen den Vorzug gaben und überhaupt bei all ihrer Gläubigkeit mit einer gewissen Dosis Nüchternheit gewappnet waren. Es stand beiden fest, daß der wahre Weg zu Gott in die Tiefe der Seele führt und die Selbstverleugnung und Wiedergeburt zum Mittelpunkt hat. Bei allen äußeren Manifestationen kann nicht nur Sinnentäuschung und Betrug, sondern Einwirkung böser Geister mit im Spiele sein, wie denn auch der menschliche Geist, der diese wunderbaren Dinge zustande bringt, höchstens der Astralgeist, nicht der Geist Gottes ist. Es ist daher das beste, grundsätzlich skeptisch dem Verkehr mit der Geisterwelt gegenüberzustehen. Das Beispiel Cagliostro, die angeblich wunderbaren Erlebnisse bei Eröffnung der ägyptischen Loge in Lyon, waren für beide Freunde eine mächtige Warnung.² Von hier aus erscheint die Stellung Kirchbergers klar und konsequent, als er zur Zeit der schweizerischen Grenzbefestigung in Basel viel im Sarasinschen Haus verkehrte und gleichzeitig von den Logengeheimnissen in Basel wie von Lavaters seltsamen Erlebnissen in Kopenhagen erfuhr. Er gab sich alle Mühe, die Töchter Sarasins und ihre Zürcher Freundin, die Tochter Lavaters, von diesem ganzen äußeren Geisterverkehr langsam, aber entschieden auf den inneren Weg zu lenken, wo man dergleichen Aeußerlichkeiten gar nicht bedarf und Gott viel näher kommt. Es war seine größte Freude, wenn er seinem Freund in Frankreich melden konnte, er habe bei der einen oder anderen seiner Freundinnen etwas von Erfolg gemerkt.³ Grundfänglich waren Saint-Martin und sein Berner Freund über den Spiritismus hinausgekommen. Nicht dagegen über die Theosophie, wenn schon Saint-Martin auch hier

1) Vgl. dazu M. Matter a. a. O. p. 309 ff.; in der *Corr. inéd.* fehlen diese Briefe.

2) *Corr. inéd.* p. 67, 205.

3) Ebenda p. 121, 134, 173.

stets auf das Zentrale und für das Leben Wertvolle drang und einmal sogar geradezu die praktisch-asketischen Schriften Jakob Böhmes höher als seine theosophischen stellen wollte; die asketischen Schriften seien das Notwendigste, sie enthielten den Schlüssel für die wissenschaftlichen und das *sine qua non* für das „Werk“. ¹ Dem gegenüber ist doch zu sagen, daß die ganze Mystik der beiden Freunde ohne den theosophischen Hintergrund nicht denkbar ist, und die Freude Saint-Martins an jedem neu entdeckten theosophischen Autor dürfte genügend klar sprechen. Und ein Fragezeichen zu diesem angeblichen Vorzug der Mystik vor der Theosophie zu stellen, nötigt schließlich die ganze Korrespondenz. Die wirklich praktischen und persönlichen Interessen, das Heilsverlangen, die Sehnsucht nach der Wiedergeburt, die Trauer über das Fortwirken des alten Menschen, all das nimmt eigentlich eine verschwindend kleine Stelle ein. Das Bedürfnis, sich selbst abzusterven, um in Gott aufzugehen, und die Arbeit in dieser Richtung bedeuten trotz gelegentlichen theoretischen Proklamationen nicht sehr viel. Der ganze Briefwechsel gibt nicht den Eindruck von zwei Heiligen, von denen einer dem andern auf dem Weg zu Gott helfen will, sondern von zwei Gelehrten und Wissensdurstigen, die immer noch tiefer in die Weltgeheimnisse eindringen möchten. Dabei ist entschieden Kirchberger der Kindlichere und oft Kindische unter den beiden, der immer wieder etwas Neues zu fragen hat und dem man es ansieht, er, Kirchberger, hätte eigentlich ums Leben gern einmal eine ganz palpable Gottesmanifestation persönlich erlebt. ² Da ist dann jedesmal der Franzose der Ueberlegenere und Klügere, der sich eben zu bescheiden weiß: wir können nichts machen, wir müssen warten; es geht mit kleinen Schritten und allmählich vorwärts, nicht mit großen Sprüngen und Wundergeschenken. Vielleicht war das das Größte an Saint-Martin: er war kein Visionär und Wundertäter, er war ehrlich genug, sich keiner außergewöhnlichen Offenbarungen Gottes zu rühmen; er nahm aber sein Denken und Ahnen als Gottesgabe und ließ sich gleichsam vom Erleben, wie es ihm jeden Tag neu geschenkt wurde, auf der Bahn seiner Erkenntnis ohne besondere Postulate und Programme vorwärts führen. Nur war diese Ueberlegenheit über Kirchberger wieder nicht so groß, daß er ihm in entscheidenden Dingen ein Führer zu Gott hätte sein können. Sie frankten beide an der gleichen Krankheit: sie erkannten theoretisch ein *Unum necessarium*, aber sie vermochten sich ihm nicht mit einfacher Kindlichkeit hinzugeben, sie wollten nun einmal Wissende sein. Mit ihnen verglichen erscheint der Waadtländer Dutoit zum mindesten als die geschlossenerere, kraftvollere Persönlichkeit. Ihm glaubt man es, wenn er vom Einen, das not ist, redet, obschon auch er es schwer hatte, seine theosophischen Triebe zu meistern. Saint-Martin und Kirchberger sind bis zu einem gewissen Grad immer Weltkinder geblieben.

In unserem Zusammenhang interessiert uns aber eine Beobachtung, die uns zur allgemeinen Zeitgeschichte zurückführt. In einem Brief vom 1. Juni 1795 berichtet Kirchberger aus Murten seinem Freund ungeheuerliche Dinge aus Deutschland und der deutschen Schweiz. ³ Eine große, aber geheimnisvolle Organisation

1) Ebenda p. 268.

2) Ebenda p. 69.

3) Ebenda p. 159 ff.

des Unglaubens hat sich mit dem Zweck der Ausrottung der christlichen Religion gebildet. Nicolai in Berlin ist ihr Führer, geheime Gesellschaften — man denkt an die Illuminaten — bestehen allerorts; sie schleichen sich in alle Lebensgebiete ein, sie leiten die Politik, weltliche und kirchliche. Demgegenüber gilt es, sich auf christlicher Seite ebenfalls zur Abwehr und zum Kampf zusammenzutun. Kirchberger hatte schon 1790 in einer politischen Zeitschrift auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht; er war es, der E d a r t s h a u s e n in die geheimen Machenschaften der Aufklärer einweihte; er trieb den Arzt J. G. Z i m m e r m a n n in Göttingen zum Kampf gegen den furchtbaren Feind. Zum Glück regen sich die Frommen an verschiedenen Orten, besonders in Basel, wo eine besondere Gesellschaft sich gegen die Anstrengungen der Aufklärer zur Wehr setzt. Noch in späteren Briefen berührt er das gleiche Thema: es ist Entscheidungszeit, die Guten suchen allenthalben Zusammenschluß, gleichwie die Bösen sich verbunden haben.¹ Oder ein andermal: das Werk des Tempels Gottes rückt vor in den verschiedensten Gegenden; Saint-Martin soll selber eine Anzahl Säulen in seiner Heimat aufrichten.² Man sieht, es wechseln Pessimismus und Optimismus in seiner Seele, stets aber ist der Blick auf die lebendige große Gegenwart, auf die Menschen am Ende des 18. Jahrhunderts, nicht auf die Geisterwelt gerichtet.

Aber das ist überhaupt das Seltsame am Leben dieser beiden Männer. Sie standen mitten in der Welt, in der bewegtesten Geschichte, welche die Jahrhunderte kennen. Sie erfaßten es klar, daß ihre Zeit eine Epoche in der Geschichte der Religion machen werde. Sie empfanden die religiöse Krise ihrer Zeit so lebhaft wie nur die politische Krisis. Sie wollten mitarbeiten an der Lösung; sie schrieben, sie arbeiteten für ihre Gegenwart. Und dennoch standen sie gleichzeitig wie außerhalb ihrer Zeit, außerhalb jeder Zeitgeschichte. Ihr Geist lebte in Jakob Böhme und allen böhmischen Theosophen und daneben im mystischen Heilsweg, in der Einker in die eigene Seele jenseits von Raum und Zeit. Zuweilen strebten sie nach einer Verbindung; ein Kirchberger wollte dem Bündnis des Unglaubens ein gleichfalls alle Länder durchziehendes Bündnis des Glaubens gegenüberstellen. Aber diese Gläubigen, die dafür in Betracht kamen, waren doch nicht seine paar Theosophen und Mystiker; die wären bald gezählt gewesen. Es bleibt beim völligen Auseinanderfallen der zwei Reiche, des äußern Weltgeschehens und der theosophischen Liebhaberei. Und hieran mag jeder die Stärke dieses eigenartigen Triebes erkennen, wenn im Menschenherzen ein Verlangen nach dem Ueber sinnlichen und Geheimnisvollen so allgewaltig ist, daß keine französische Revolution mit ihrem Weltenkrach es zu beseitigen, auch nur zu dämpfen vermöchte.

Zu den merkwürdigsten Erscheinungen gegen Ende des Jahrhunderts gehört schließlich der geistige Zusammenschluß der theosophischen Kreise der welschen Schweiz mit solchen nicht nur der deutschen Schweiz, sondern Deutschlands. Sind es auch nur ein paar obsture Männer und da und dort ein kleiner, weltabgewandter Zirkel, das

1) Ebenda p. 305.

2) Ebenda p. 288.

Phänomen zeugt doch für die gemeinschaftsstiftende Kraft des theosophischen Gedankens und ist gerade in seinem Gegensatz zu den Vordergrundsströmungen der Weltgeschichte bedeutsam.¹

Man erinnert sich an den Kreis der Jünger der Frau von Guyon, der sich erst um Hektor von Marsay, später um den Herrn von Fleischausen gruppierte.² Ein verwandter, mehr auf das eigentlich Theosophische gerichteter Kreis stand unter dem Zeichen Jakob Böhm's und rührte von Böhm's größtem deutschen Jünger, Georg Gichtel, her, dessen Grundgedanken sein Schüler Johann Wilhelm Ueberfeld einer weit verzweigten deutschen Gemeinde in Thüringen, Berlin, Kassel und Hannover zu übermitteln verstand. Böhmianer, Gichtelianer, Jünger Ueberfeld's fielen hier zusammen; gegen Ende des Jahrhunderts galt als Haupt dieses Kreises Immenhof in Weimar, der über den handschriftlichen Nachlaß Ueberfeld's verfügte und sich die Verbreitung seiner gedruckten und ungedruckten Schriften zur Lebensaufgabe machte.³ Es war ganz im Verborgenen eine geheime Bruderschaft, die einen geistlichen Leib in Christus Jesus zu bilden sich bewußt war. Ein praktisches Band hielt sie zusammen, nämlich die Hochschätzung der Ehelosigkeit als Bedingung für jeden, der darnach strebte, sich mit der himmlischen Sophia zu vermählen. Als Immenhof 1791 starb, hielt die Bruderschaft fest zusammen, wenn sie auch auf ein überlegenes Haupt verzichten mußte.

Mit dieser deutschen Bruderschaft der weltabgewandten Böhmianer trat jenes seltsame Zwitterwesen von Weltkind und Mystiker Jakob Hermann Obereit aus Arbon in der Schweiz in persönliche Berührung.⁴

Sohn eines Mystikers, der von den Ideen der Guyon und Hektors von Marsay lebte, brachte er die Liebe zu Mystik und Theosophie gleichsam mit zur Welt, während sein unruhiges, flatterhaftes Wesen, seine Sucht, als berühmter Mann öffentlich hervorzutreten, seine Vielgeschäftigkeit und geistige Betriebsamkeit ihn in alle Wogen des Weltlebens werfen mußten. Von 1750—1776 wirkte er als Chirurg in Lindau, schon damals ein rechter Universalgelehrter ohne jede Konzentration, ohne alle Solidität und Gewissenhaftigkeit. Damals von Lindau aus trat er in Briefwechsel mit dem Zürcher Lavater; die beiden bestärkten einander gegenseitig in ihrem frausen, theosophisch-mystischen Aberglauben und provozierten durch ihre Propaganda für Mystik und Theosophie das furchtbare Keßergericht des Arztes Zimmermann, der in seiner Schrift „Ueber die Einsamkeit“ hauptsächlich gegen Obereit loschlug. Von 1776—1781 suchte

1) Für das Folgende sind benutzt 2 Bdsz. der *Bibl. de la Faculté de l'Eglise évangélique libre*, Lausanne, von denen TS 1028 die Briefe Heinrich Siegfrieds und Dr. Obereits an Dan. Petillet, TS 1026 die Korrespondenz N. A. Kirchbergers mit Joh. Moser in Herzogenbuchsee, Joh. Pfäffli in Hasle bei Burgdorf, von Edartshausen und Jung-Stilling vom Jahr 1798 enthält.

2) Vgl. oben p. 178 ff.

3) Ueber Immenhof und die deutsche Bruderschaft orientieren die Briefe Siegfrieds vom 22. Dezember 1790, 28. März 1791, 28. April und 9. Mai 1792, Obereits Mitte Mai und Mitte Juli 1791. Immenhof lebte von 1715—1791. Zu seinem Verhältnis zu Ueberfeld vgl. besonders Pfäffli an Kirchberger 8. Oktober 198.

4) Zu Dr. Obereit vgl. Allg. deutsche Biographie; zahlreiche biographische Details in seinen Briefen an Petillet. In Moriz' Magazin für Erfahrungsseelenkunde IX, 1791 soll er die Biographie seiner Frau samt vielem Persönlichen veröffentlicht haben.

er dann die Schweiz persönlich heim, weilte bald in Winterthur, bald in Zürich, bald in Bern und der welschen Schweiz, mit der Veredlung der Metalle und mit der Auffindung des Steins der Weisen beschäftigt; er muß damals unendlich viele Beziehungen zu den mystischen und theosophischen Kreisen auf Schweizerboden gewonnen haben, z. B. auch zu Dutoit und dessen Freunden in Lausanne und Genf.¹ Endlich seit 1781 vertauschte er den Süden mit Sachsen und Thüringen, ließ sich ein paar Jahre später in Meiningen als Hof- und Kabinettsphilosoph nieder; den philosophischen Doktor hatte ihm schon zuvor kein anderer als Wieland zugewendet. Sein eigentlicher Lebensberuf war, dem mächtig heranstürmenden Unglauben des Aufklärungsjahrhunderts gegenüber die unschätzbaren Wahrheiten der Theosophie und Mystik in der Sprache der Weltkinder als der einzige Gelehrte zu verfechten, der auch mit Gelehrten der Welt diesen harten Kampf aufzunehmen sich getraute.

Ganz von selber trat er dadurch in enge Gemeinschaft mit der Bruderschaft der Gichtelianer und Ueberfeldianer gerade in Thüringen und Sachsen; speziell trat er Immendorf näher; erst rieben sich die beiden Sonderlinge heftig aneinander, dann aber siegte die Liebe, und Obereit wurde der Verkünder aller Tugenden des Einsiedlers, den er noch kurz vor seinem Tode gesehen.² Seine eigenen Absichten aber gingen ins Universale. Er verfolgte den Fortgang der theosophischen Bewegungen in allen Ländern, wußte genauen Bescheid über den Stand der geheimen Gesellschaften in Avignon und Lyon, Stockholm und Moskau,³ kannte die Gedanken Saint-Martins so gut als Swedenborgs Offenbarungen, verfolgte mit stets neuem Interesse die philosophische Revolution in Deutschland, den Aufstieg Kants, Schütes, des jungen Schelling und stellte alle diese Ereignisse in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge.⁴ Und während er mit den neuen intimen Freunden aus Immendorfs Kreis brüderlich verkehrte, vergaß er keinen von seinen alten Freunden in der Schweiz, blieb in Kontakt mit Adrian Zellweger in Trogen, mit Heinrich Siegfried in Zofingen, mit Dutoits Anhängern in Lausanne, mit den Brenner in Basel; nur Lavater scheint er den Abschied gegeben zu haben.⁵ Ein solcher Mann mußte dazu dienen, die Verbindung zwischen den zunächst getrennten theosophischen Kreisen Deutschlands und der deutschen und welschen Schweiz herzustellen.

Innerhalb der deutschen Schweiz darf Johann Heinrich Siegfried in Zofingen als Mittelpunkt der theosophisch mystischen Kreise gelten.⁶

Seine Erweckung fällt noch in die erste Hälfte des Jahrhunderts, kurz nach Mitte der 40er Jahre.⁷ Damals wurde er von Gott durch das innere Licht, wie er selbst be-

1) Vgl. den Brief Obereits an Petillet vom 9. Februar 1793; O. kennt den ganzen Bekanntenkreis Dutoits in Lausanne und Genf.

2) Obereit an Petillet Mitte Mai und Mitte Juli 1791.

3) Ebenda 22. März und Mitte Mai 1791.

4) Ebenda Ostern 1789, Mitte Mai und 3. September 1791, Mich. 1794, Mitte November 1795.

5) Vgl. Obereit an Petillet Mitte Mai 1791: „Lavater ist der größte Sinnlichkeitschrist durch und durch, über und über, auch Verstand, Vernunft, Glauben, Gott selber muß ihm sinnlich sein, sonst ist er ihm nichts.“

6) Johann Heinrich Siegfried 1721—1798; Quellen sind außer seinen Briefen an Petillet die Berner Ratsprotokolle von 1749 und St. Galler KuPAStG 1753.

7) Siegfried an P. 5. September 1789.

hauptete, ohne Hilfe von Menschen oder Büchern, auf den inneren Weg geleitet, den er nachher bei deutschen Mystikern wie Tauler und Thomas a Kempis, bei der Madame Guyon und Pierre Poiret, ihrem gelehrten Herold, bei Gottfried Arnold und den Theosophen aus der Schule Jakob Böhm's als den allein richtigen bestätigt fand. Sein Besitz an frommer Literatur war sehr bescheiden, da er seit seiner Erweckung berufslos aus den milden Gaben seiner Freunde und einem verschwindend kleinen eigenen Besitz lebte.¹ Immerhin wanderten viele fremde Bücher durch seine Hände, und fast noch wichtiger wurden für ihn die zahllosen persönlichen Beziehungen mit anderen Frommen seiner Art, die er teils durch Reisen, teils durch Korrespondenzen gewann. In Zofingen, wo er 1749 durch die leidenschaftliche Verfechtung seines Separatismus Anstoß gab,² ließ man ihn, da er im Grund von stiller, friedlicher Gemütsart war, später in Ruhe; er stand dafür beinahe ganz allein in seiner Umgebung, bloß der Sabrikant Samuel Bär interessierte sich eine Zeitlang für die theosophische Literatur.³ Dafür gewann er in der Ostschweiz und im Emmental gute Freunde, die durch Jahrzehnte treu zu ihm hielten.

Schon 1747, wohl unmittelbar nach seiner Erweckung, suchte er Zürich, St. Gallen und das Appenzellerland auf; 1753 kam er zum zweitenmal durch das Toggenburg und das Appenzellische nach St. Gallen, besuchte hier das Haupt der St. Galler Mystiker, Georg Abb't, und den Präzeptor Matthäus Ammann und logierte dabei im Haus an der Wassergasse, wo die sechs auf Jakob Böhm'e eingeschworenen ledigen Töchter wohnten. Vom St. Galler Rat für immer ausgewiesen, wagte er keine weiteren Besuche in dieser Gegend, blieb aber brieflich in regem Verkehr mit den dortigen Freunden und schrieb noch Ende der 70er Jahre für seine Appenzeller eine Reihe mystischer Traktate: Vom henochianischen Leben, Vom melchisedekianischen Priestertum, Vom hohenpriesterlichen Schmutz, Vom Reich der Geister und Leben nach dem Tod. Leider tritt von den appenzellischen Freunden nur einer mit Namen hervor: Adrian Zellweger, ein Theosoph und Freund Oberleits, der diesem zulieb eine Zeitlang in Lindau lebte, später im Toggenburg im Haus einer frommen Witwe — er selbst war ledig — Wohnung fand, zuletzt wieder zu Trogen, seiner Heimat, im Schopfsacker weilte.⁴ Unter den Mystikern der älteren Generation zählte auch der Dießenhofer Chirurg Joh. Rud. Hanhart zu Siegfrieds persönlichen Bekannten.⁵ In Zürich besuchte er eine Zeitlang eine fromme, bemittelte Frau, die, vom Schlag gerührt, schwer zu leiden hatte; später war das Haus der Babeschultzeß, der Freundin Goethes und Savaters, sein Absteigequartier; besonders die älteste Tochter, Anna Barbara Schultzeß, war seinen Ideen zugänglich und ließ sich von ihm über die bevorstehenden letzten Dinge belehren, wenigstens solange sie ledig blieb; dafür genoß Siegfried von ihr und von den appenzellischen Freunden jahrelang Unterstützung.⁶ Aber nicht weniger ausgebreitet

1) Laut Brief vom 26. November 1792 will er von theos. Schriften nur Taulers und Eckeharts Predigten, Basel 1522 besitzen.

2) Berner Ratsprotokoll 14. Januar, 28. Februar 1749.

3) 28. März 1791. „Sam. Bär hatte schon vor 40 Jahren das innere Leben, hat aber jetzt die dritte Frau und ist geizig.“

4) St. Galler KnPASTG. 1753; Briefe vom 20. April und 9. November 1791, 21. Januar 1792, 6. Juli 1796; vgl. Bd. I dieses Werkes p. 229 f.

5) 5. Juli 1797; vgl. Bd. I dieses Werkes 221 f.

6) Siegfried an P. 20. April, 9. November 1791; 25. Oktober 1794.

waren Siegfrieds Verbindungen mit der Westschweiz. In den Jahren 1754—1760 weilte er wiederholt und für lange Zeit auf dem Landgut der Frau Sedelmeister Margreth Kirchberger zu Ortschaften, eine Stunde von Bern; man wird ihn sich als geistlichen Berater der vornehmen Frau zu denken haben.¹ Seitdem stand er in Verkehr mit den Theosophen in Bern,² hauptsächlich aber im Emmental, das er noch bis in sein hohes Alter jährlich im Herbst, Ansprachen haltend und Liebesgaben einziehend, bereiste. Nächste den Appenzellern stellte das Emmental seine treuesten und ausdauerndsten Freunde; wir hören von Löhnabergers zu Sumiswald, von dem alten Isaaß auf dem Seegen ebendort.³ Auch zu den Resten der Wiedlisbacher Erweckung hatte Siegfried freundschaftliche Beziehungen; Jakob Kopp war bis zu seinem Tod sein guter Freund.⁴ Zuletzt durften auch die Basler in der reichen Kette dieser Beziehungen nicht fehlen. Die beiden Brenner, Johannes und Heinrich, in ihrer Jugend leidenschaftliche Babelstürmer, mögen in eben dieser separatistischen Periode dem Zofinger Siegfried nahegetreten sein; die Freundschaft hielt sogar an, als das separatistische Feuer längst verglüht war und die beiden als ehrwürdige Greise an der Geschäftsleitung der Deutschen Gesellschaft mitarbeiteten; Siegfried hatte bei den Brüdern Brenner in Basel ein Freundeshaus, wo er in jeder materiellen Not anknöpfen durfte: ein Haus, das „von alters her das in sich hatte, Gutes zu tun, wie dazu geboren“. ⁵ Man wird sich schwerlich alle diese Freunde Siegfrieds als eingeschworene Jünger Jakob Böhmes vorstellen dürfen; wohl aber waren es lauter stille, fromme Leute von der mystischen Richtung, die mehr vom inneren Zug des Geistes als von der kirchlichen Verkündigung lebten. Sie bildeten miteinander ohne jede Organisation eine stille Glaubens- und Liebesgesellschaft.

Siegfried stand aber auch mit Dr. Oheret in brieflichem Verkehr, da er ihn einst in Lindau persönlich kennen gelernt hatte und seitdem große Stücke auf ihn hielt. Ein neuer theosophischer Freund, der die Verbindung mit Deutschland befestigte, war Johannes Pfäffli zu Hasle bei Burgdorf,⁶ bedeutend jünger als sein Zofinger Freund, mehr auf theosophische Neuigkeiten als auf mystische Selbstverleugnung erpicht. Mitte der 70er Jahre begann Pfäffli eigenes religiöses Leben; damals bekam er einen Zentralhunger nach der Wahrheit, die im Verborgenen liegt, warf sich auf die theosophischen Schriften von Böhme und Gichtel, die er doch ohne Wegweiser nicht verstehen konnte und verlor daher, wie er später selbst bekannte, viele Zeit mit Bauen und Wiederabbrechen, in vielem Fallen und Aufstehen, zwischen Zweifel und Hoffnung hin- und hergeworfen. Endlich, etwa im Jahr 1789, wurde er mit dem Gottesmann Immenhof bekannt, wir wissen nicht, auf welchem Wege, und dadurch geriet er in den Bann Ueberfelds,

1) Ebenda 20. April 1791.

2) Genannt wird der starke Böhmist Philipp Heinrich Ruhder an der Hornetsgasse in Bern (10. Dezember 1791).

3) Brief vom 5. September 1789, 24. Januar 1795.

4) Ebenda 24. Januar 1795, 27. März und 30. November 1795.

5) 9. November 1791, 13. Mai 1795, 11. Mai 1797.

6) Ueber Pfäffli orientiert sein Briefwechsel mit Kirchberger, sowie der Briefwechsel Siegfrieds mit Petillet.

bei dem sein Herz volle Befriedigung fand.¹ Es scheint, daß erst durch ihn auch Siegfried auf diese deutschen Böhmaner aufmerksam wurde; sein Wissen über den deutschen Bruderbund mag durch Pfäffli, zum Teil auch durch Obereit vermittelt worden sein, obschon dann Siegfried auch persönlich mit den deutschen Brüdern in brieflichen Verkehr trat. Es war jedenfalls für die Schweizer eine gewaltige Erweiterung ihres Horizontes, als ihnen aus Deutschland Kunde von verwandten Geistern kam, die noch sicherer und resoluter in den theosophischen Geheimnissen zu Hause waren. Pfäffli konnte nicht genug Schriften dieser Art von Deutschland sich zusenden lassen; er war von einer wahren theosophischen Lesewut besessen und gab sein vorrätiges Geld für nichts anderes als deutsche Bücher aus. Obschon er aber auch praktisch mit seiner strengen Auffassung vom Christentum durch Ehelosigkeit und Verweigerung des Militärdienstes Ernst zu machen suchte, fand Siegfried, daß ihm die tiefere Erfahrung abgehe und er noch nicht durch die rechten Proben hindurchgegangen sei. Die beiden Männer vermochten trotz aller Verwandtschaft der Ideen nicht, in der Tiefe eins zu werden, wobei bei dem Zofinger freilich auch die Enttäuschung mitsprach, daß Pfäffli, der Geldverschwender für theosophische Literatur, so wenig Herz für seine, Siegfrieds, wirtschaftlichen Nöte hatte. Die ersten Christen, meinte er einmal, hätten mehr auf gute Werke und Barmherzigkeit gehalten und nicht wie Pfäffli Glieder Christi in der Not stecken gelassen.²

Hatten sich im bisherigen Deutschschweizer, deutsche Mystiker und Theosophen bereits gefunden, so trat nun seit 1789 noch die welsche Schweiz mit beiden Kreisen in Kontakt. Dutoits getreuester Jünger in Lausanne, Daniel Petillet, bat im Frühjahr dieses Jahres den Dr. Obereit in Meiningen um die Gewähr eines freundschaftlichen Briefwechsels, und, von Obereit auf seinen schweizerischen Landsmann Siegfried aufmerksam gemacht, trat er im Herbst 1789 auch mit diesem in Korrespondenz, übrigens auch mit Pfäffli in Burgdorf, bei dem die Briefe nach Zofingen passierten.³ Damit erst schloß sich die mystisch theosophische Bruderschaft dieser Länder zu einem geschlossenen Kreis zusammen. Allerdings war der Zweck Petilletts ein handgreiflich praktisches Anliegen; er sollte die Verbreitung der Schriften der Frau von Guyon und dazu der Werke Dutoits mit Kräften befördern helfen und womöglich auch für gute deutsche Uebersetzungen der beiden die richtigen Organe aufreiben. Sozusagen in jedem seiner Briefe warb er um neue Leser seiner beiden Lieblinge, jedoch mit schlechtem Erfolg. Obereit freilich nahm die neuen Erzeugnisse Dutoits mit wahren Enthusiasmus auf; er fühlte sich selbst durch die Kraft dieses letzten mystischen Adlers neu verjüngt. Aber die neuen Freunde in der deutschen Schweiz waren des Stanzösischen nicht mächtig, weshalb der ganze Dutoit ihnen verschlossen blieb, und für die Schriften der Frau von Guyon fanden sie in ihrer engeren und weiteren Bekanntschaft keinen Liebhaber. So blieb statt dieses eigentlichen Zweckes der Korrespondenz mit ihnen nur ein immerhin schätzenswerter per-

1) Pfäffli an Kirchberger 8. Oktober 1798.

2) Zur Charakteristik Pfäfflis dienen besonders die Briefe Siegfrieds an Petillet vom 18. Februar, 22. Juni, 19. Oktober 1793.

3) Außerdem scheint Petillet auch mit einem der Brenner in Basel korrespondiert zu haben; dieser schickte ihm die Monatschriften der Deutschen Gesellschaft.

fönllicher Nebenerfolg: Petillet und Siegfried wurden intime Freunde, die beide in rührender Weise an ihren gegenseitigen Herzensangelegenheiten teilnahmen.

Petillet trat mit einer Fülle theosophischer Fragen an den Freund in Zofingen heran, mit denen er vermutlich bei seinem Lausanner Meister herauszutreten sich nicht getrauen durfte: wie haben wir über das Wesen der Weisheit Gottes zu denken? Was ist das höchste, oberste Urwesen aller Wesen, ehe und bevor sich dasselbe als Dreifaltigkeit geoffenbart hat? Warum hat Gott den Luzifer nach seinem Fall nicht sofort mitsamt seinem Anhang vernichtet? Warum gab Gott dem Menschen den freien Willen, da er doch den Fall vorausah? In welchem Zeitlauf der Apokalypse leben wir heute usw.? Möglich, daß bei einzelnen dieser Fragen Meister D u t o i t im geheimen hinter seinem Schüler stand, der die Geistesart des Zofinger Mystikers dadurch auf die Probe stellen wollte. Siegfried jedenfalls nahm den Fragesteller heilig ernst, packte kräftig mit seiner in Jahrzehnten angesammelten Weisheit aus und schrieb nicht nur Briefe, sondern ganze Abhandlungen zur Antwort auf des Lausanners theosophische Fragen. Er nahm sich auch der körperlichen und geistigen Leiden Petillet's mit rührender Teilnahme an, schrieb ihm Rezepte für seine Augenkrankheit und Anweisungen für die nächtlichen Versuchungen, und durch all das erreichte er, daß der Lausanner Freund sich ihm verschuldet wußte und ihm dafür aus der Dutoitschen Kasse Liebesgaben für sein notleidendes Alter zukommen ließ. Einen Hauptgegenstand der Korrespondenz bilden die theosophische und mystische Literatur Deutschlands und die geheimen Verbindungen und Bruderschaften hüben und drüben. Dabei legte Siegfried eine nicht zu unterschätzende Unabhängigkeit des Urteils an den Tag; er lehnte es ab, einer Sekte oder Partei anzugehören, und begründete das damit, daß Gott ihm nicht nur ein Partikularlicht für sich selbst und seinen Weg, sondern ein Universallicht geschenkt habe, ein Organ für die mancherlei Stimmen und Geister im Reiche Gottes. Während ein Pfäffli nur bei der theosophischen Sprache bleiben wolle, stehe sein, Siegfrieds, Geist in höchster Freiheit über allem und sehe auf alle Geister zurück.¹ Der Mann schreibt sonst bescheiden; hier brennt einmal sein Selbstbewußtsein mit ihm durch. Die großen politischen Umwälzungen dagegen, deren Zeugen die beiden Brieffschreiber waren, spiegeln sich nie anders in diesen Briefen als in apokalyptischer Beleuchtung. Sie rufen der Frage nach der Nähe des Weltendes: das war ihre einzige Bedeutung. Wieder wie in der Korrespondenz Saint-Martins mit dem Berner Kirchner sind es die Ereignisse in der Geisterwelt, welche allein diese Gottsucher in der Tiefe bewegen.

Zu allerlezt trat auch Kirchner, der gewohnt war, mit den Großen und Berühmten im Geisterreich zu verkehren, mit den Kleinen in seiner Nähe in Briefwechsel, damals, als infolge der französischen Invasion die Türe nach Frankreich vorübergehend sich schloß und der gestürzte Patrizier nicht mehr galt als jeder andere Bürger von Bern. Er wandte sich brieflich an Pfäffli bei Burgdorf und an Johann Moser, den Wagner in Herzogenbuchsee, Sohn des Kaufmanns Rudolf Moser, der zu den dortigen Stützen der Deutschen Gesellschaft gehörte. In beiden vermutete er Anhänger Jakob Böhm's, der durch Saint-Martin so mächtig von seinem Geiste Besitz genommen hatte. Bei Johann Moser traf das nur teilweise zu; er hatte in jüngeren Jahren Böhme gelesen, und seine Briefe verraten es noch; jedoch bekennt er, daß Jesus sein Heiland sei und weder Hohes noch Tiefes ihn von ihm trennen solle. Daneben erwartet er sehnsüchtig den Anbruch des Gottesreichs auf Erden, sobald der Revolutionssturm vorüber gebraust sein werde. Bei Pfäffli dagegen traf Kirchner auf völlige Geistes-

1) Siegfried an Petillet, 28. April und 9. Mai 1792.

verwandtschaft, speziell in U e b e r f e l d , mit dessen Schriften ihn dieser zuerst bekannt gemacht hatte.

„Alle wahren Christen, wenn sie wüßten, was dieser vortreffliche Mann für sie getan und geschrieben, würden ihn nach seinem Tode dafür preisen; sie werden es aber in der Ewigkeit tun. Er ist auch schon in diesem Leben herrlich dafür belohnt worden, indem er die höchste Stufe erreichte, die ein Sterblicher sich nur wünschen kann, und Sophia ihm selbst ihre edle Krone aufgesetzt hat.“¹

Die Vermählung des Christusjüngers mit der himmlischen Sophia ist Kirchbergers Lieblingsidee in allen diesen Briefen; sie geht bekanntlich auf Jakob Böhme zurück. Auch aus Ueberfeld redet immer Jakob Böhme. In ihm haben sich alle diese stillen Seelen zusammengefunden.

Alles das war Geist des alten Christentums in Ausdrucksformen, die diesen an der Kirche irre gewordenen Menschen modern erschienen. Das Christentum der Geheimnisse, der Wunder, des Verkehrs mit der Geisterwelt wachte noch einmal auf.

6. Abschnitt.

Hans Kaspar Lavater.

Neben den Berner Kirchberger von Liebisdorf und den Basler Jakob Sarasin tritt in der deutschen Schweiz vor allem Lavater, der Zürcher, als Vorkämpfer der Bewegung für den Irrationalismus. In allen theosophischen Schriften gut versiert, ein Kenner Jakob Böhmes und Swedenborgs lange vor Saint Martin, später ein Gläubiger des Magnetismus und Somnambulismus, bis zu einem gewissen Grad ein Bewunderer Cagliostro's, mit schwärmerischem Zug nach der Geisterwelt, scheint er an der Seite der genannten Männer seinen Platz zu haben. Er unterscheidet sich zunächst nur dadurch, daß er weit stärker mit den deutschen als mit den französischen Bewegungen verbunden ist, in enger Geistesverwandtschaft mit den Propheten und Dichtern des Sturms und Drangs sich entfaltet und überhaupt in seiner ganzen Eigenart germanische und nicht französische Anlage verrät. Man pflegt ihn deshalb gern mit Herder und Goethe zu vergleichen, mit den sogenannten Gefühlsphilosophen Hamann und Jacobi in Beziehung zu setzen und im Licht der mächtigen deutschen Genieperiode sich um sein Verständnis zu bemühen. Aber auch damit tut man ihm Unrecht, obschon die Beziehungen nach dieser Seite offenkundig sind. Lavater will als Schweizer, als Zürcher und vor allem als ein Mann für sich verstanden werden. Seine Christusreligion besitzt volle Originalität und die gewaltigsten Probleme, mit denen er zeitlebens gerungen hat, sind ihm aus seiner eigenen Natur entsprungen. Man verdirbt sich das rechte Verständnis Lavaters, sobald man ihn mit irgendeinem fremden Maßstab mißt. Man lernt ihn dagegen kennen, wenn man sich rein um ihn selbst und seinen Glauben bemüht.²

1) Kirchberger an Pfäffli, 20. September 1798.

2) Aus der überreichen Lavaterliteratur seien hervorgehoben: Georg Geßner (der Schwiegerjohn), Joh. Kaspar Lavaters Lebensbeschreibung, 3 Bände, 1802—1803, Ulrich Hegner, Beiträge zur näheren Kenntnis und wahren Darstellung J. K. Lavaters, 1836, dazu wieder Hedw. Waser, J. K. Lavater nach U. Hegners handschriftlichen Aufzeichnungen.

Man muß ihn aber mit allen seinen Schwächen und Torheiten ganz menschlich nehmen und des zudeckenden Heiligenglanzes entraten können. Keiner seiner Zeitgenossen trug vielleicht soviel Schwächen und Fehler an sich wie Lavater, und doch hat keiner auf einen so weiten Jüngerkreis so unwiderstehlich gewirkt. Die, welche ihn am intimsten kannten, bezeugten, daß das Gute und Göttliche an ihm seine Mängel weit überwiege; sie liebten ihn mit und trotz seiner Schwächen, weil sie von seiner Herzlichkeit, seiner Unmittelbarkeit, seiner unzerstörbaren Liebe und Güte immer wieder hingerissen waren. Sie blieben ihm aber auch deshalb treu, weil er ihnen als ein Mann Gottes erschien, wie es zu seinen Lebzeiten kaum einen zweiten gab. Er, der sich in schmachtender Sehnsucht nach seinem Christus verzehren konnte, trug gleichwohl etwas von der Liebe, Freude und Sonnigkeit des Meisters in sich und strahlte es unwillkürlich aus. Er war in diesem ganzen Jahrhundert zweifellos die mächtigste religiöse Potenz auf Schweizerboden; seine Kraftwirkung ist noch nicht erstorben und wird vielleicht auf lange nicht erlöschen sein.

Lavater hat selbst in seiner leider in den Anfängen stehengebliebenen Autobiographie das Erwachen des religiösen Triebes bis in sein 7. Altersjahr zurückgeführt und den erstaunlich praktischen Charakter seiner Kindesreligion hervorgehoben.¹ Gott war ihm Bedürfnis; er stand von Anfang an in seinem Gebrauch. Er hatte einen Gott, zu dem er betete und der seine Gebete erhörte, zuweilen auf höchst auffallende Weise.² Es war wie bei Goethe, bei Schiller, ja bei welchem Kneben nicht? zuerst das Alte Testament, das ihn fesselte; Christus kam erst später hinzu. Aber dann muß Christus rasch in den Vordergrund getreten sein, der Christus der Bibel und der orthodoxen Erbauungsbücher, der für unsere Sünden Gefreuzigte und Auferstandene, der uns mit Gott versöhnt hat und vom Himmel her uns hilft und uns vertritt. Da, wo wir die ersten eigenhändigen Kundgebungen Lavaters vor uns haben, in den Freundesbriefen des 18jährigen, gewahrt man ein in Bibel und orthodoxer Erbauungsliteratur völlig gesättigtes Gemüt, das von einer noch ungebrochenen altchristlichen Erziehung herkommt.³ Aber gleichzeitig mit dem religiösen Trieb regte sich die weltliche Phantasie mit unheimlicher Stärke; er besaß den Hang zum Ungeheuren auf allen Gebieten; es war, schrieb er später, Bedürfnis seiner individuellen Kraft, mächtig zu wirken; „Erfinder und Erbauer babylonischer Türme“ nennt er sich. Da frappiert es denn weiter nicht, daß ihm von ziemlich früher

1894); J. C. Mörikofer, Die Schweiz. Literatur des 18. Jahrh.; J. K. Lavater, Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages 1902, mit Aufsätzen von G. Sinsler (L. im Amt und Privatleben); G. Meyer v. Knonau (L. als Bürger Zürichs und der Schweiz); G. v. Schulthess, Rechberg (L. als relig. Persönlichkeit); H. Sund (L. und Goethe); H. Maier (L. als Philosoph und Physiognomiker); Chr. Janenschky, J. K. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins, 1916; O. Guinaudeau, *J. G. Lavater. Etudes sur sa vie sa pensée jusqu'en 1789*.

1) Reiche Zitate aus dieser Autobiographie bei Geßner, das Manuskript im Lavaterarchiv; es stammt aus den Jahren 1779 und 1789.

2) Bekannt sind die Gebetserhörungen des jungen Schülers Lavater, der Gott bat, ihm Fehler in schriftlichen Arbeiten zu verbessern und ungeschähen zu machen; vgl. Geßner I, p. 66 f. auf Grund der Autobiographie, die selber wieder auf einem Aufsatz „Meine Gebetserhörungen“ von 1769 ruht.

3) Das Wichtigste enthält der Briefwechsel Lavaters mit Heinrich Heß.

Zeit an das Sexuelle gewaltig zu schaffen machte, sich seiner Phantasie zu bemächtigen suchte und sein zugleich von hohen sittlichen Idealen erfülltes Herz in wilde Unruhe und schmerzliche Kämpfe versetzte; er hatte gegen kein Laster so sehr zu kämpfen wie gegen die Sinnlichkeit, bezeugt er selbst.¹ Dadurch gewann das religiöse Leben den Charakter eines heißen Kampfes um sittliche Reinheit und um Vergebung immer wiederholter Gedankenünden. Es ist bezeichnend, daß er seinen Herzensfreund *H e i n r i c h H e ß* in diesen seinen Kampf soviel als möglich hineinzog und um seine Fürbitte flehte. Ganze Briefe des 18—20jährigen Lavater sind mit Sündenbekenntnissen, Gebeten um Verzeihung und Trost und dringenden Bitten an den Freund um Hilfe ausgefüllt. Er sieht die Abscheulichkeit seiner Sünden ein und vermag sie doch nicht zu besiegen; stets aufs neue klagt er sich der infamsten und abominabelsten Sünden an, nennt sich den elenden, den verdammlichen, den fluchwürdigen, den ewigen Empörer gegen Gott, glaubt, der Verdammnis entgegenzugehen und fürchtet, beim Abendmahl sich sein Gericht zu essen, wirft sich dann aber wieder zu den Füßen des erwürgten Lammes nieder und fleht um die Fürbitte des Erlösers, um die Kraft seines Blutes. Und er ruft aus: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes!“² Damals ist ihm zuerst sein Christus so recht ans Herz gewachsen; Jesus war sein einziger Trost; er schreibt dem Freund von dem Herrn Jesus, ohne den wir nichts tun können, und möchte seinem Studienfreund *S e l i x H e ß*, Heinrichs Bruder, wünschen, daß er mehr Herz für Jesus Christus hätte.³ Auch hier keine Christustheorie, aber Christusgebrauch. Man glaube ja nicht, daß der junge Lavater schlechter als seine Jugendkameraden gewesen sei; mochte er die feurigere Natur besitzen, er hatte dafür auch das feinere Gewissen, stellte die höchsten Ansprüche an sich. In seinen damaligen Gedanken und Ausdrücken über Christus dürfte beinahe alles konventionell orthodox sein, mit Ausnahme der ganz persönlichen Leidenschaft, mit der er zu seinem Erlöser zu flüchten pflegte. Hier sing seine eigene Erfahrung an.

Dann aber kam mit den eigentlichen Studienjahren die große Ausweitung seines ganzen Wesens; die Zeitbildung trat an den überaus Empfänglichen heran und riß ihn aus der einseitigen Konzentration auf seine sittlichen Kämpfe und Nöte heraus. *B o d m e r* begeisterte ihn für Dichtung und Vaterland; *B r e i t i n g e r* lehrte ihn sein Neues Testament unvoreingenommen vom Dogma nach den Grundsätzen nüchterner Exegese lesen; aus Deutschland herüber riß ihn *K l o p s t o ß*, der „größte aller Dichter“, mit seiner heiligen Poesie in alle Himmel hinauf. Besonders einigen Jugendfreunden verdankte er tiefe Anregungen; *J o h. H. r. S ü ß l i*, der spätere Maler, öffnete ihm die Augen für poetische Schönheit und Kunst, während *S e l i x H e ß* ihn in die philosophische Bewegung hereinzuziehen suchte. Nicht daß Lavater jemals gründliche philosophische Studien getrieben hätte; gerade die Wolffsche Schulphilosophie stieß sein bewegliches und auf das Konkrete gerichtetes Gemüt nach der ersten Bekanntschaft ab; aber wichtige Samentkörner von *L e i b n i z* müssen auf irgendeinem Weg in seine Seele eingedrungen sein; der Sinn

1) Brief 119 in dem Faszikel des Briefwechsels mit *H. H. ß*.

2) Vgl. ebenda die Briefe 51, 54, 55, 68, 112, 119, 131.

3) Ebenda Nr. 66, 53, 115.

für Individualität und das Vollkommenheitsstreben muß irgendwie aus dieser Richtung in ihm gewedt worden sein. Tatsache ist, daß Lavater am Ende seiner Studienjahre einen ganz besonders hohen Grad der Aufgeschlossenheit für alles Schöne und Große in der Welt erreichte, von irgendwelcher Einseitigkeit, geschweige gar Schwärmerei, auch nicht eine Spur vermuten ließ.¹ Eine ungemein reiche, weltoffene, besonders für alle hohen sittlichen Ideale empfängliche Menschlichkeit begann sich im freien Sonnenlicht der ganzen Zeitbildung zu entfalten.

Man kennt das erste wagemutige Auftreten Lavaters und seiner Freunde: ihren Kampf gegen den ungerechten Landvogt Selig Grebel, eine rechte Patriotentat, die denn auch ihren Urheber den obrigkeitlichen Mißfallen zuzog.² Wie eine Art freiwilliges Exil unterbrach dann die Deutschlandreise mit dem herrlichen Jahr bei Spalding zu Barth in Pommern die Zürcher Lehrjahre; eine unermessliche Flut neuer bedeutender Anregungen strömte auf Lavater und seinen Freund Selig Heß während dieser Zeit ein, das Wichtigste: sie wurden aufs tiefste von der theologischen und philosophischen deutschen Aufklärung beeinflusst. Die in Zürich begonnene starke Ausweitung von Lavaters Denken erreichte in dieser Zeit ihren Abschluß. Alle berühmten deutschen Männer wurden selbstverständlich besucht und genossen; besonders mit den Berlinern Saß und Diderich befreundete sich Lavater; Spalding, „der göttliche Spalding“, wurde sein Pfarrerrideal. Das bedeutete allein schon die Absage an alle orthodoxe Engherzigkeit und Schablone. Es war damals die Zeit der beginnenden Gesangbuchsreform in Preußen; wie kräftig gerade Lavater auf sie einging, ist bereits hervorgehoben worden;³ keiner hat nachher in seiner Heimat sie so mächtig angetrieben wie er. Aber auch in der Dogmatik ging Lavater auf Spaldings und seiner Freunde Denken ein. Als Crugot, ein ausgesprochener Sozinianer und Arianer, sein Erbauungsbuch „Der Christ in der Einsamkeit“ erscheinen ließ, und Magister Bährdt,⁴ damals in hyperorthodoxer Laune, das keiserliche Produkt orthodox vermöbeln und verbessern wollte, da trat der junge Lavater ganz offen für den Keker gegen den Orthodoxen in die Schranken und züchtigte mit edler Entrüstung den intoleranten Lasterer. Besonders die dualistische Entgegensetzung von Natur und Gnade, von Vernunft und Glauben widerstrebt Lavaters Denken, das durch Spalding ins Harmonische ausgeweitet ist. Er protestiert gegen den Mißbrauch des paulinischen Wortes von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens. Ueberhaupt aber kommt es ihm nicht auf die Orthodogie, sondern auf die Schriftgemäßheit der Lehren an; darin verrät er den Schüler Breitingers. Aber als Keker möchte auch er sich nicht schelten lassen. Er trennt sich dann wieder deutlich von Crugots Position und schließt seine Schrift mit einem ausge-

1) Vgl. das Urteil Spaldings über den jungen Lavater in dessen Autobiographie.

2) Vgl. Meyer v. Knorau in der Denkschrift.

3) Vgl. Bd. I dieses Werkes p. 617f.

4) Zwei Briefe an Herrn Magister C. St. Bährdt betr. seinen verbesserten „Christen in der Einsamkeit“, 1763. Abgedruckt in: Sämtliche kleinere prosaische Schriften von 1763 bis 1783, III.

führten Glaubensbekenntnis, das noch reichlich orthodox klingt und uns warnen soll, Lavaters Streisinn in dieser Zeit zu überschätzen.¹

Nach Zürich zurückgekehrt, hier aber noch an keinen Pfarrdienst gebunden, warf sich der junge Lavater vor allem auf die Pflege der Geselligkeit und die Schriftstellerei. Er gründet mit Sal. Hirzel die Moralische Gesellschaft, gründet mit theologischen Freunden die Kasuistische, später Asketische Gesellschaft, gehört gleichzeitig Bodmers Helvetischer Gesellschaft zur Gerwe an und tritt der schweizerischen Schinznacher Gesellschaft bei. Eine Unmenge Projekte werden ins Auge gefaßt, frisch begonnen, oft nicht vollendet. Eine Zeitschrift „Der Erinnerer“, an der Lavater den Löwenanteil übernahm, brachte moralische Betrachtungen, Tagebuchblätter, religiöse Gedichte, Auszüge aus guten Büchern und alles mögliche dazu, zuweilen auch Ansätze zur Kritik herrschender Mißbräuche, weshalb die Zürcher Regierung nach zwei Jahren Gefahr witterte und der Zeitschrift ein Ende machte. Dagegen gelang ein glücklicher Wurf mit Lavaters Schweizerliedern für seine Schinznacher.² Die feste patriotische Reimerei der alten Heldentaten gelang ihm so, daß es für Jahrzehnte kein populäreres Werk gab. Das ist kein Zufall; hier dichtete ein ganz idealer Schweizer, dessen Herz vor Sehnsucht glühte, die alten Schweizertugenden in der Gegenwart belebt zu sehen. Dazu gesellten sich dann eine Masse gemeinnütziger Arbeiten, gereimte Psalmen, ein christliches Handbüchlein mit Bibelstellen und Versen usw. Lavater dichtete leicht und rasch, dafür auch stark konventionell und mit dem Hauptzweck, zu nützen und zu erbauen. Er fühlte sich in dieser Richtung seines Schaffens mit Isaak Iselin verwandt, nur daß er in allem das Religiöse mehr zu betonen pflegte. Das Bestreben, nach allen Seiten zu nützen, möglichst viel Gutes zu tun, wurde seit dieser Zeit seine Leidenschaft, gerade weil er noch kein bestimmtes geschlossenes Arbeitsfeld hatte, das Konzentration verlangte. Eine grenzenlose Vielbeschäftigung begann sich seiner zu bemächtigen, getragen von dem Glauben, daß er wirklich auch nach allen Seiten etwas zu geben habe und daß wichtig und wertvoll sei, was er leistete. Es lag darin ein Erbteil seiner Mutter, als deren Hauptcharaktereigenschaft der Sohn die Eitelkeit hervorhob, Eitelkeit im Sinn des Sich-wichtig-Fühlens, Alles-wichtig-Nehmens, was man tut. Etwas Prophetisches lag aber nicht darin; Lavater dachte von sich bescheiden und pflegte seine Freunde über sich zu stellen.

Indes ging er doch keineswegs in dieser Vielbeschäftigung auf. Während er beständig nach außen ausgab, rang er für sich selbst nach größerer Klarheit und Festigkeit, man möchte fast sagen, arbeitete er daran, sich selbst zu finden. Der Einfluß Spaldings und der neuen deutschen Freunde war eine Zeitlang fast zu übermächtig gewesen; auch Selig Heß, philosophisch der hervorragendere Geist, der gerade in diesen Jahren mit seiner „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten“ hervortrat, übte einen gewissen geistigen Zwang auf Lavater aus. Es galt, zu sich selbst zu kommen und das herauszuarbeiten, was seiner Seele gemäß war. Und hier ist vor allem daran zu erinnern, daß Lavater ja niemals wirklich

1) Ebenda p. 87 ff.

2) Vgl. Ost. v. Arx, Lavaters Schweizerlieder 1897.

theologischer Aufklärer im Herzen war, und daß die starken frommen Jugendeindrücke des alten biblischen Christentums wohl zurücktraten, aber nicht ertötet wurden. Zweierlei hauptsächlich hatte er von der Gegenwartsströmung tief in sich aufgenommen: Freiheit und Selbständigkeit des Denkens und den Glauben an die Menschheit und das Göttliche in ihr. Das unterscheidet ihn allerdings scharf und bleibend vom alten orthodoxen Christentum; das ist der starke moderne Einschlag in Savaters Geist. Er ist über die orthodoxen Begriffe und orthodoxen Maßstäbe völlig hinaus, hat zeitlebens gar keine Lust, orthodox zu heißen. Biblisch will er sein, ja, wie auch seine Zürcher Lehrer und deutschen Freunde damals biblisch sein wollten; aber die Bibel getraut er sich mit eigenen Augen zu lesen und für das einzustehen, was er, und kein anderer als er, in der Bibel gefunden hat. Er hat dieselbe Freiheit und Selbständigkeit auch allen andern Christen gewünscht; er betrachtete sie als ein Privileg des Gotteskinds; hier wurzelte seine Achtung vor jedem ehrlichen Mann, sein sittlicher Individualismus und seine echte Toleranz. Und eng damit verbunden war diese weite umfassende Menschenliebe und dieser fabelhafte Menschenglaube, der sich doch von aller altchristlichen Menschenliebe deutlich unterscheidet. Savater hat wie wenig Menschen mit der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen ernst gemacht, hat in jedem Menschen an das Vorhandensein guter und göttlicher Kräfte geglaubt. Ein unverwüßlicher Optimismus kennzeichnet ihn trotz seiner eigenen betrübenden persönlichen Erfahrungen, und so tief ist dieser Optimismus bei ihm innerlich gegründet, daß er ihn gelegentlich stark in die Richtung der Immanenzreligion führte und den Elementen des Dualismus und der Transzendenz ein beständiges Gegengewicht bot. Die Begeisterung für den Menschen und für Gott in dem Menschen wird ein unzerstörbarer Zug von Savaters Religion.

Aber daneben stand immer in seiner Seele der alte Bibelglaube, die alte Christusreligion. Das Glaubensverhältnis zur Bibel geriet bei Savater nie ins Wanken; an ihrer Göttlichkeit scheint er keinen Augenblick gezweifelt zu haben. Und Jesus Christus ist ihm eigentlich immer der Mittelpunkt der Bibel geblieben. Konstatirte er einmal während des deutschen Aufenthalts eine Ernüchterung seiner Liebe zu Jesus, so faßte er doch gerade damals den Plan, ein Leben und ein Charakterbild Jesu von Nazareth, des Stifters der christlichen Religion, zu schreiben.¹ Freilich waren die Gedanken über Jesus in stärkster Gärung. War ihm die Gottheit Christi im altorthodoxen Sinn schon in früheren Zürcher Jahren ein Punkt gewesen, über den er sich mehr Gewißheit und Klarheit wünschte,² so muß er nun in Deutschland eine Zeitlang entschieden mit dem Dogma des Athanasius gebrochen haben. Gott ist einer und Christus ist das höchste, gottähnliche Wesen, jedoch keinesfalls ein zweiter wesensgleicher Gott. Nach dem Vorbild einzelner deutscher Freunde versuchte er das Unmögliche, zwischen Schöpfer und Geschöpf noch eine Zwischenkategorie zu plazieren und diese Mittelstellung Christus anzuweisen.³ Das war Kezerei, und ganz entschieden dachte Savater auch über

1) Saßisfel der Briefe an H. Heß Nr. 131, 156.

2) Ebenda Nr. 52.

3) Vgl. das Referat über Spaldings Christologie im Brief an H. Heß Nr. 137 und 165.

den Verjöhnungstod Jesu stark heterodox; er mochte die alte juristische Satisfaktionslehre nicht ausstehen; was brauchte sein Gott der vollkommenen Liebe erst durch Blut verjöhnt zu werden? Er war vielleicht nicht gerade Sozinianer, aber man versteht von hier aus, daß er ängstlichen orthodoxen Seelen als Sozinianer erscheinen konnte und nach dem Zürcher Realregister noch ein Jahrzehnt später als Sozinianer erschienen ist. Uns, wenn wir die paar Festgedichte im „Erinnerer“ auf Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Weihnachten lesen, kommt er ungeheuer orthodox und altnodisch vor. Er bringt das ganze alte Dogma, den ganzen biblischen Mythos in Verse geschwollener Diction und wenig persönlicher Herzlichkeit. Nur schon um dieser Lieder willen nenne ihn niemand einen Aufklärer!

Allein in seinem religiösen Leben war E b b e eingetreten; der Intellekt hatte vorübergehend die Empfindung zurückgedrängt; das Gebetsleben, die intimen persönlichen Erfahrungen wurden dürftiger, seltener.¹ Lavater besang Christus in großartig tönenden Hymnen, ohne daß er ihm für sein Herz das Ein und Alles war, ohne daß er ihn dringend brauchte. Es war E n t s c h e i d u n g s z e i t. Entweder mußten die starken rationalen Einflüsse, denen er unterlegen war, ihn ganz auf die Bahn des Vernunftchristentums hinüberziehen oder Herz, Empfindung, Gemüt mußten sich eine neue Theologie des Irrationalen schaffen, die sich selbständig gegen den Zeitgeist behaupten konnte. Wir denken nicht, daß Lavater selbst zu wählen hatte; es war der Urvater mit den starken, unzerstörbaren Jugendeindrücken, der in ihm den Ursprung der Reflexion und des philosophischen Denkens zum Tempel hinauswarf.

Es muß im Frühjahr 1768 nach dem Tod des Freundes Selig H e ß gewesen sein. Lavater arbeitete an einem ersten großen Werk, „A u s s i c h t e n i n d i e E w i g k e i t“, von dem er schon 1766 ein Probestück im „Erinnerer“ gedruckt und zu dem er jetzt bloße Vorarbeiten in Briefen an seinen Freund J. G. Z i m m e r m a n n zu veröffentlichen beschlossen hatte. Gleichzeitig studierte er intensiv die Bibel und las sie mit seinen Augen, auf sein Thema hin. Ausmalung des Vollkommenen, des nach allen Seiten ins Unermeßliche Gesteigerten in der künftigen Existenz war das große Hauptthema, wie geschaffen für Lavaters Geist. Er sah beständig den Z u k u n f t s m e n s c h e n vor sich, sagen wir: den U e b e r m e n s c h e n, bei dem Körperkräfte, Denkkräfte, sittliche Kräfte, politische Kräfte zu Werkzeugen eines grenzenlosen Glücksgefühls ins Ungeheuere ausgewachsen sein werden.² Aber war das nicht alles vage Phantasie? waren es nicht Träume, die Lavater selbst mit Träumen wahrscheinlich zu machen suchte? Wo war eine reale Grundlage vorhanden? Da kam ihm sein biblischer Christus zu Hilfe; den kennen wir, dessen gottmenschliche Vollkommenheit und Wunderkraft ist uns in der Bibel anschaulich vorgeführt. Also die künftige Vollkommenheit der Seligen wird C h r i s t u s ä h n l i c h k e i t sein. Nun wirds anschaulich, real. Christus studieren heißt: sich ein Bild machen, wie wir selber im Himmel sein werden. Und dann kommt wie eine

1) Vgl. den Brief an Herder vom 14. März 1773 (aus Herders Nachlaß II, p. 42 f., gedruckt auch im Tagebuch II. Teil, p. 218 f.).

2) Vgl. die Charakteristik der „Ausichten“ bei G. v. Schultheß in der Denkschrift bei Janenschky a. a. O. und bei Guinaudeau.

Dijion der neue Gedankengang über ihn. Auf der einen Seite schnellst ihm Christus zu riesiger Höhe empor; ihm, dem Menschen, dem am Kreuz Gestorbenen, ist von Gott alle Macht im Himmel und auf Erden übergeben; er hatte diese Macht vor der Menschwerdung; er ist ja der Jehova des Alten Testaments, der Weltenschöpfer, unser Gott, das Sichtbare an Gott, der Gott der Menschen. Auf der andern Seite aber reißt dieser Gottmensch Christus seine Jünger, ja alle Menschen zu seiner Würde und Hoheit mit hinauf, nicht erst in ferner Zukunft, nicht erst im Leben nach dem Tode. Da leuchten im Neuen Testament die großen Zauberworte vom alles vermögenden Glauben, von dem seiner Erhörung sicheren Gebet, vom Heiligen Geist als einer Wunderkraft; Worte, nicht fürs Jenseits bestimmt, noch weniger für die Christen der ersten Jahrzehnte, sondern für alle Jünger Jesu aller Zeiten, also auch der Gegenwart. Das war es, was Lavater eigentlich längst zuvor in kindlicher Unschuld und dann in seinen schweren sittlichen Kämpfen erprobt hatte; damals war das Gebet zu Christus sein einziger Trost gewesen. Damit galt es, erst recht ernst zu machen. Lavater glaubte auf den Kern des Christentums zu stoßen: Erhebung des Menschen aus seiner natürlichen Ohnmacht zu göttlicher Kraft durch den Christusglauben und das Christusgebet.

Die neue Entdeckung muß ihn überwältigt haben. Er teilt sie seiner Frau, seinen intimsten Freunden mit; in alle Tagbuchblätter drängt sich der Gedanke an die Wundergaben des Christen.¹ „Bibel durchgehen und Stellen auszeichnen vom Glauben und Gebet, Entwurf zu einem Buch hierüber“, heißt es am 30. April. Kein Wunder, daß gleich der erste Band der „Ausichten in die Ewigkeit“ die Entdeckung verraten mußte. Am Schluß des 6. Briefes, datiert vom 14. Juni 1768, deutet Lavater vorläufig an, daß er jetzt den Beweis des Geistes und der Kraft gefunden habe, der alle theoretischen Argumente für den Auferstehungsglauben an Evidenz übertreffe; im 10. Brief vom 1. August kommt er auf das neue Lieblingsthema zurück. Für einen Mann wie Lavater mußte die neue Entdeckung sogleich praktisch verwertet werden; die Verheißung der Bibel forderte zum Gebrauch, zum Sammeln von Erfahrungen auf. Und die Bewährung blieb nicht aus. Ein Gebet um Freund Pfenningers Gesundung, ein mit Pfenninger gemeinsames Gebet um Besserung für die franke von Muralt wurden erhört.² Christus war der Helfer aus aller Not, wie er es den Seinen verheißt hatte. Gewiß nicht bloß und vor allem aus physischer Not; eine solche Vergrößerung war bei dem feinen sittlichen Sensorium Lavaters ausgeschlossen. Aber seine Wunderkraft ging weit über das im engern Sinn Moralische hinaus. Er war ja der Weltregent; alles mußte ihm dienen, mußte dem zu ihm Betenden, fest an ihn Glaubenden dienstbar werden. Freilich „ein ganz anderes Christentum“ als das der wortführenden deutschen Theologen ergab sich aus der neuen Einschätzung vom Glauben und Gebet.³ Darüber scheint Lavater sich sofort klar gewesen zu sein. „Seltenheit des

1) Vgl. die Tagebuchblätter von 1768 im Lavaterarchiv 14, 1 als das wichtigste Dokument für Lavaters Entdeckungen.

2) Ebenda und dazu die Anekdoten von Lavater aus dem Leben der Anna Barbara von Muralt vom Jahr 1769.

3) Ebenda 4. August 1768.

sens évangélique, fanatisme moral", hebt das Tagebuch aus einem Gespräch mit Pfenninger vom 6. April 1768 hervor. Der Bruch mit dem ganzen und halben Aufklärungschristentum war prinzipiell in diesem Augenblick vollzogen.

Verweilen wir einen Moment bei der Bedeutung dieses Vorgangs. Lavater pflegte später seine Entdeckung als einen rein exegetischen Fund darzustellen, als habe er einfach alte Bibelworte ernst und wörtlich genommen, wie sie genommen werden müssen. Aber warum Lavater gerade auf diese Bibelworte stieß, warum er gerade und sonst keiner, das hat mit Exegeze nichts zu tun. Wie das neue reformatorische Bibelverständnis des 16. Jahrhunderts letztlich aus einem persönlichen Zusammenklang eigener Fragen, Nöte, Bedürfnisse mit dem alten Bibelwort hervorging, so auch dies neue evangelische Bibelverständnis Lavaters. Es war wirklich sein Bedürfnis, seine Not, ein starkes sittliches Schwächegefühl, Sehnsucht nach Kraft der Reinheit wie überhaupt der physischen und geistigen Gesundung, Gewissheitsverlangen, Realitätenhunger eines Herzens, das durch keine Reflexion gestillt werden, das nur durch Erleben, Schauen, Schmecken zur Ruhe kommen kann. Auch das kindliche Verlangen nach dem Außerordentlichen, dem Wunderbaren, dem Ungeheuren spielte dabei eine Rolle, es wäre sonst nicht Lavater gewesen; aber das ist Zutat, der Kern ist das Verlangen, Gott selbst unmittelbar zu ergreifen, durch ihn gewiß, fest, stark zu werden, als ganzer, starker Mann Gottes durch das Leben zu gehen. Dieses Kraftverlangen ist die einheitliche Wurzel des vorhin skizzierten neuen Gedankengangs; es hatte sich zuerst auf die Zukunftspantasien geworfen, ergriff dann den biblischen Christus als Verkörperung der höchsten Gotteskraft in menschlicher Form und kam zu seinem Ziel im Gedanken unserer jetzt schon zu realisierenden Christusähnlichkeit, durch Glauben, Gebet und Geist vermittelt. Und da liegt der tiefste Grund, weshalb die Aufklärungstheologie für Lavater versagte: ihr Glaube war Reflexionsprodukt, ihr Gott ein abstraktes Wesen, das keine Fühlung mit uns, kein warmes Herz für uns hat. Es ist letztlich das Unmittelbarkeitsverlangen, die Sehnsucht nach dem nahen helfenden und rettenden Gott, was bei Lavater mit Urgewalt sich regt und im Neuen Testament sich selber wieder findet. Hier liegt der Grund der Christusreligion Lavaters. Er hat es später oft so ausgedrückt: „unmittelbare Gemeinschaft Gottes durch Christus.“ Das scheint fast ein Widerspruch; drängt sich nicht der Mittler Christus wieder zwischen Gott und uns? Aber für Lavater ist Christus nichts anderes als der Gott für uns, der in die Geschichte eingreifende, den Menschen ganz menschlich nahtretende und sie dadurch zu sich heaufhebende Gott. Er schrieb noch in der ersten Entdeckerfreude an Jaak Jselin ein begeistertes Bekenntnis von Jesus Christus, in dem er ihn als den Gott unseres Erdballs, den wahrhaftigen Gott, dem nicht nur der Erdball, dem alles untertan ist, feiert.¹

„Dieser Gott Jesus Christus ist der sichtbare ewige Vater. Den Vater kann niemand an sich sehen. Jesus ist das Ebenbild des Unsichtbaren.“

1) Lavater an Jaak Jselin 30. September 1769.

Und er fährt in seinem Jubel fort:

„Glauben Sie es mir, mein Freund, denn ich habe die Schrift untersucht und meine liebsten Vorurteile dabei eingebüßt. Jesus Christus ist kein untergeordneter Gott, er ist der Höchste mit dem Vater.“

Sagen wir es ganz ehrlich: es ist ein l e b e n d i g e r M o n o t h e i s m u s, der hier aus Lavater spricht. Weder der arianische Untergott, halb geschöpfllich, halb Schöpfer, noch die zweite gottgleiche Person der Trinität des Athanasius genügt seinem Dringen auf lebendige Gottesgemeinschaft. Es kann und darf für ihn nur einen geben, den Einen Gott, dessen Sichtbarkeit ihm Jesus Christus ist. Was L u t h e r in seinem Lied paradox ausdrückt:

Sragst du, wer der ist?
Er heißt Jesus Christ,
der Herr Zebaoth
und ist kein andrer Gott,

genau das hat Lavater empfunden und sagen wollen. Lebendige Religion kann nicht den fernern Gott über den Wolken ertragen, sondern verlangt den lebendigen, der zu uns kommt und sich uns zu eigen gibt. Darin hat Lavater den Kern des Bibeltglaubens ganz richtig verstanden, wenn auch die Bibel die Gottesgemeinschaft nicht durchweg an diese Vermittlung bindet. Man muß nur aus aller Christusliebe Lavaters diesen Hauptton heraushören: Gott kommt zu uns, er erbarmt sich unser, er teilt sich uns ganz persönlich mit. Dann wird deutlich, daß in Lavater etwas von religiöser Urkraft lebendig ist, ja daß man mit ihm erst wieder in die biblische Religion hereintritt.

Aber merkwürdig doppelseitig ist doch die neue Lavaterische Lösung. Sie birgt ein Problem in sich, an dessen Entfaltung der ganze folgende Geschichtsverlauf gearbeitet hat. Auf der einen Seite kam Lavaters neue Christusbegeisterung gerade seinem M e n s c h e i t s g l a u b e n zugute; es war ein neues brausendes Loblied auf die göttliche Würde der Menschennatur, das er jetzt anstimmte; die Bestimmung des Menschen wächst eigentlich ins Göttliche hinein, und die ganze Größe der in die Menschennatur gelegten Gotteskräfte wird jetzt erst offenbar. An Christus sehen wir, was jeder Mensch in sich trägt, was aus jedem Menschen werden soll. Auf der andern Seite aber tritt der A b s t a n d d e s D u r c h s c h n i t t s m e n s c h e n von Christus in ein neues scharfes Licht; es wird vor allem unsre Schwäche, u n s e r N i c h t c h r i s t e n t u m beleuchtet, wie denn Lavaters erster Schluß aus der neuen Entdeckung lautete: „ich bin kein Christ, wir sind alle keine Christen.“ Und dann streckt sich ein warmes und inniges Erlösungsbedürfnis nach Christus aus; der Erlösungsglaube gewinnt überhaupt eine neue Grundlage; der alte Dualismus und Pessimismus des Paulus und Johannes kehrt als Voraussetzung für den neu gewonnenen Christglauben zurück: ohne Christus verloren, schwach, gottverlassen! Zuweilen klingt sogar die sittliche Note in Lavaters Kraftverlangen so gewaltig durch, daß man versucht sein möchte, aus seinem sittlichen Zwiespalt und dem sittlichen Erlösungsverlangen die ganze Wundersehnsucht Lavaters abzuleiten. Wir denken dabei an seinen Brief an J o h a n n e s T o b l e r mit dem tief persönlich empfundenen Glaubensbekenntnis zu Christus dem Erlöser und zu der unsre Natur er-

höhenden und von unserem grundverdorbenen Fleisch erlösenden Kraft des Gottesgeistes.¹ Da ist das Grunderlebnis des Paulus im Römerbrief wieder lebendig geworden und streckt sich der in Sünde und Schuld verkettete Mensch nach seinem Erlöser aus. Es sind offenbar zwei Linien in Lavaters Empfinden und Denken. Führt die erste Linie ganz in die Immanenzreligion hinein, so weist die zweite Linie wieder zur alten Theologie der Transzendenz und des Dualismus zurück. Welche Konsequenz ist nun die wahre? Welche Richtung wird Lavater selbst verfolgen? Nun, das wußte er selbst am allerwenigsten, so wenig, daß er die längste Zeit die Doppelseitigkeit seines Strebens nicht empfand. Er glaubte den optimistischen Menschheitsglauben mit dem Christus- und Erlösungsglauben fröhlich in einer Seele vereinigen zu können. Seine seltsame gleichzeitige Verbindung mit Herder, Goethe und Basedow und mit so vielen pietistischen und altchristlich gestimmten Seelen beruhte ja auf der Vereinigung dieser Gegensätze. Mit der Zeit aber mußte doch klar heraustreten, was wenigstens Lavaters tiefstem religiösem Bedürfnis entsprach. Das ist aber durchaus der Erlösungsglaube, die Sehnsucht nach Christus, dem Heiland, aus dem Gefühl der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit heraus geboren. Und damit mündet dann Lavaters ganzes Wirken entschieden in die religiöse Reaktionsströmung ein, obgleich jener fröhliche Unterton des allgemeinen Menschheitsglaubens zeitlebens mit zu seiner Eigenart gehörte.

Aber nun verfolge man, wie er unmittelbar nach dieser großen Entdeckung zunächst vorzugehen beginnt. Man sollte meinen, sein früheres vielseitiges Streben werde jetzt durch ein einseitiges Bekenntnis seiner neuen Offenbarung abgelöst werden.² Nichts von alledem: Lavater ist gerade der Mann, der nichts abbrechen kann, der fortfährt, auf hundert verschiedenen Wegen gleichzeitig für das Gute, für die Menschheit zu wirken. Er setzte zunächst seine Briefe an Zimmermann, „Ausichten in die Ewigkeit“ gelassen fort, fügte Band an Band bis tief in die 70er Jahre, vertrat fast mit größerem Eifer die Hoffnung auf das Tausendjährige Reich Christi auf Erden als biblisch feste Tatsache und ließ in vorsichtiger Form, jedoch deutlich genug, auch seinem Glauben an die dereinstige Allbeseeligung aller Wesen und das Aufhören der Höllestrafen durchblicken, obgleich diesmal gegen den Sinn der biblischen Texte. Die Erwartung des Millenniums auf Erden trug ihm schwere Vorwürfe ein; die Zürcher Gelehrten konnten es nicht fassen, daß einer aus ihrer Stadt so alten jüdischen Wust wieder auffrische, und Lavater war genötigt, seinem zweiten Band eine längere Apologie dieser Erwartung voranzuschicken. Er ist ja klar im Recht, was das Biblische betrifft, und hier wie bei der Frage der Sortdauer der Geisteskräfte ist es der Ungelehrte, der den Sinn der Bibel erfäßt hat, während die ihn verspottenden Gelehrten gründlich daneben griffen. Man beachte

1) L. an J. Tobler 25. Februar 1770; die Zitate aus diesem Brief bei Schultheß p. 220 f. geben diese Seite nicht wieder.

2) Dazu riet ihm z. B. Freund Jakob Heß, vgl. P. D. Heß, Antistes J. J. Heß und J. C. Lavater in ihren gegenseitigen Beziehungen. Zürcher Taschenbuch von 1895 p. 98.

aber wieder, was eigentlich für einen Savater der praktische Wert des Millenniumsglaubens war: verdoppelter Eifer, dem Guten nachzujagen, immer reiner, immer besser zu werden, um der Teilnahme an Christi Reich auch wert zu sein.¹ Die neu entdeckte Apokalypstik machte ihn nicht zum Zukunftspheantasten, sondern belebte sein sittliches Ringen nach Gott. Aber nicht genug mit diesem einen literarischen Plan, mitten drin zwischen dem zweiten und dritten Band übersehte er Charles Bonnets Beweis der Wahrheit des Christentums und richtete die Uebersetzung an den Juden Moses Mendelsohn mit einem offenen Schreiben, derselbe solle entweder die Bonnetschen Argumente widerlegen oder ein Christ werden.² Wir kennen die Bonnetschen Beweisgründe;³ es sind die alten Wunder- und Weissagungsargumente, die keinen überzeugen, der nicht schon überzeugt ist, und denen Savater nun die Kraft zutraute, den Israeliten ohne Falsch Moses Mendelsohn zu überwinden, als bedürfte es dazu keines Beweises des Geistes und der Kraft, den doch gerade Savater entdeckt hatte. Und gleichzeitig ein drittes Unternehmen: Savater jubelt den pädagogischen Programmen eines Basedow, des denkbar größten geistigen Antipoden, zu, macht sich mit Isaac Iselin in Basel daran, in der ganzen Schweiz für Elementarwerk und Methodenbuch zu werben und den Enthusiasmus für die neuen Philanthropine allenthalben zu entfachen bis zu der wunderlichen neuen Freundschaft mit Bahrdt, dem *Enfant terrible* der Aufklärung.⁴ Was ist das für ein wunderbarer Mann, der eine umstürzende Religionsentdeckung macht, gleichzeitig aber fortfährt, das Tausendjährige Reich zu verheißen, einen philosophischen Juden mit Reflexionsargumenten schwächster Sorte zum Christen zu machen und Freund Basedow Anhänger und Käufer seiner teuren Werke zu gewinnen!

Und doch war ihm das neue Licht, das ihm über Glauben, Gebet und Geist im Neuen Testament aufgegangen war, weitaus das Wichtigste, zu dessen Verkündiger er sich von Gott berufen glaubte. Nach einer längeren Pause der Besinnung, nach gründlicher Vorbereitung trat er zum erstenmal im September 1769 damit vor die Öffentlichkeit in den gedruckten „Drei Fragen“, die er an eine große Zahl von Theologen und überhaupt Gelehrten richtete: ob im Neuen Testament unter „Geist“ und „Geistesgaben“ nicht außerordentliche und übernatürliche Wirkungen zu verstehen seien, ob dieselben nicht allen Christen aller Zeiten deutlich verheißen seien oder ob Bibelstellen für das Gegenteil sprechen. Eine große Zahl von Bibelstellen aus Altem und Neuem Testament waren zum Beleg angeführt. Das Merkwürdige an diesem kurzen Programm wie an dessen späterer Ausführung unter dem Titel: „Meine eigentliche Meinung von der Schriftlehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebets und der Gaben des heiligen Geistes“⁵ liegt darin, daß Savater das ganze Problem als reine Auslegungssache hinstellt, die mit keinen andern als exegetischen Gründen entschieden werden müsse. Das ist Folge seines massiven Bibli-

1) Ausichten I. Brief 8.

2) Abgedruckt in Prosaische Schriften III.

3) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 142 f.

4) Ebenda p. 323 f.

5) Abgedruckt in Vermischte Schriften I.

zismus, der ihm niemals durch die neue theologische und philosophische Bildung ins Wanken geraten war. Ist die Bibel Gottes Wort und steht ein Gedanke ergetisch richtig in der Bibel, so haben wir es zu glauben, und es ist so, punktum. Irgendwelche Unterschiede des Zeitgeschichtlichen und Vergänglichen, des Ewigen und Allgültigen gibt es nicht, darf es nicht geben. Und sollte sich die mißliche Konsequenz ergeben, daß wir heute keine Wunder mehr tun können, die apostolischen Gaben also nicht mehr besitzen, nun, dann sollen wir nach Lavater auch so ehrlich sein und eingestehen, daß wir keine Christen sind. Lavater war im Frühjahr 1769 als Helfer an die Waisenhauskirche berufen worden und hatte nun zum erstenmal sein regelmäßiges Predigtpublikum. Da fing er nun gleich an, mit höchster Schroffheit seine neue Erkenntnis zu verkünden und sich und den Zuhörern das Christentum abzusprechen, weil sie allesamt keine neuen Kreaturen mit außerordentlichen Geisteskräften seien im Sinne der apostolischen Zeit. Da hieß es einmal:

„So wahr Gott heilig, heilig, heilig ist, kann kein lauer Christ selig werden, und so wahr Gott heilig, heilig, heilig ist, sind die meisten aus uns laue Christen, hiemit, so wahr Gott heilig, heilig, heilig ist, werden die meisten aus uns verdammt, wenn wir uns nicht bessern.“

Es entstand bald eine Bewegung in der Stadt, da man allenthalben von seiner furchtbaren Strenge sich Beispiele erzählte. Es hieß bald, Lavater bringe sich selbst um allen Kredit, er verringere sein Gutes, er mache, daß man die ganze Religion wegwerfe.¹ Aber auch begeisterte Anhänger und Anhängerinnen gesellten sich zu ihm, die den besondern Mann Gottes in ihm erkannten. Vielleicht darf man doch in dieser enthusiastischen Schroffheit auch ein Zeichen der inneren Unruhe sehen; es war Sturm und Drang für ihn selbst; er erlag oft den Schrecken der Unmittelbarkeitsreligion, die so ganz direkt mit Gott selbst zu schaffen haben will. In den Briefen Lavaters an Jakob Heß aus dem Jahre 1769 zittert die Erregung besonders mächtig nach.²

„Die Stunde der Erleuchtung kommt! — die Nacht soll vergehen! aber wir müssen forschen und arbeiten und Gott bitten, daß er Arbeiter in seine Ernte sende“, schreibt er ihm am 28. August. Am 9. September: „Erstaunen muß ich über das Licht, das uns seit dem Anfang dieses Jahres aufgegangen ist. Das macht mir viel Mut. Weil die Erkenntnis des Gottes Christi das ewige Leben ist, weil wir ohne dieselbe überall im Dunkeln wandeln, so habe ich keine Ruhe in meinem Geist, bis ich diese mit Gebet errungen habe. Die Worte ‚Niemand mag Jesus seinen Herrn nennen‘ usw. sind mir seit ein paar Tagen tief im Sinn. Aber, allmächtiger Gott, werden wir auch redlich sein und standhaft, die Wahrheit zu bekennen, die uns Gott gewiß offenbaren wird? Leben wir noch zwei Jahre und suchen die Wahrheit mit Einfalt und Gebet, was werden wir finden? Wer da hat, dem wird gegeben. Laßt uns dies ja nicht vergessen!“ Endlich am 29. Dezember 1769: „Sehr wichtig ist dieses Jahr für uns! Unausprechlich wichtig! Laßt uns ja nicht vergessen zu danken und zu beten um ganze kindliche Redlichkeit!“

Es ist damals zu den ersten Trennungen im Freundeskreis Lavaters gekommen; ein Leonhard Usteri, ein Felix Müscheler konnten sich mit

1) Vgl. die Anekdoten aus Lavaters Leben vom Jahr 1769.

2) Vgl. P. D. Heß a. a. O.; ich zitiere zum Teil nach den mir von Pfarrer Heß freundlichst zur Einsicht zugestellten Originalbriefen Lavaters.

einemmal in ihren früheren Altersgenossen und Freund nicht mehr finden. Sie standen unter dem Eindruck, Lavater sei von einem unheimlichen Sanatismus erfaßt und ihnen dadurch ein fremder Mann geworden. In einem Brief Nüschelers an Jakob Heß macht sich der Ingrimme darüber Luft.

„Der Inhalt aller Journale und Gespräche der Stadt, der einen Bewunderung, der andern Gegenstand der Widerlegung, der Vertraute und Almosenier der Vornehmen und Reichen, die Anbetung des Pöbels, der Gegner der Spaldringe und Jerusalem, das Haupt von Parteien, der Liebling der Buchdrucker und die Beschäftigung des Malers und Kupferstechers: an zehn Orten und zehn Gesellschaften in einem Abend gegenwärtig sein, allenthalben das Wort an sich reißen, Orakel reden, den Suchtsamen niemals zum Wort kommen lassen, das ist in ihren (dieser Partei) Augen groß.“

Zum Schluß erklärte Nüscheler, was er besonders an Lavater vermisse: den stillen, sanften Untersuchungsgeist und jene bedachtsame, heitere Vernunft.¹ Es ist, als ob zwei Menschentypen, Kritiker und Sanatiker, einander gegenüberträten.

Den besten Beweis der neuen innern Unruhe Lavaters gibt seine fast unheimliche Jagd nach Wundern und Offenbarungen in der Gegenwart.

Freunde und Bekannte, vor allem der Arzt Obereit in Lindau, mußten ihm Nachrichten vermitteln von alten und neuen Geistesmenschen und Wundertätern; eine bunte Reihe von Wahrheitszeugen der zwei letzten Jahrhunderte tauchten da aus der Vergessenheit hervor: Apokalyptiker und Mystiker der lutherischen Kirche wie Selgenhauer, Elias Prätorius (Christian Hohburg), dann Jakob Böhme und sein Jüngerkreis, Pordage, Poiret, die Bourignon, auch Hektor von Marsay als reformierter Mystiker.² Lehrreicher noch mußten gegenwärtige Wundermänner erscheinen; Lavater wandte sich durch Obereits Vermittlung direkt an Swedenborg und erbat sich genaue Mitteilung der von diesem im Geiste geschauten und nachher beglaubigten Tatsachen.³ Ende 1769 trat er in Verbindung mit einer Wassertschauerin bei Biel, Elisabeth Tüscher, die die Gabe besaß, in einem Glas Wasser vergangene und abwesende Dinge als gegenwärtige zu erblicken; er stellte ihr gleich 150 Fragen, wozu er die Antworten durch vier Herren von Biel protokolllarisch aufsehen ließ. Wirklich soll die Frau gesagt haben, wann sich eine unordentliche Leidenschaft aufs heimlichste in Lavater regte, wann er betete, wann er zürnte usw. Lavater nannte das „unmittelbar anschauende Kennntnis der Geister durch den Geist“. ⁴ Nicht lang zuvor hatte er selbst ein allerdings gründlich verunglücktes Experiment mit dem Gebetsglauben gemacht. Er hatte in allem Ernst Gott um die Aufweckung seines entschlafenen Selig Heß gebeten, damit alle Menschen erkennen, bis zum Ende der Welt sei alles dem Glaubenden möglich; Freund Obereit in Lindau stellte ihm dabei die wunderbare Gebetskraft seiner Empyreaa, von deren ekstatischer Frömmigkeit er ihm lange vorgeschwärmt hatte, zur Verfügung für dieses Experiment; die Nichterhörnung dieses Gebets hat Lavater leider nur zu wenig ernüchtert.⁵ Anfangs 1770 lernte er die Kathrine Rinderfnecht in Obersträß kennen, eine Witfrau, die, wie er wieder seinem Obereit schrieb, ganze Stunden, halbe und ganze Nächte in der größten Freudigkeit auf ihren Knien Gott anbetete und sehr augenscheinliche

1) Selig Nüscheler an Jakob Heß 4. Jan. 1770; die Abkehr Usteris von Lavater spiegelt sich in den Briefen der Bondelli an ihn.

2) Lavater an Obereit 4. September 1769, 18. März 1770; über Selgenhauer auch die Briefe an J. Heß vom Ende 1769; an Jakob Böhme fesselte ihn damals mehr der Mystiker als der Philosoph. Vgl. an J. Heß 4. März 1770.

3) Vgl. Lavater an Obereit 8. Januar 1769.

4) L. an Obereit 14. Dezember 1769, an J. Iselin 6. November 1769.

5) L. an J. Heß 15. September u. s. d. 1769; an Obereit 24. September 1769.

Beweise ihrer Erhörung erhielt.¹ Als später eben diese Kathrine Lavaters jüngern Freund Heinrich Wyß mit ihrer Schwärmerei benebelte und beinahe um seine geistige Gesundheit brachte, war Lavater freilich längst ernüchtert und suchte nach Kräften dem Unheil zu steuern, dem er doch selbst durch seine Leichtgläubigkeit gerufen hatte. 1771 tauchte schon wieder ein neuer Wundertäter auf, Martin Keil von Schlierbach in Württemberg, den Lavater erst mit Briefen um Erzählung seiner Wundertaten bestürmte und der ihn dann selbst in Zürich besuchte, um 3 Tage bei ihm zuzubringen. Lavater ließ sich von ihm erzählen, wie er vor 20 Jahren wirklich die Heilungsgabe durch Mittel, wohl auch etwa ohne Mittel besessen habe; unter anderem habe er durch seinen bloßen Schatten eine sterbende Kuh von neuem belebt. Bei ihm selbst tat er freilich kein Wunder; aber Lavater glaubte, daß Martin solche tun könnte, wenn er recht ins Gedränge käme, und er war, schreibt er selbst, Tor genug, ihn ins Gedränge jagen zu wollen.² Man muß sich fragen, an welches Wunder Lavater wohl nicht geglaubt, welches er nicht zu erzwingen gewagt hätte. Nicht lange nachher tauchte ein anderer, weit berühmterer Wundertäter an Lavaters Horizont auf, der katholische Priester Joseph Gäßner in Salmerschwil, der laut der Sama täglich im Namen Jesu entscheidende Wunder, besonders an Bessenen, tat. Lavater bekam eigenhändige Briefe von Geheilten an ihre früheren Aerzte, eigenhändige Briefe von Aerzten, die ihre mißlungenen Heilversuche eingestanden, eigenhändige Briefe des Wundertäters selbst zu sehen, aus denen er sich eine konkrete Anschauung der Tatsachen bilden zu können glaubte. Da war die Rede von Bessenen, mit denen Joseph Gäßner spielte wie mit einem Hundlein; er gebot den Krankheiten alle Augenblicke zu kommen und wieder zu gehen usw. Man kann nicht sagen, daß Lavater sogleich auf diesen Exorzisten hereinsiel; er wollte prüfen, er wollte vor allem den Wundertäter sehen. Aber als er ihn anläßlich einer Reise nach Augsburg persönlich kennenlernte, vermischte er die Hoheit und Einfach, welche über den apostolischen Heilungen schwebte; um so unsicherer wurde sein Urteil. Die Tatsachen schienen ihm un widersprechlich, der reale Hintergrund rätselhaft. In der Verlegenheit schrieb er an den aufgeklärten Professor Semler in Halle einen offenen Brief, der ihm selbstverständlich nicht die Antwort eintug, die er selbst gewünscht, erhofft hatte. Erst ein paar Jahre später faßte er sein Endurteil über Joseph Gäßner in die Worte zusammen:

„So wenig Betrüger als Apostel, sondern ein ehrlicher dummer Mönch, dessen ganze Existenz kaltblütige Exorzisterei ist.“³

Da hätte er sich doch die fromme Aufregung sparen dürfen.

Freilich dies Haschen nach Wundern der Gegenwart trieb Lavater im Geheimen und zog nur seine intimsten Freunde in das Geheimnis; es war in seinem Sinn sträfliche Indiskretion, als dieser Zug seines Wesens später der breiten Öffentlichkeit verraten wurde. Unter seinen theologischen Freunden übernahm Jakob Heß die Rolle des nüchternen Führers und Warners.

Heß gab ihm deutlich zu verstehen, daß er z. B. das Gebet um die Auferweckung des Freundes für eine böse Entgleisung betrachte und daß der Heilige Geist im Neuen Testament vor allem die Kraft der moralischen Erneuerung, nicht der Wundertaten bedeute.⁴ Bei diesem Anlaß beobachten wir eine Eigentümlichkeit in Lavaters Wesen. Er sträubte sich mit einer gewissen Rechthaberei gegen die Korrekturen seines nüchterneren Freundes, lenkte aber in der Hauptsache ein. „Ich bete dessen ungeachtet vor allem aus

1) L. an J. Heß 14. März 1770.

2) Vgl. Lavater an Obereit 8. August 1771; an Herder 7. Juni 1774 (aus Herders Nachlaß p. 106 f.); an Hasenfamp 17. Mai 1772 (Briefwechsel zwischen L. und Hasenfamp p. 26).

3) Vgl. Schultheß a. a. O. p. 233; dazu Lavater an Goethe 7. September 1774, u. s. d. (Mitte September 1774); an Zimmermann 7. Juli 1778.

4) Vgl. p. D. Heß a. a. O.

um den Heiligen Geist, aber ich habe sehr viele besondere Gründe, warum ich inzwischen für dies seufze," erwiderte er auf die Warnung, die Jakob Heß wegen der Bitte um die Wiederbelebung des Selig Heß an ihn richtete.¹ Und das anderemal: Geist und Wundergaben sind im Neuen Testament einerlei, und Wundergaben sind allen verheißen, aber die wirkliche Umschaffung ist die Hauptsache und gleichsam die Quelle des andern.²

Wenn unser Lavater hier neben dem gereiften Freund als großer Kindskopf erscheint, Kindskopf gerade auch im Sinne des Paulus, wie er denn auch sein ganzes Leben lang nie gänzlich „abtat, was kindisch ist“, darf doch über diesem Kindischen das tiefe und wertvolle Neue, das er zu bringen hatte, nicht übersehen werden. Kaum ein schweizerischer Zeitgenosse stand gleichzeitig so fest im Mittelpunkt des Evangeliums wie er.

Man halte sich, um das zu erkennen, nur an die Predigten und an die christlichen Lieder Lavaters aus den 70er Jahren. Wir besitzen aus dieser Zeit Festpredigten, im Zürcher Waisenhaus gehalten, Predigten über den Propheten Jonas, Predigten über einzelne besondere Texte, in den Prosaischen Schriften gesammelt. In ihnen allen dürfte von den Sonderlichkeiten Lavaters ungefähr nichts zu finden sein. Daß der Christ vor allem ein Wundertäter sein soll, würde man aus ihnen kaum vermuten. Nennen wir sie fernhafte, biblische, noch besser: evangelische Predigten.

Dem Prediger ist die Bibel wirklich seine Heimat, so gern er bei den Wohlthaten Gottes in der Natur verweilt; es ist sein ganzes Glück, daß wir Gottes Wort in der Bibel haben, wo der Ewige so menschlich und anschaulich mit uns Menschen verkehrt. Und in der ganzen Bibel erfährt er wie mit natürlichem Takt das eine Große und Wunderbare, daß Gott in Christus Jesus als Erlöser, als Seligmacher, als Macht der Liebe zu uns kommt und uns sich selber in ihm schenken will, sobald wir ihn im Glauben aufnehmen. Nicht Moral, sondern Evangelium, das ist Lavaters ganze Predigt. Es gehört dazu auf unserer Seite schlichte Aufrichtigkeit, sich geben, wie man ist, in voller Demut seine Schwachheit und Sünde erkennen, mit sich ins Gericht gehen in unerbittlicher Wahrhaftigkeit. Auf Gottes Seite ist nichts als Liebe, Vergebung, Freundlichkeit: wenn wir der vertrauen, unser Herz ihr öffnen, wirklich damit ernst machen, daß Gott uns liebt, dann ist uns in allem geholfen. Man versteht, wie diesem Prediger die alten christlichen Feste wirklich Festtage sind. Die Weihnachtstexte werden ihm vor allem Zeugnisse der Glaubensseligkeit. „Der Glaube ist das Fundament des wahren Christentums, der Tugend und Seligkeit. Dabei muß angefangen werden, wenn die Absichten Gottes bei der Menschwerdung seines Sohnes auch an uns erfüllt werden sollen.“

„Glaub es doch nur, sündenbeladene Seele! Nimm es dreist an! Fasse Mut! Streue dich der Geburt Christi und frohlocke über seine Menschwerdung! Er kann und will dich erlösen: von allem erlösen, was immer Sünde, Elend und Uebel heißt! Nur Mut gefaßt! Nur geglaubt und hinzugebrungen, nur sich niedergeworfen zu den Süßen des Menschgewordenen Gottes! Er kann dir nichts mehr versagen! Glaub es nur! Er kann dich nicht verstoßen, glaub es nur!“

Gewiß Lavaters Spezial-evangelium, aber in welcher schlichten und menschlichen Fassung! Dasselbe gilt von seiner neuen Botschaft vom heiligen Geist, ebenfalls im Anschluß an das Weihnachtsevangelium:

„Jeder von uns, wer er immer sein mag, kann und soll ein Tempel des heiligen Geistes, des Geistes Christi und Christi selber sein. In jedem von uns kann und muß Christus gestaltet werden. Christus muß in jedem von uns leibhaftig wohnen und in uns

1) Ebenda p. 97.

2) L. an J. Heß 4. Oktober 1769.

Lebendig werden, wachsen und in einer solchen Vereinigung stehen wie ein Kind mit seiner Mutter.“

Er führt den gleichen Gedanken in einer *Passionspredigt* aus bei Anlaß der Abendmahlsworte. Da versenkt er sich mit ganzer Glut in die Abendmahlsmystik, das Essen und Trinken von Christi Fleisch und Blut, d. h. eine unaussprechliche, nicht in einer bloßen Einbildung bestehende Gemeinschaft und Teilhabung an Christo. Von der orthodoxen Satisfaktionslehre verlautet freilich nichts in diesen Passionspredigten. Alles zielt auf warme persönliche Gemeinschaft mit dem leidenden und sterbenden Jesus hin. Die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz wird Lavater der größte Trost für einen Christen in seinen inneren Nöten und Verlassenheiten. Lavater spricht aus seiner eigenen Erfahrung:

„Nun mag es noch so dunkel um dich werden, redliche Seele — so kannst du sicher glauben: Gott ist die Liebe! Nun mag es dich in den trüben und bangen Stunden der Anfechtung dünken, Gott habe dich verlassen: Er ist doch die Liebe, es bleibt doch bei seiner ewigen Verheißung: ich will dich nicht lassen und dich gar nicht verlassen.“

Christus, der am Kreuz verlassene,

„der weiß nun, wie dir zumute ist, wenn du in Anfechtung, Angst und Trostlosigkeit versinkst, wenn das Wasser der Trübsal dir bis an die Seele geht, wenn du bei Tag rufst und er dir nicht antwortet, wenn du bei Nacht auch nicht schweigst und er ferne von dir zu sein scheint. . . Trost genug, daß der es weiß, daß der zur rechten Zeit helfen kann, der am Kreuz ausgerufen: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Und ebenfalls aus seiner eigenen Erfahrung führt er in einer andern Passionspredigt aus, daß es Torheit und Vermessenheit sei, wenn wir stolz auf unser Herz und unsere eigene Kraft unserem Gott und Erlöser beständige Treue und unbewegte Standhaftigkeit in der Versuchung zur Sünde verheißten. Was er da seinen Mitkämpfern und Mitarbeitern im Werk des Christentums erzählt, klingt wörtlich an die Geständnisse seiner unglücklichen Kämpfe in den Jugendjahren an. Der Mann kennt das Menschenherz; das macht ihn zum Evangelisten von Gottes Gnade. Veraltete Gedankengänge fehlen natürlich bei diesem Prediger auch nicht. Man kann es nur mit Wehmut lesen, wie er meint, seinen Zuhörern den *Auferstehungsglauben* festmachen zu können durch die Aufzählung der vielen Zeugen, die alle übereinstimmen; ein paar Jahre hernach trat *Reimarussessing* mit der Beleuchtung dieser Zeugnisse hervor. Aber in seinem Element ist er sogleich wieder, wenn er die Seligkeit eines Beters, der an die Auferstehung und das Leben Jesu glaubt, beschreibt:

„Alles, was Jesus weiß und hat und ist, dazu hat das Gebet eines solchen Gläubigen den Zutritt. . . Mangeln ihm Tugend und Heiligkeit — ein Jesus lebt, der ihm von Gott gemacht ist zur Gerechtigkeit und Heiligung. Drückt ihn oder andere eine Nothlast, die nicht oder kaum mehr zu tragen ist — ein Jesus lebt, der ihm und allen von Gott zur Erlösung von allem Uebel gemacht ist.“

So hat es Lavater praktisch gemacht. Wundervoll weiß dann seine *Himselfahrtspredigt* den Freund im Himmel zu rühmen. Er wirft die Frage auf:

„Was für Angelegenheiten sind es, die er im Himmel besorgt?

Warum hat er der Erde seine sichtbare Gegenwart entzogen?“ und antwortet:

„O es sind meine, meine Angelegenheiten, meine eigensten, meine allerwichtigsten, meine ewigen Angelegenheiten, die er mit brüderlicher Liebe, mit göttlicher Weisheit und Kraft gerade wie seine eigenen Angelegenheiten besorgt. Ach im Himmel ist er um meinethwillen, so wie er um meinethwillen auf Erden war. Für mich ist er Gott, so wie er für mich Mensch war!“

In ein gefährliches Gebiet scheint Lavater freilich zu *Pfingsten* einzulenkten, wenn er die Frage: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen?“ ganz direkt an seine Zuhörer stellt und jedem einzelnen eine bestimmte Antwort zumutet. Aber er unterläßt es doch nicht, diesen Geist vorher genauer zu bestimmen als die Kraft Gottes, die uns in alle Wahrheit führt, die Gottes Liebe in unser Herz gießt, die uns hilft, die sündlichen Leidenschaften zu überwinden, die Freiheit mit sich bringt und Gewißheit der Unsterb-

lichkeit. Von Wunderkräften kein Wort! Und was ist für ihn das einzige Mittel, den heiligen Geist zu bekommen? Der Glaube an Jesus Christus, als hätte er L u t h e r gelesen, den er doch nicht von ferne gekannt hat. Und erste Frucht des Geistes ist dann wieder die Liebe; ihr folgen Freude, Friede, Geduld usw., was Paulus Gal. 5 aufzählt, d. h. lauter Kräfte der inneren Herzenserneuerung.

Nehmen wir einmal diese Seftpredigten Lavaters für seine populäre Dogmatik, so ist der eine Hauptgedanke mit Händen zu greifen: Christus ist unser Gott, der uns aus aller Not helfen will. Man wird das auch sehr anders als Lavater ausdrücken dürfen, aber wärmer, herzlicher, dringlicher als Lavater hat es kein Prediger dargelegt.

Dasselbe sagen uns mit andern Worten alle einzelnen Predigten Lavaters. Zum Beispiel die 6 Predigten über Apg. 10, 41 die „wesentliche Lehre des Evangeliums, die Begnadigung der Sünder durch den Glauben an Jesus Christus“. Wir stehen im Mittelpunkt des alten reformatorischen Evangeliums:

„Denn was ist das ganze Evangelium von Jesus Christus im Grunde anderes als die frohe Botschaft von der Veröhnung des armen, mit Sünden beladenen Menschen mit Gott durch Jesus Christus? Was anderes als eine feierliche Versicherung und Offenbarung vom Himmel, daß Gott allmächtige Liebe sei?“

Lavater verfügt freilich nicht über Luthers Sprache. Das merkt man, wenn er sich bemüht, klar zu zeigen, was er unter „Glauben“ versteht. Er findet das herzliche Wort „Vertrauen“ nicht; er bleibt ungefähr bei der Definition des Hebräerbriefts: „Feste Ueberzeugung von einer unsichtbaren und abwesenden Sache, als ob sie sichtbar und gegenwärtig wäre“. Dieser Glaube vertritt in allen Fällen das Anschauen der eigenen unmittelbaren Erkenntnis. Die Sache aber ist von Luthers Glauben nicht weit entfernt. Und dann lese man die folgenden einzelnen Predigten, Re is e p r e d i g t e n besonderer Art, eine 1771 zu Schaffhausen gehalten: von der Liebe Gottes über 1. Joh. 4, 19, zwei auf der berühmten deutschen Reise, da er Goethe im Jahr 1774 besuchte: Jesus Christus unser Alles und Eines über 1. Kor. 1, 30, zu Bodenheim bei Frankfurt a. M. gehalten, und die andere zu Neuwied in der Gemeinde der mährischen Brüder: Von der Herrlichkeit des Evangeliums über Joh. 6, 68 und noch eine letzte aus dem Jahr 1775, in Chur und St. Gallen gehalten: Einladung zur Ruhe in Jesus Christus über Mt. 11, 28. Wer diese Predigten nicht gelesen hat, sollte nicht über Lavater schreiben. Es sind rhetorisch keine guten Predigten; Lavater war nicht, was man einen Kanzelredner nennt; es fehlt alle Feilung, alle Selbstkritik gegenüber dem zuerst einfallenden Wort. Aber sie kommen von Herzen und gehen zu Herzen.

Es ist das alte Evangelium der Reformation in einfacher, sehr menschlicher Sprache. Lavater, wir wiederholen es, hat den Menschen, seine Bedürfnisse, sagen wir lieber: seine Not gekannt, und er kennt wie wenige das göttliche Erbarmen, die Herablassung der Gottesliebe zu uns schwachen, sündigen Menschen. Man steht bei ihm in der vollen Wahrheit und in der vollen Gotteskraft. Und wie ist sein Gott dem Menschen nahe! Unmittelbare Gemeinschaft Gottes durch Jesus Christus, wie er es genannt hat. Es ist eigentlich wenig oder nichts spezifisch Lavaterisches darin; es ist einfach das Evangelium von der Gottesliebe, die uns Jesus gebracht hat, mit einer Gewißheit, mit einer Freude, mit einer Sehnsucht, allen Menschen das Glück dieses Evangeliums zu gönnen, wie sie so warm in keinem seiner Zeitgenossen lebten.

Etwas anderes gilt von den L i e d e r n; hier sind die Perlen diejenigen, in welchen die rein persönliche Frömmigkeit Lavaters zum Ausdruck kommt. Man kann sie geradezu in die allgemeinen und gemeinnützigen Lieder und die rein individuellen,

persönlichen auseinanderlegen. Halten wir uns der Kürze wegen an die zwei Sammlungen geistlicher Lieder von 1775 und von 1780, 200 an der Zahl.

Es sind religiöse Gedichte aus allen Lebenszeiten Lavaters, darunter wohl nicht wenige aus der Jugend; manche hat schon 1765, also vor Lavaters Entdeckung, der „Erinnerer“ gebracht. Nach dem Urtheil der Litterarhistoriker kommt ihnen insgesamt kein Wert zu,¹ eine Warnung auch für uns, sie nicht zu überschätzen. Den größten Theil dieser Gedichte dichtete Lavater sozusagen absichtlich, um zu nützen, zu lehren, zu erbauen, mehr für andere als für sich selbst. Seine Stellung am Waisenhaus z. B. wurde ihm der Anlaß, für die Waisenkinder zu reimen, was das Papier halten konnte, Gelungenes und Mißlungenes, alles für den braven Zweck. Daneben theilte er mit den Zeitgenossen die wunderliche Idee, daß für jede Speziallage im Leben ein oder mehrere Spezialgedichte gehören, z. B. für die schwangern Frauen, für die Gebärende während der Geburt usw. Aus dem „Erinnerer“ kennen wir schon seine Festlieder im konventionellen Ton; er hat sie beständig vermehrt mit mäßigem Glück; einen originalen Ton vermochte er kaum zu treffen. Dazu kommen die bekannten Kategorien jedes Gesangbuchs, Morgen- und Abendlieder, Neujahrslieder, Sonntagslieder, Geburtstagslieder, Lieder für alle verschiedenen Krankheitsstadien, Sterbe- und Ewigkeitslieder. Hier fließt ihm manches gefällig und vergnügt aus dem Herzen; es sind einzelne schöne, innige Lieder darin, besser noch Strophen von Liedern, da ihm für die Vollendung eines Kunstwerks die Sorgfältigkeit und der strenge Maßstab fehlten.

Doch darf schon von diesen Liedern allgemein menschlichen Inhalts gesagt werden: es kommt eine reiche, unendlich vielseitige Lebenserfahrung in ihnen zum Ausdruck. Gerade daß Lavater, der Einseitige, der Paradoxe, so ungeheuer einfach und menschlich dichten kann, ist für ihn ein Lob. Er wollte mit allem dienen, Freude machen, Gutes wirken; das ist ihm so wohl gelungen, als es bei seiner Vielbeschäftigkeit möglich war. Nicht zu vergessen ist der sittlich reine und edle Geist, der alle diese Poesien belebt. Es schlägt in ihnen ein Herz voll warmer Menschenliebe, dem niemand zürnen kann.

Aber ins Heiligtum führen uns die ganz persönlichen Lavaterlieder.

Man erkennt sie meistens schon an der Ueberschrift: Die Kraft des Glaubens und des Gebets, Gebetlied um den heiligen Geist, Gebetlied um Erhöhung in dringenden Fällen, Stärkung in tiefer Dunkelheit, Verlangen nach Jesu, Durst nach Erlösung, Gebetlied um Stärkung des Glaubens, Gebetskampf in dunkeln Stunden, Bitte um Glauben, In tiefer Anfechtung, Ermunterung in bangen Leidensstunden, An die nahe Gottheit. Manche dieser Lieder hat Lavater für Freunde und Freundinnen gedichtet, aber er vermochte es nur, weil er in dieser Welt der Glaubenskämpfe und des Gebets persönlich zu Hause war. Er lebt doch selber in ihnen allen.

Man kann ja auch an diesen Gedichten ästhetisch vieles tadeln. Zur Vollendung gebracht ist kein einziges von ihnen; aber wenn dichten in erster Linie heißt: das aussprechen können, was tief durch die eigne Seele geht, so daß auch andere Seelen dadurch getroffen werden, ist Lavater ein großer Dichter gewesen. Er erneuert Töne, die vor ihm manche Dichter des Pietismus gesungen hatten; er bringt ein eigenes Ringen nach Gewißheit, Reinheit, Freudigkeit, Kraft, sein Ringen nach Gott hinein.

Man höre die Sprache seiner Sehnsucht:

Ach wie tief bist du gefallen,
Volk des Herrn, erwählt vor allen,
Seine Wunder auszukünden!
Sag, wo kann ich Christen finden?

1) „Seine religiöse Lyrik so ziemlich wertlos“, Ad. Frey, Schweizer Dichter, p. 57.

Slög ich über Tal und Hügel,
 Wo fänd ich des Geistes Siegel?
 Wo des alten Glaubens Kraft,
 der mit Gott zerstört und schafft?
 Weh uns, denn ich finde keinen
 Glaubenshelden, ach, nicht einen,
 der durch jeden Zweifel dringet,
 Satan, sich und Welt bezwinget,
 Keinen, der unsträflich wandelt,
 keinen, der wie Jesus handelt,
 dessen Glaube, des Gebet
 Segen einer Welt erfleht.¹

Ganz persönlich aber ist folgendes Lied gestimmt:

Vater, heilig möcht ich leben,
 Rechtthun wäre meine Lust;
 aber Lüste widerstreben
 dem Gesetz in meiner Brust.
 Ach, mein Herz ist mir verdächtig,
 selten bin ich meiner mächtig;
 hart drückt mich der Sünde Joch,
 was ich nicht will, thut ich doch.²

Das Gedicht erbittet von Gott die persönliche Heiligung und dient zur besten Korrektur der durch Lavater selbst veranlaßten Meinung, es sei ihm vor allem auf die Wundergaben angekommen. Für Leute, die von Gott verlassen zu sein glauben, die keines heitern Gedankens, keines Trostes fähig sind, setzte er das Lied auf:

Sortgekämpft und fortgerungen,
 bis zum Lichte durchgedrungen
 muß es, bange Seele, sein.³

Es ist ihm auch formell am besten geraten, gewiß, weil es doch auch aus eigener Not emporgestiegen ist. An Gottfried Arnolds prächtiges Lied der Erlösungssehnsucht mahnen manche Strophen des Liedes „Durst nach Erlösung“. Es setzt leidenschaftlich ein:

Christus! vor dir niedersinken,
 fest umfassen will ich dich!
 Vater=Blicke Gottes winken
 meiner Seele, treiben mich,
 der ich tot und Sünde bin,
 zu dir, Quell des Lebens, hin.
 Freiheit dürstet meine Seele
 aus dem Neth der Leidenschaft!
 Wer, wer giebet meiner Seele
 Freiheit, Leben, Sieg und Kraft?
 Wer dem hangen Herzen Ruh?
 Jesus Christus, wer als du?⁴

Wie viel besser lernt man Lavaters Entdeckung von Glauben und Gebet doch verstehen, wenn man in diesen Liedern ihren tiefsten Motiven nachgeht! Es fehlt auch nicht an frohen, zuversichtlichen Klängen in der gleichen Sammlung:

1) Die Kraft des Glaubens und des Gebets Nr. 24 der ersten Sammlung.

2) Gebetlied um den Heil. Geist um Bestreitung seiner Leidenschaften, Nr. 29.

3) Stärkung in tiefer Dunkelheit, Nr. 31.

4) Nr. 54.

Im Gerhardt'schen Ton ist die „Ermunterung zur Geduld“ verfaßt:

Von dir, o Vater, nimmt mein Herz
Glück, Unglück, Freuden oder Schmerz,
von dir, der nichts als lieben kann,
vertrauensvoll und dankbar an.
Ist alles dunkel um mich her,
die Seele müd und freudenleer,
bist du doch meine Zuversicht,
bist in der Nacht, o Gott, mein Licht.¹

Aber z. B. das Gedicht „An die nahe Gottheit“, echt lavaterisch, wird gleich wieder zum Wunsch, zum Gebet, zur Selbstanlage:

O du, du näher Unsichtbarer,
wie tausendmal vergeß ich dein!
Vergeß es und doch ist nichts wahrer:
du kannst mir niemals ferne sein!
O glaubt ich, welche Thaten thun,
wie würd ich wirken, leiden, ruhn!²

Wir setzen um seiner Formschönheit willen noch ein Pfingstlied aus dem Jahr 1779 hinzu:

Mit den Strahlen deiner Sonne,
die so kräftig auf uns blidt,
sende, Vater, Geistes Wonne
Seelen, die die Sünde drückt!
Ach zur Flamme fach den Funken
deines Lebens in uns an!
Ach so tief ist er versunken,
daß kein Hauch ihn wecken kann.
Keines Menschen — — nur der deine,
der durch Mark und Nerven geht.
Vater, wenn um Geist ich weine,
schmachtend dein Kind vor dir steht,
sende deiner Gaben Eine
meinem dürstenden Gebet!
daß es sich mit dir vereine,
treibe du durch Nacht und Schmerz
täglich dringender mein Herz.³

Zuletzt, um den ganzen Reichtum der Lavater'schen Poesie in zwei äußersten Gegensätzen zu beleuchten, seien noch zwei Fragmente, die nicht in der Sammlung der 200 Gedichte Aufnahme fanden, hieher gesetzt:

Der zweite Teil des gedruckten Tagebuchs bringt unter dem 26. Dezember 1772 zwei Strophen:⁴

In heitern und in dunkeln Tagen
im Herzen, Jesus, dich zu tragen!
in dir mich ganz und stets zu freun,
und voll von dir, von dir zu sein,
nur dir zu reden, dir zu schweigen,

1) Nr. 33.

2) Nr. 69.

3) Nr. 67 der zweiten Sammlung.

4) p. 66.

in allem dich in mir zu zeigen,
 was du den Menschen warst auf Erden,
 vor Gott ihr Opfer nur zu werden:
 das ist's, o Herr, was mein Gebet
 herab von deiner Liebe fleht.

Heiland in des Himmels Höhe,
 Heiland, wo du immer bist!
 In der Fern und in der Nähe,
 Freund, wie sonst nicht einer ist!
 Voll Empfindung deiner Güte,
 voll von dir sei mein Gemüte!
 Deine Kraft und Liebe sei
 meiner Seele täglich neu!
 Jesus Christ, durchleuchte mich!
 Wer mich siehet, sehe dich!

Dazu ein Gegenstück ohne Datum, in Stofars Nachlaß in Schaffhausen von J. G. Müller gefunden:¹

Gieb mir in den letzten Tagen
 meines Lebens Mut zu tragen,
 was du mir zu tragen gibst,
 der du väterlich mich liebst!
 Lehre du mich kindlich flehen,
 glaubensvoll auf dich nur sehen
 und vor deinem Vaterwinken
 froh gehorsam niedersinken,
 Alles thun und alles leiden,
 was mich führt zu deinen Freuden.
 Lehre mich das Liebste wissen,
 hinderts mich, dich zu genießen!

Dennoch bleib ich dir verbunden,
 dennoch bleibst du, was du bist;
 heiß gesucht und nicht gefunden,
 dennoch, scheinst du auch verschwunden,
 bleibst du Liebe, Jesus Christ.
 In den allerbängsten Stunden,
 wenn mir auch aus deinen Wunden
 nicht ein Tropfen Trostes fließt,
 dennoch will ich nicht verzagen,
 in den lichtentfernten Tagen
 murrend nicht gen Himmel klagen,
 harren, bis dein Angesicht
 wieder freundlich zu mir spricht.

Wir sagten vorher: die besten Lieder Savaters sprechen nicht wie die Predigten die allgemeinen christlichen Grunderfahrungen im reformatorischen Lichte aus, sondern offenbaren die speziellen tiefen Erfahrungen seiner Seele. Das Gemeinsame ist aber doch auch hier vorhanden; die Kindereien von den Wunderkräften des Geistes bleiben fern; es ist das Menschenherz mit seinem Hunger nach dem lebendigen Gott, das sich hier ehrlich und kraftvoll ausdrückt. Diese Lieder gehören zum dauernden Bestand des evangelischen Liedes, wenn man sie einmal heraushebt aus der Masse

1) J. G. Müllers Tagebuch 1801.

des Durchschnitts und der Unpersönlichkeit, in der sie verborgen liegen. Sie sind zugleich der Beitrag dieser frommen Bewegung zur deutschen Literatur, in welcher sie sich wohl sehen lassen dürfen.

Zum rechten Verständnis Lavaters sind rein positive Darlegungen wie die Predigten und die geistlichen Lieder das beste Mittel; er spricht hier einfach seine ihn beseligende oder auch erschütternde Erfahrung aus. Aber diese Erfahrung, das mußte er bald einsehen, brachte ihn in Gegensatz zu der Mehrzahl seiner einstigen Freunde, ja zum ganzen Zeitalter, das mit raschen Schritten auf die Umbildung des Christentums zur Vernunftreligion hindrängte. Es ist rührend, wie Lavater in der ersten Entdeckungsfreude sich einbilden konnte, alle Welt, alle Gelehrten müßten seinem neuen Wunderglauben und seiner neuen Christusbegeisterung zufallen, da sie doch wie er auf biblischem Fundament bauen wollten. Er schickte seine drei Fragen vom Herbst 1769 an alle Führer der deutschen Aufklärungstheologie. Schon die Antworten belehrten ihn eines Bessern: nicht einer stimmte ihm zu, im Gegenteil, man übergieß ihn mit Warnungen, sich doch nicht seiner Phantasie zu voreilig hinzugeben. Und nun brachte gerade der Anfang der 70er Jahre in rascher Folge ein radikaleres Aufklärungsbuch nach dem andern. Semler unterwühlte mit seiner Kritik des Kanons die Grundlagen des Bibelglaubens. Teller goß in seinem Wörterbuch alle biblischen Kernbegriffe in neumodische Plattheiten um. Eberhard ließ die frommen Heiden selig werden und machte Christus entbehrlich. Spalding nahm dem Predigtamt seinen apostolischen Nimbus und seine prophetische Kraft. In allen Briefen Lavaters aus diesen Jahren spricht der Schmerz über die Abkehr so vieler führender, von ihm selbst hoch verehrter Geister von seinem Christus sich aus. „Hat Semler Recht, so ist es um das Eigentliche des Christentums geschehen, so ist das Christentum aller Göttlichkeit entblößt; Christus ist daraus verbannt, entthront; die Autorität Christi und seines Geistes in den Aposteln ist dahin“, klagte er seinem Spalding mit dem naiven Wunsch, er, Spalding, Saß, Jerusalem möchten sich doch Semler entgegenstellen.¹ Als statt dessen des einst vergötterten Freundes „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ erschien, hielt Lavater mit seiner Kritik nicht mehr zurück: ihm fehle gerade die Hauptsache am Predigtamt: Christus als Offenbarer Gottes, das Thema der Predigt.² An Crugot schrieb er von den neuen Schriften Spaldings, Eberhards, Tellers, Semlers: „Christus, Christus selbst scheint diesen lieben Männern unbekannt und überflüssig zu sein. Wenn ihr Christus der biblische Christus ist, so habe ich keine Augen und Ohren mehr.“³ Mit besonderer Wehmut schüttete er Herder sein Herz aus: „Spalding . . . mein lieber frommer Spalding . . . ist . . . nicht begeistert von Christus . . . Christus, sag ich und meine nicht Vorschriften von ihm . . . Ach Gott wohin kömmts! . . . Ihn, ihn will niemand sehen . . . Semler und Teller und Saß und Eberhard . . . und die ganze Schar der Denker nicht mehr . . . o Herder . . . ich beschwöre dich . . . hilf mir,

1) 31. Dezember 1771 an Spalding.

2) Brief an Spalding 30. Mai 1772.

3) 21. September 1773.

ihn, ihn darstellen.“¹ Man spürt es ihm an: ihm blutet das Herz, da es zur Trennung von seinen Freunden kommen muß.

Es wurde einsam um Lavater, trotz der wachsenden Zahl seiner Verehrer und Verehrerinnen. In Zürich herrschte Jubel bei allen Theologen über jedes neue Produkt der deutschen Aufklärungstheologie, während Lavater als ein nicht ganz ernst zu nehmender Sonderling galt. Es begannen die ersten boshaften Angriffe, nicht ohne Veranlassung seitens Lavaters, der in Bährdts Allgemeiner theologischer Bibliothek eine „Nachricht von den Zürcherischen Theologen“ publiziert hatte; diesen Aufsatz Lavaters ins richtige Licht zu stellen, gaben Ende 1774 drei mokante Zürcher J. J. Hottinger, Leonhard Meister und Steinbrüchel in dem berühmten „Send schreiben an den Verfasser der Nachricht von den Zürcher Gelehrten“ den Mann Gottes durch Aufzählung aller seiner Schwächen und Kindereien dem öffentlichen Gelächter preis.² Lavater hielt mit dem offenen Angriff auf die christlichen Deisten seiner Vaterstadt zurück bis zum Jahr 1779, aber in einem Privatbrief an Schlosser vom September 1776 ergoß er seine Klagen über den Verfall des Christentums. Die erst 1781 in Pfenningers Sammlungen zu einem Christlichen Magazin gedruckte Schrift ist das ergreifendste Zeugnis seiner Sehnsucht und seines Schmerzes aus dieser Zeit der Scheidung der Geister.³

Nicht die theologischen Gegner, sich selbst und seine Freunde klagt er da an. „Wir sind keine biblischen Gottesmänner, nicht Jünger Christi, wie's die Apostel und ihre ersten Schüler waren. Wir folgen nicht dem Gott der Bibel, nicht dem Geist des Evangeliums. Wir sind nicht Kinder, die am Vater- und Mutterwort hängen, die glauben, wo sie nicht sehen, die Gott und nicht Menschen fragen. Unser Gesellschaftler höchstens ist Christus — nicht unser Herr, nicht unser Haupt. Wir nehmen von ihm an, was wir wollen, nicht, was er will.“

Lieber noch spricht er ganz persönlich:

„So ist's wenigstens bei mir. Ich bin kein Christ, was das Evangelium Christ nennt. Und ich habe mich noch nie mit Redlichkeit und Ernst beflissen, es zu sein, ganz zu sein“.

Aber wehmütig, fast bitter fährt er fort:

„Ich kenne in diesem erhabenen Sinn keinen Christen; nicht einen einzigen . . . So wenig ich Christus gesehen habe, so wenig einen echten evangelischen Christen . . . Alle, die sich dafür ausgaben oder dafür angesehen wurden, waren's nicht. Nicht jeder, der sagt: Gottes Geist ist in mir und Christus ist mein Leben . . . ist ein Christ. Aber der ist gewiß kein Christ, der das nicht sagt. Die Propheten, die Apostel, die Frommen, die Christen der Schrift sagten das mit einer Zuversicht und Einfalt . . . wie sie sagten: Ich bin! Ich lebe! Sie fanden so wenig — weder stolz noch schwärmerisch zu sagen: Ich rede, schreibe, tue das durch den Heiligen Geist — als wir's stolz, schwärmerisch finden, wenn wir sagen: ich habe diesen Menschen reden gehört; ich habe das von ihm gelernt. Sie schienen so ganz in Gott, so ganz in der Gemeinschaft mit Christus zu stehen und zu leben, als wie Verliebte in ihrem Geliebten und in Gemeinschaft mit ihm leben. So kann kein Minister für seinen König, kein Patriot für sein Vaterland arbeiten, kämpfen, handeln, leiden — wie sie für den Gott Israels — sie für den Messias arbeiteten, kämpften, handelten, litten. Sie standen in Gott — Christus stand vor ihnen. Der Unsichtbare war ihnen gegenwärtig, die Zukunft ihnen nahe. Sie lebten in der unsichtbaren Welt, in Gottes Reich; ihr Wandel war im Himmel.“

1) An Herder 10. November 1772 (Aus Herders Nachlaß II, p. 23.)

2) Ueber Anfang und Sortgang der Kämpfe Lavaters mit seinen Gegnern in Zürich und in Deutschland orientiert jetzt am besten Guinaudeau. chap. IV.

3) Abgedruckt in den prosaischen Schriften Bd. III.

Hier hat Lavater einmal sein Ideal gegeben: das ist seine Bibelreligion; er feiert sie selbst enthusiastisch:

„O Schriftreligion — wie bist du allein Religion! Wie ist außer dir alles leeres Wort und kraftloser Schall! Wie wird mir alles unaussprechlich neben dir! Wie befriedigst du allein meine tiefsten und höchsten Wünsche! Wie weckst du allein alle schlummernden Kräfte der Menschheit!“

In scharfen, wuchtigen Antithesen stellt er dann den Gott der Philosophen und den Bibeltgott einander gegenüber: „dort ein abstraktes, hohes, unendliches, unerreichbares Wesen, das allenthalben ist, nur da nicht, wo man es nötig hätte — hier Gott in der Kammer des Beters und in dem Herzen des Gläubigen, so treffend antwortend, so sich äuernd und mitteilend, als ob Er nur da allein, mit all seiner Gottheit da wäre.“ Wenn Lavater „Gott“ sagt, meint er immer seinen Christus.

„Christus ist unser Herr und Gott. In ihm ist uns die Gottheit denkbar, begreifbar, genießbar; in ihm selber. Seine Person ist, an die wir hingewiesen werden, seine Person, die auf Erden lebte in Menschengestalt . . .“

Es ist wunderbar, wie Lavater hier den Kern der reformatorischen Predigt erfasst. Er spricht von den hohen evangelischen Forderungen und der allgemeinen Sinnlichkeit und Kraftlosigkeit der Menschen. „Was fängt die heutige Christenheit in dieser Lage an?“ Die einen stimmen die evangelischen Forderungen unendlich herab, bis beinahe nichts mehr vom Geiste übrig bleibt; die andern — es sind die Pietisten — zerarbeiten sich an der hohen Moral, ohne die Kraft im Innern dafür zu besitzen, und rufen damit der Reaktion Zinzendorfs und seiner Jünger, die in süßer Liebe leben ohne Kraft der Aufopferung. Und selbst die besten, vorbildlichsten Christen haben Worte, Worte ohne Geist und Kraft; es fehlt das rechte Fundament, die sichtbare, hörbare, fühlbare Gottesoffenbarung und Gotteserfahrung.

Mit knappen Strichen skizziert Lavater die „Genealogie der Christenherrschaft“, den Weg, wie allein dem Verfall zu steuern wäre.

„Ursprüngliche Bildung, Organisation zu höherer Bestimmung;
Höhere Bedürfnisse, die die sichtbare Welt nicht befriedigt;
Durst nach unsichtbarem Besserem, nach Himmel, nach Gottheit;
Erfahrung von Unzulänglichkeit alles dessen, was man für Religion, für Gottheit aus gibt;

Morgenröten aus der bessern Welt, die den Durst schärfen, aber nicht befriedigen;
Tiefere Sehnsucht;

Hoffnung auf wörtliche Zeugnisse, Beispiele anderer hin;

Erdürstete Erscheinung aus der unsichtbaren Welt; Glauben an diese.

Gemeinschaft mit dieser — Kraft, durch diese Gemeinschaft mit der unsichtbaren — die sichtbare Welt zu überwinden, das ist, nach Himmelreichsgesetzen zu leben.

Leben nach Himmelreichsgesetzen oder Gerechtigkeit Christi — ist — Christusähnlichkeit; Christuseligkeit; Christusgenuß; Erlösung, Freiheit, wahres Himmelsleben.

Wer an Christum glaubt, hat hier schon ewiges Leben;

Wer den Sohn hat, hat das Leben.“

Mit diesem merkwürdigen neuen Ordo salutis vergleiche man eine frühere Stelle dieser Schrift: Lavater schreibt vom notwendigen festen Grund:

„Nicht Wahn, nicht Schwärmerei, nicht Einbildung, nicht unbestimmte Empfindung, nicht wankende Vermutung. Der tiefste Grund sollte sinnliche Erfahrung

sein, so sinnliche Erfahrung, wie's der sinnliche Genuß einer sinnlichen Erfahrung nur immer sein mag."¹

Das heißt freilich die kindliche Schwärmerei mehr als nur streifen. Aber von diesem einen Punkt abgesehen, ist es der Geist der alten Zeit, der in Lavater erwacht, just auf dem Höhepunkt des philosophischen Jahrhunderts in schneidend scharfem Gegensatz zu allem, was von den gebildeten Zeitgenossen angebetet wurde. Man tritt wirklich bei ihm aus der Luft des philosophischen Zeitalters wieder in die Welt der Religion zurück. Freilich eben der Sehnsuchtsreligion; den vollen Besitz, die wirkliche Kraft würde Lavater sich niemals zugesprochen haben.

Gegen Ende der 70er Jahre verdoppelte der von Lavater mit Schrecken beobachtete Verfall sein Tempo. Es erschienen ungefähr gleichzeitig Steinbarts Glückseligkeitslehre, die Verdünnung des Evangeliums zu einer eudämonistischen Glückseligkeitsauce, und Lessing-Reimarus' Angriff auf die Bibel, auf die Auferstehung Christi, auf Jesu Charakterbild. Das Buch Steinbarts fand in Zürich reißenden Absatz; es galt bei den Gelehrten als Krone.² Im Zusammenhang mit diesen Ereignissen ließ Lavater sein Fragment vom Verfall des echten Christentums in Pfenningers Sammlungen zu einem Christlichen Magazin gedruckt erscheinen, ebenso eine scharfe, in ihrer Art glänzende Kritik des Steinbartschen neumodischen Christentums.³

Er warf dem Philosophen von Frankfurt a. O. vor, er habe bei seinem Christentum gerade das Eigentümliche und Charakteristische ausgelassen. Seiner Deismus, mit einiger christlichen Färbung, das sei alles, was er gegeben habe. Und nun stellt Lavater die damals ganz überraschende These auf:

„Das Christentum ist ein Individuum, eine bestimmte, individuelle, historische Religion, kein Abstraktum. Die christliche Religion ist unter allen Religionen der Welt ein Individuum wie die schweizerische Nation unter den Nationen der Erde.“

Im gleichen Jahr 1779 ging er in der Zürcher Frühjahrssynode zum offenen Angriff auf den neuen Deismus unter christlicher Schlagge über, indem er vom Recht jedes Synodalen, eine Einfrage zu tun, ganz ausnahmsweise einmal Gebrauch machte.⁴

Mit der allgemeinen Klage, daß sogar in seiner lieben Vaterstadt Unglaube, Religionshaß, Spöttereien über das Evangelium Jesu Christi, Verachtung und Aushöhlung, Entnernung und Ausleerung des apostolischen Christentums sich augenscheinlich verbreiten, fing er an; dann teilte er seinen Angriff in zwei Teile, zuerst den offenbaren, rohen, gewalttätigen Deismus, das stürmende Antichristentum, hernach den feineren, verstedten, einheimischen, im Schoß auch unsrer Kirche durch berühmte Schriften sonst verdienstvoller Männer sich verbreitenden Deismus beleuchtend. Als Beispiel für die erste Art diente ihm die allbekannte und von unsrer männlichen Jünglingschaft heißhungrig verschlungene Lessing-Reimarus'sche Schrift vom Zweck Jesu und seiner Jünger, die an Bosheit und Zwecklosigkeit, an List und taschenspielerischer Rasonnierung kaum ihresgleichen habe; für die zweite Sorte berief er sich auf die Schriften Steinbarts,

1) Prosaische Schriften III p. 170; dasselbe Verlangen nach sinnlicher Erfahrung im Brief an Goethe vom 1. Mai 1774.

2) Vgl. oben Bd. II p. 171 f.

3) Sammlungen zu einem Christlichen Magazin 1781 I, Heft 1, p. 57 ff. und Heft 2, p. 1 ff.; Christliches Magazin 1779, 2 St p. 63—80.

4) Vgl. Geßner a. a. O. II p. 236—248.

Semlers, Tellers, denen er Verfälschung und Verderbung des Christentums und antichristliche Lehrart vorwarf, ja rundweg den Christennamen absprach, während er selbst sich unter das Wort stellte: „Ich schäme mich des Evangeliums Jesu Christi nicht.“

Der Angriff blieb freilich ein Schlag ins Wasser, da der Antistes U l r i c h mit dem lafonischen „das gehört nicht hieher“, die Diskussion abzuschneiden verstand. Von seinem Standort aus konnte Lavater gar nicht anders, als in den deutschen und zürcherischen Aufklärern richtige Antichristen erblicken; mit seinem Christentum, seinem Christus hatten sie nichts mehr zu tun. Aber der bittere und ängstlich enge Geist dieser Synodalrede hat etwas Bemühendes; es fehlt die Ueberlegenheit, die Zuversicht, die Liebe. Wie klein hat der Kampf den Mann Gottes gemacht! Und derselbe Lavater hatte gar nicht so lange zuvor sich freundschaftlich an S e m l e r gewandt, um seine Meinung über die Gahnerschen Krankenheilungen zu erfahren. Und derselbe Lavater war noch ein paar Jahre zuvor als Sozinianer und Unchrist in der ganzen Schweiz verschrien worden wegen seiner Mitarbeit am biblischen Realwörterbuch! Und hat so wenig den Verleider bekommen, andere zu verfeuern, daß er mit seinen Deklamationen den segensreichen Fortgang der geschichtlichen Bibelforschung zu hemmen vermeinte! Man muß freilich auch die unendlich schwache Antwort lesen, die S e m l e r und C o r r o d i miteinander Lavaters Kritik an Steinbart entgegensetzten. Alles sachliche Recht, alle geschichtliche Einsicht steht auf Seite Lavaters. Daß das Christentum eine höchst individuelle Religion und kein farbloses Allerweltsgewächs ist, gehört heute zu den Elementen historischer Erkenntnis, ebenso die Unentbehrlichkeit Christi für die christliche Religion. Mit der deutschen Aufklärung zieht man langsam aus dem Christentum heraus, mit Lavater wieder herein.

Das Bild dieses Eiferers für Christus und die Christusreligion wird jedoch mächtig korrigiert, sobald man den g a n z e n L a v a t e r der 70er Jahre sich näher ansieht. Zu Anfang dieser 70er Jahre geht Lavater Arm in Arm mit Freund B a s e d o w, ist mit I s a a f I s e l i n und U l y s s e s v o n S a l i s der Hauptbeförderer des Philanthropinismus in der Schweiz und nimmt tätigen Anteil bei der Gründung des Philanthropins in Marschlins. Er hielt damals die Eröffnungspredigt und setzte ein feierliches Gedicht auf für den Christustempel in Marschlins, das von den Schülern dort unter freiem Himmel gesungen werden sollte.

In jener Eröffnungspredigt feiert Lavater die Religion als Glückseligkeit; Religion ist Tugend, die an Gott glaubt, und Tugend, die an Gott glaubt, ist die wahre Ruhe, Freiheit, Seligkeit des Menschen.¹

Welcher Aufklärer könnte nicht so gepredigt haben! Die Begeisterung für den Menschen, die göttlichen Kräfte in der Menschennatur hat Lavater mit Basedow zusammengeführt und ihm die pädagogische Reformbewegung heilig gemacht. Dieselbe Begeisterung für den Menschen ist eigentlich die Wurzel seiner großen physiognomischen Studien, welche fast die ganzen 70er Jahre ausfüllten und das große Prachtwerk der Physiognomischen Fragmente erzeugt haben. Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das ist das Motto des ganzen Werks, die Würde der menschlichen Natur das eigentliche Thema; denn der Mensch ist Nachbild, Repräsentant

1) Prosaische Schriften II p. 215.

der Gottheit in sichtbarer Gestalt. Recht eigentlich nur für die an die Würde und Göttlichkeit der menschlichen Natur Glaubenden begehrt Lavater diese Fragmente zu schreiben. Ihnen verkündet er seinen Enthusiasmus für den Menschen mit Worten aus Herders „Ältester Urkunde des Menschengeschlechts“:

„Da steht er in all seinem Göttlichen! Gleichnis Gottes und der Natur. Inbegriff aller Regel, Schöpfungskraft und Wirkung — Bild Gottes, Inbegriff der Schöpfung, Gemächte voll Rege und Bedeutung nach hohem Gottesratschluß.“

Ähnlich im 5. Fragment von der menschlichen Natur:

„Welchem Menschen der Mensch, wem seine Menschheit nicht das Wichtigste ist, der hört auf, ein Mensch zu sein.

Vollkommenere und Höhere hat die Natur nicht aufzuweisen!“

Kein Wunder, daß er sich da auch große sittliche Wirkungen von seiner Arbeit verspricht:

„Nichts ist geschickter, den Menschen menschlicher zu machen, als die Entdeckung und Beschreibung der Schönheiten und Vollkommenheiten der menschlichen Natur.“

Deutlicher sagt es die Einleitung des zweiten Bandes:

Was Lavater bezweckt, ist „Gefühl der Menschenwürde, Freude an der Menschheit, Anschaubarkeit Gottes im Menschen, Oeffnung einer neuen unerschöpflichen Quelle von Menschenfreuden“.

„Nicht bloß amüsieren möchte ich euch, Leser! Ich möchte euch die Menschheit heilig und ehrwürdig machen, möchte euch im Kleinsten und Größten, im Teil, im Ganzen der Menschheit Gottes Weisheit, Gottes Güte, Wahrheit Gottes aufschließen, fühlbar machen, wie alles, das Geringsste am Menschen, am Liebling Gottes Ausdruck, Wahrheit, Offenbarung ist, Aufschluß gegenwärtiger und künftiger Kräfte.

Ich möchte mit euch den Menschen kennen und fühlen lernen; fühlen lernen, welches Glück und Ehre es ist, Mensch zu sein.

Menschen anschauen, Menschen kennen, Menschen lieben, Menschen nützen.“

Wenn der Evangelist Lavater sich für die Unerseßbarkeit Jesu Christi wehrt, der Physiognomiker Lavater tritt mit gleichem Eifer ein für die Unerseßbarkeit jedes Menschen:

„Trefflichkeit aller Menschengestalten! Glaube an die Unentbehrlichkeit und Unerseßbarkeit jedes Menschen außer uns — an unsre Unerseßbarkeit und Unentbehrlichkeit — ist wieder eine von den markanten herrlichen Früchten der Physiognomik.“

„Menschheit in allen Verzerrungen ist immer noch bewundernswürdige Menschheit.

Vergiß nicht, daß auch die schlechtesten Menschen Menschen sind, auch in den verwerflichsten, wieviel positives Gutes ist noch?

Auch der schlechteste Mensch, wie ist er doch so gewiß und so gut einzig in seiner Art wie du und unentbehrlich wie du? unerseßbar wie du?

Jede Menschenphysiognomie, so verdorben sie sein mag, ist noch Menschheit, das ist Ebenbild Gottes.

O Mensch, freue dich des, was sich seines Daseins freut, und dulde, was Gott duldet!

Wo Kraft ist, ist etwas Bewundernswertes, etwas Unerforschliches und Kraft, menschliche oder wenn du lieber willst, göttliche Kraft, ist in allen Menschen!“

Mit strenger Folgerichtigkeit zieht Lavater daraus die Konsequenz eines ehrlichen Individualismus und einer großherzigen Toleranz.

„Sei, was du bist! Werde, was du kannst.“

Laß jeden Menschen das sein, was er ist, und sei du das und nichts anderes, als was du bist, so bist du Gott und Menschen und dir selbst gut genug.

Bist du Violin — willst du Flötenton aus dir herauszwingen? Bist du Trompete — willst du schallen lernen wie die Trommel? Aber dieselbe Violine, so oder so gespannt, so oder so gehalten, so oder so gestrichen, wie unendlich mannigfaltige Töne kann sie von sich geben, nur keinen Flötenton!"

Beides muß auch der Historiker bei Lavater stets zusammennehmen: die Ausschließlichkeit seiner Christusreligion und die unendlich weitherzige Toleranz seines Menschheitsglaubens. Für ihn war das kein Widerspruch. Er sprach niemand die Seligkeit ab, wenn er mit Eifer dafür eintrat: Christentum ist Christusglaube, Christuserfahrung und nichts anderes. Es war ja gerade sein Individualismus, der ihn die Bestimmtheit des Christentums nicht verwischen ließ, genau wie er jedem Menschen seine individuelle Bestimmtheit gönnte.

Es ergibt sich aber aus dieser Vereinigung disparater Elemente in Lavaters Seele die ganze Tragödie seiner berühmten Freundschaften, das vielfache Auseinandergehen nach warmer, inniger Berührung. Den Pietisten und überhaupt allen frommen Seelen mußte Lavater viel zu weltoffen und optimistisch vorkommen, den genialen Weltfindern zu einseitig in seiner Christusbezogenheit. Er paßte mit niemand recht zusammen, d. h. mit niemand, der selbst eine eigene Position vertrat. Und doch lebte in ihm ein wahrer Menschenhunger und Freundschaftshunger und er vermochte bei hundert Gegensätzlichkeiten, so gern das Verbindende hervorzuheben, wie dann wieder bei intimen Verbindungen die ihm deutlich gewordene Differenz. Man hätte denken mögen, sein energischer Christusglaube hätte ihn ohne weiteres zu den Pietisten und Altorthodoxen führen müssen, um an ihrer Seite den Krieg zu führen gegen die zerstörende Aufklärung. Aber die eigentlich Orthodoxen waren ihm geradezu furchtbar, besonders seit der Streit über das biblische Realregister ihren Sanatismus enthüllt hatte. Zuvor schon, beim Erscheinen des ersten Bandes seiner „Ausichten in die Ewigkeit“, hatte der Kammerer J. Kasp. Süßli als Zensor ein vernichtendes Urteil über die Menge von Kezereien in Lavaters Werk gefällt und damit der Orthodogie ein für allemal die Kriegsfstellung gegen Lavater zugewiesen.

„Aber Herr Jesus! wie haller so erbärmlich orthodox ist!“ schrieb Lavater 1773 an seinen Zimmermann. „Er ächzt und seufzt und weiß sich nicht zu fassen!“¹ Zwei Jahre darauf konstatierte er in Paulus Kinds Predigten neben viel Geistesenergie noch Spuren der fatalen theologischen Schulsprache, wenn er auch bei zweiter Lektüre diesen Vorwurf zurücknehmen mußte.² Aber der orthodoxe Kind lag ihm noch 1778 nicht recht; Lavater hätte in seiner Predigt gern mehr den ganzen großen Geist und den männlichen, reifen, unschülerhaften, unwortklaubenden Ton der Apostel gefunden.³ Wo man auf Orthodogie Gewicht legte, da ward Lavater gleich nicht wohl.

Frägt man sich genauer, was Lavater und die Orthodogie damals voneinander trennte, so stößt man, abgesehen von dem Formalen, dem Widerwillen Lavaters

1) L. an Zimmermann 6. Mai 1772.

2) L. an P. Kind 3. Februar und 6. April 1775.

3) L. an Kind 2. August 1778.

gegen jede Unterwerfung unter festgeprägte Formeln und Autoritäten, hauptsächlich auf zwei sachliche Differenzpunkte. Lavater verabscheute die orthodoxe Veröhnungslehre, die er mit dem Gott der Liebe und mit der menschlichen Verpflichtung nicht zu vereinigen vermochte. Christus war ihm nicht der Veröhnner eines zornigen Gottes, sondern der Arzt und Heiland der gefallenen, ohne ihn verlorenen Menschheit; die Erlösung durch Christi Blut suchte er sich im Zeitalter der Impfung gerne als eine Blutzufuhr verständlich zu machen, durch die der Patient gerettet wird, der Arzt aber sterben muß. Nächstdem lag ihm vor allem daran, daß die Erlösung nicht passiv, gleichsam als ein Vorgang außerhalb des Menschen aufgefaßt wurde; ohne Kämpfen und Ringen, ohne leidenschaftliche Willensanstrengung gab es für ihn keine Erlösung und keine Seligkeit. Das war beides nicht orthodox im Sinne der Reformatoren, und doch, wie oft haben die Reformatoren und hatte ihr Ahnherr Paulus die gleiche Sprache wie Lavater geführt! Trotz dieser Differenzen durfte Lavater mit gutem Grund seine Art evangelisch nennen.¹

In fast allen pietistischen Exemplaren aber, mit denen sein Weg ihn zusammenführte, fand er verkürzte Menschlichkeit, ein einseitiges, schrullenhaftes Wesen, mehr Dunkel als Licht. Die Herrnhuter, in deren Bekämpfung sein Freund Selig Heß ihm einst vorangegangen war, kamen ihm auch jetzt zu einseitig gefühlsmäßig, denkeindlich vor.

„Sie wollen nur in den Wunden schwärmen, süße Empfindungen der Heilandsliebe spüren und vernachlässigen das Licht, die klaren, reinen Begriffe.“² Zu einer Zeit, wo die Zürcher Herrnhuter sich in Lavaters Predigten drängten, weil sie nirgends so wie hier ihre Heilandsliebe aus warmem Herzen heraus spürten, hob er selbst mit Vorliebe den Gegensatz hervor.

Ähnlich vermochte er mit dem schwäbischen Pietismus in kein Herzensverhältnis zu treten.

Er vermißte bei Bengel die rechte Freiheit; er war ihm ein viel zu theologischer, wörtlicher, gefühlloser und nervenloser Mann. „Ich glaube, daß er dem Christentum mehr geschadet hat als Semler und Teller“, entfuhr ihm in einer unbedachten Minute.³ An allen seinen Erklärungen fand er etwas Abgeschmacktes. Weit mehr Genie und Kern und Tiefe wollte er Oetinger, dem Theosophen, zugestehen; aber auch da überwog die Empfindung des Gegensatzes. „Eigensinn und Kindersinn sind sich nicht mehr entgegen als Oetingers und Christi Methode“, schreibt er einmal an den Bewunderer Oetingers, Hasenkamp. Lavater fand den Inhalt der Bibel so einfach, den Oetingers so vielfach, umgekehrt die biblische Einkleidung so abwechselnd, so mannigfaltig, diejenige Oetingers so einfach und ennuyant als möglich. „Oetingerei“ war ihm kaum weniger

1) Ueber beide Differenzpunkte berichtet gut Guinaudeau in chap. II. Für die Erlösung durch Christi Blut vgl. den Brief Lavaters an Burgmann in London vom 18. April 1774; eine ganz ähnliche Deutung findet man jetzt bei Sadhu Sundar Singh (vgl. das Buch von S. R. Heiler, p. 117). Die Betonung der menschlichen Mitwirkung ergab sich ohne weiteres aus der Verwerfung der Prädestinationslehre.

2) Ueber den Verfall des Christentums; Prof. Schriften III p. 150 f.; G. v. Schultheß a. a. O. p. 279.

3) Briefwechsel zwischen Lavater und Hasenkamp; über Bengel p. 20 (11. März 1772) und besonders p. 129 f. (18. Juli 1773).

als „Bengelei“ zuwider. Lavater begehrte bei aller Freude am Denken kein Theosoph zu sein; er las die Bibel mit dem Herzen, nicht mit dem metaphysischen Verlangen.¹

Zu besseren Verbindungen gelangte er eine Zeitlang mit dem r h e i n i s c h e n P i e t i s m u s , speziell mit Rektor H a s e n k a m p in Duisburg, dem gelehrigen Schüler des Arztes C o l l e n b u s c h und Vertreter eines Christentums, das heterodox und doch biblisch, christozentrisch und doch theosophisch und apokalyptisch war. Von 1771 bis zu Hasenkamps Tod 1777 dauerte die brüderliche Korrespondenz der beiden Gottesmänner, die in ihrer vorbildlichen Verbindung von rücksichtsloser Wahrhaftigkeit und warmer Freundesliebe beiden gleich viel Ehre machte.

Man zog sich von beiden Seiten in die intimsten religiösen Geheimnisse hinein. Lavater erzählte den Duisburger Freunden von seinem wundertätigen M a r t i n K e i l und bat sie, ihn und seine christlichen nächsten Freunde Sonntag, Dienstag und Donnerstag nachts von 10—11 Uhr zu unterstützen mit der Bitte um den heiligen Geist in der apostolischen Kraft speziell für ihn.² Hasenkamp hinwieder konnte wunderbare Dinge von der Jungfer W u p p e r m a n n berichten, die in Duisburg auf ihrem Krankenlager Besuch von Geistern empfing und seltsame Orakel und Antworten auf gestellte Fragen von ihnen hörte.³ Aber man kritisierte sich auch kräftig gegenseitig. Hasenkamp wollte es durchaus nicht gelten lassen, daß jeder Christ ein Wundertäter sein sollte, und berief sich auf die mannigfaltige und abgestufte Verteilung der Geisteskräfte nach dem Neuen Testament.⁴ Lavater aber nahm die angeblichen Orakel der Wuppermann in strenge Prüfung und kam zu dem Ergebnis, es sei nicht eine Silbe Neues darin, das nicht in der Imagination und Denkungsart der Seherin palpabeln Grund habe; die Partei sprache scheine ja so offenbar wie nur möglich durch.⁵ Desgleichen wollte er von Anfang an die starke Abhängigkeit der Rheinländer von Bengel und Oetinger als eine Schwäche ihres Christentums tagiert wissen; er fühlte sich demgegenüber als der freie Christ.⁶ Darauf schritten auch die Duisburger zum theologischen Angriff vor; sie rückten mit ihren theologischen Liebhabereien heraus, mit der Lehre von den sieben Stufen christlicher Vollkommenheit, die der Christ entweder schon hier auf Erden oder nach dem Tod durchlaufen muß, und mit ihren Reichsgottesgeheimnissen, mit dem großen Drama des Kampfs von Christus und Satan, das in der Theosophie J a k o b B ö h m e s seine Wurzeln und in der Bengelschen Apokalypsik seine Entwirrung bekommen sollte. Sie wollten damit Lavater von einem primitiven zu einem fortgeschrittenen Christentum weiter helfen. Aber da kamen sie an den unredlichen Mann.⁷ Lavater zerzauste ihnen ihre heiligen Säckelchen erbarmungslos, nannte die Stufentheorie eine erbärmliche Künstelei und Wortklauberei, ja Pedanterie und Geschmacklosigkeit gegen Gottes Wort, Kinderei usw.; sie gehöre zu den Dingen, die keine Erbauung bringen, wohl aber Schrift-

1) Ueber Oetinger ebenda besonders p. 40 f. (27. Januar 1773) und p. 110 (19. Juni 1773); vgl. in Lavaters Vermischten Schriften II p. 120 f. „In Herrn Oetingers Schriften finde ich einzelne tiefe Gedanken, aber nichts von populärer Geschichtswissenschaft der Schrift. Er ist mir zu metaphysisch. Das ist mir das schlicht historische Evangelium nicht. Eben diese Woche las ich den ersten Band seiner Predigten. Mir schwindelte oft, daß er Bauern oder gemeinen Leuten so hohe Dinge so hingeworfen geben kann. Ich wenigstens dürft' es nicht. Es müssen aber Oetingers und Lavaters in der Welt sein. Des will ich nicht tadeln. — —“ Das Zitat verdanke ich Herrn Lic. theol. Stitz Lieb.

2) Ebenda p. 11 (14. Januar 1772).

3) Ebenda p. 28 f. (21. Mai 1772).

4) Ebenda p. 30 ff.

5) Ebenda p. 35 (30. Mai 1772).

6) Ebenda p. 20 (11. März 1772).

7) Ebenda die Briefe vom 30. Mai und vom 16. Juni.

erklärer und Schriftfläckerlichmacher. Was die Theorie Jakob Böhmes vom Satan betreffe, so habe er, Lavater, unendlich viel Wichtigeres zu tun, als Satans metaphysische Natur zu untersuchen. „Herr Gott, was geht mich die an!“ Auch an den Opfertheorien sei ihm nichts gelegen; ihm sei genug, daß Liebe das Gesetz und die Propheten ist. „Ich verstehe genug, wenn ich liebe; vergiß der Liebe nicht!“ In diesem Ton geht es bis zum Schluß.¹ Hasenkamp versuchte sanftmütig zu antworten, dem Freund in Zürich fehle es noch an der nötigen Reife; er sei noch nicht vorbereitet genug, um die Stufen und die Reichsbegriffe zu verstehen. In diesem Zusammenhang nannte er einmal Lavater „einen großen Herrnhuter, ohne es zu wissen“. „Die Herrnhuter wollen nichts von Ordnung und Recht in Gottes Regierung wissen; da stehen alle unordentlichen, alle ungerechten Willkürlichkeiten auf des Lammes Rechnung; nur Gefühl, nur Empfindung wollen sie haben, um Gottes Ordnung und Recht kümmern sie sich nicht.“² Das war ganz richtig gesehen; Lavater hatte etwas von der Großartigkeit und Freiheit, den Blick fürs Zentrale, für das praktisch Entscheidende, das wir an *S i n z e n d o r f* bewundern. Er war in diesem Stück nicht Theologe; er war ein apostolischer Mann. Aber der tiefste Gegensatz sollte erst noch hervortreten, als Lavater sich einmal gegen den Dualismus, „den ganz unbiblischen Unterschied menschlicher und christlicher Tugenden“ auflehnte. „Wer Gutes tut“, fügt er hinzu, „der ist aus Gott; die Natur des Menschen ist mehr Gottes Wort als alle Buchstaben, viel mehr als du jetzt zu glauben scheinst“.³ Den Rheinländern kam das wie ein Bekenntnis zum Pelagianismus vor, und Hasenkamps Frau äußerte besorgt, Lavater möchte von seinem anfänglichen christlichen Ernst etwas abgekommen sein; seine letzten Briefe stimmten mit seinen ehemaligen Gebeten nicht mehr überein, besonders in der Lehre vom menschlichen Verderben, von der Gnade oder vom heiligen Geist, von der Notwendigkeit und Vortrefflichkeit der heiligen Schrift. „O wenn es dem Lavater so ginge, wie er im ersten Tagebuch selbst über *W i e l a n d* klagt!“ Und Hasenkamp, der Mann, fügte hinzu, wie leid es ihm täte, wenn bei Lavater statt eines über die Natur erhabenen Christentums ein der Natur angepaßtes, erhabenes Heidentum herauskäme.⁴ Gegenüber solcher christlichen Aengstlichkeit trat jedesmal die königliche Freiheit Lavaters leuchtend hervor; statt zurückzunehmen, verstärkte er seine freimütigen und weltoffenen Gedanken:

„Gott wird in jedem Menschen Mensch wie in Christus. Das Evangelium sogar als Geschichte zeigt doch nichts, als was der Mensch werden soll, mithin was er werden kann. Es zeigt den Menschen. Die Schrift setzt den Geist nie der gesunden Vernunft, Gnade nie der Natur entgegen. Der Mensch ist von Natur ein Kind Gottes und kein Kind des Zorns. Alle Gnade ist Natur und alle Natur Gnade. Moralische Empfindungen sind Gottes Stimmen in allen Menschen; wer dieses nicht zugibt, mit dem kann nicht mehr gesprochen werden.“⁵

Und nicht weniger deutlich ein zweitesmal:

„Alles ist im Menschen. Aber ohne Unterricht, Offenbarung und Gottes geistige Erweckung ist's tot. Von Natur sind wir Gottes Geschlecht. Von Natur ist Gott aller Vater; hiemit sind alle seine Kinder. Wenn Gott unser Vater ist, so sind wir seine Kinder; wer dies leugnet, der hat keinen Wahrheitsinn mehr.“

„Glauben an Jesum heißt glauben, daß er sei, was Gott ist und was wir sind, und glauben, daß wir seien, was er ist, mit einem Wort: meine ganze Religion ist in zwei Worten begriffen und diese heißen: Unser Vater, Vater aller, Jesu Christi, unser aller Vater, Vater unsres Geistes, Vater in uns, wie in Christus und in allen! Aber nur denen wirklich, die da glauben; nur die erfahrens, weil sie tun können, was Christus durch den in ihm wohnenden Vater tat.“⁶

1) Ebenda p. 105—111 (19. Juni 1773).

2) Ebenda p. 173 (22. Dezember 1773).

3) Ebenda p. 126 f. (10. Juli 1773).

4) Ebenda p. 130 f. (18. Juli 1773) und besonders p. 136 (f. d.).

5) Ebenda p. 176 (28. Dezember 1773).

6) Ebenda p. 203 f. (21. Januar 1774).

Nein, Lavater war kein Pietist. Er atmete im natürlichen, warmen Sonnenschein seines Gottes, der alle Welt bescheint, wenn er auch so wenigen als wirkliches Freudenlicht willkommen ist. Bei den Pietisten weht Luft des engen Kämmerleins, bei Lavater der Geist, der die Freiheit bringt. Am ehesten noch hat er sich damals mit Jung-Stilling verstanden, dem Unpietisten, der so sorgenlos in der Welt lebte und doch hinüberhörte in die Geisterwelt. Wenn Jung einmal an Lavater schrieb: „Wärme, Seelenwärme erfüllt noch immer mein ganzes Herz für die Religion Jesu“, traf er den Ton Lavaters. Beide waren „amorose“ Christen und zugleich weltoffene Christen.¹ Das war im tiefsten Grund die Bedingung für das Verständnis Lavaters.

Gerade umgekehrt mußte in Lavaters Freundschaften mit großen Weltkindern das Christliche und spezifisch Fromme, das er um keinen Preis verleugnen wollte, zur Erklärung führen. Man muß sich wundern, daß das Verhältnis zu dem Arzt J. G. Zimmermann sich solange halten konnte, da schwerlich zwei verschiedenere Naturen hätten zusammenkommen können als der ungeschlachte Brugger, der einst einen Wieland von der Geistlichkeit zur faunischen Natürlichkeit zurückgeführt hatte, und der Zürcher mit dem zarten Gemüt und der schmachtenden Sehnsucht.² Aber Lavater, der in Schinznach bei den Helvetiern Zimmermanns Herz gewonnen hatte, brachte es fertig, wenigstens eine Zeitlang, erst in Brugg und nachher in Hannover, den Freund in seine schwärmerische Frömmigkeit hineinzuziehen, indem er an ihn die berühmten Briefe über die Aussichten in die Ewigkeit richtete und ihm Kenntnis gab von allen Phasen seiner religiösen Entwicklung. Freilich schon anfangs 1770 mußte er die Abkehr Zimmermanns von allem Wunderglauben erleben und sich von ihm ein *cerveau brûlé* schelten lassen.³ Aber die Freundschaft blieb; Zimmermann wurde Lavaters Prophet in Deutschland, der unermüdliche Beförderer seiner Physiognomik, für deren gebührende Würdigung er das ganze Gewicht seines weithin berühmten Namens einsetzte. Aber um das menschlich Große und nach Zimmermanns Glauben das Ewige an Lavater zur vollen Geltung kommen zu lassen, hielt er mit seiner Kritik von Lavaters Schwächen nicht zurück. Schon Hegner hat die schärfsten Stellen aus Zimmermanns Briefen veröffentlicht.

Da lesen wir unter dem 21. Januar 1774:

„Lavater, wenn du keinen Pietisten, Asketen und Schwärmern in die Hände gekommen wärest, so will ich diesen Augenblick sterben, wenn du nicht für eine der größten Erscheinungen im Reiche der Wahrheitseher wärest erkannt worden, und ich lebe und sterbe auf den Gedanken, dieses hätte deiner Seligkeit nicht geschadet.“

Oder am 17. April 1775:

„Lavater, verlasse dich darauf, daß du Freunde hast, die für dich stehen werden wie Felsen im Meere. Aber schweig doch um Gottes willen nur von Wundern und denk an nichts als an deine Physiognomik, die ein göttliches Werk ist.“

Am 5. Mai des gleichen Jahres:

„Wenn du doch auch nur einmal deine Wunderbutike zuschließt! Glaube hierüber, was du willst, aber um Gottes willen behalte deinen Glauben, deine Theorie und Praxis deselben für dich und die wenigen Liebhaber.“

1) Vgl. Briefe Jung-Stillings an seine Freunde 1905, p. 5 (7. Oktober 1779).

2) R. Ischer, J. J. Zimmermanns Leben und Werke 1782, speziell p. 83—93, vgl. Band II dieses Werks p. 262—268.

3) Lavater an J. Heß, 19. Februar 1770.

Endlich am 27. Januar 1776:

„Von einer Seite betrachtet, scheintst du mir ein äußerst genievoller Mann; wenn ich dann aber auch wieder an deine Pietistereien und Schwärmereien denke, so ziehe ich daraus den Schluß, du hättest ein Mann von der ersten Größe in der Welt werden können, und ganz gewiß hätte dich der liebe Gott, deswegen nicht verdammt; aber du habest es sehr oft ganz und gar nicht sein wollen.“¹

Es spricht doch wieder für Lavaters Art, wie er die Kritik des Freundes ohne große Empfindlichkeit hinnahm. An Zimmermann hat er sogar zu der Zeit, da er in Zürich durch Hottingers Sendschreiben lächerliche Figur geworden war und Zimmermann Miene machte, öffentlich für ihn einzutreten, seine Biographie und dazu noch ein Résumé seiner Dogmatik in Briefen gesandt.²

Es ist ein bemerkenswerter Versuch, so menschlich und, wenn man will, philosophisch als möglich, das Gefüge seines Menschheits- und Christusglaubens darzulegen. In der Menschennatur liegen alle göttlichen Kräfte, aber um sich zu entwickeln, bedürfen sie entwickelnder Aeußerlichkeiten, der Bildung, der Erziehung, des Unterrichts, und dafür tritt von Gottes Seite die Offenbarung ein, die nichts anderes als Gottes Ebenbild im Menschen entwickeln will. Der Gipfel dieser erzieherischen Offenbarung ist Jesus Christus, das höchste Ebenbild der Gottheit und Urbild der Menschheit, in dem alle Gotteskraft vermenslicht, alle Menschheit vergöttlicht ist. Durch ihn allein wird die Menschheit das, was sie ihrer Anlage nach werden kann, aber ohne ihn so wenig hätte werden können. Gemeinschaft mit ihm ist Leben, ewiges Leben, Glauben an ihn das einzige Mittel, um weise, gut, mächtig, physisch lebend zu werden. Durch diesen Christus genießenden Glauben überwindet der Christ die Welt, dringt er zum Leben, zur Freiheit, zur Freude hinein, mit einem Wort: zur Liebe, der Seligkeit Gottes.

Es ist kein Zufall, daß Lavater gerade an Zimmermann diese menschliche Skizze seines Glaubens sandte: welcher Pietist hätte das vernommen, ohne sich daran zu ärgern! Die ganze Weite und doch die ganz enge Bestimmtheit seines Glaubens sind hier knapp zusammengefaßt.

Zum Bruch zwischen den beiden Freunden kam es durch Zimmermanns vierbändiges Werk „Ueber die Einsamkeit“, in dem er — freilich unfreundschafflich genug — Lavaters Schwächen vor aller Welt belächelte, gar nicht so sehr anders als Hottinger und seine Clique in Zürich, auf die Zimmermann zuvor erboht gewesen war.

Da war der gute Lavater mit Hieronymus zusammengestellt wegen seiner Wirkung auf die Weiber, die ihm so große Herrschaft gebe;³ da war er als Imaginationsmann aufgeführt, der exegetisch zu beweisen suchte, jeder Christ könne unter gewissen Bedingungen noch anseht Wunder tun, in einem Abschnitt, der von den ägyptischen Anachoreten handelte mit dem Eingang: „Schwärmerei und durch Einsamkeit erregte Hitze und Flieg-samkeit ihrer Köpfe war's“...⁴ An Lob war daneben auch nicht gespart, besonders der vierte Band suchte den mißlichen Eindruck des zweiten wieder gut zu machen; aber wird man so einen wirklichen Freund, den man liebt, dem Gespött der Welt preisgeben?

Doch die persönlich klägliche Rolle Lavaters in diesem Buch war gar nicht der Hauptgrund der tiefen inneren Entfremdung. Vielmehr das ganze Bände aus-

1) U. Hegners Beiträge zur näheren Kenntnis und wahren Darstellung H. K. Lavaters 1836, p. 36, 49, 51, 71.

2) Lavater an Zimmermann 6. Mai 1775.

3) Ueber die Einsamkeit I 172.

4) Ebenda II 102 f.

füllende Sammelsurium schnurriger Anekdoten, das Wühlen im geilen Schmutz und die besondere Freude, Heilige und Fromme ausschließlich von ihrer allzumenschlichen, sagen wir: ihrer dreifigen Seite zu zeigen, hätte allein die ehemaligen Freunde auseinanderführen müssen. Und das Hereinziehen Lavaters in diesen ganzen gemeinen Quark kam allerdings der schlimmsten Lästung des Heiligen gleich. Es kennzeichnet Lavaters Charakter, daß er auch in den 90er Jahren, da Zimmermann zu leidenschaftlichem Kampf gegen die Berliner Aufklärung alle ihm zur Verfügung stehenden Kräfte aufbot, seine Geistesgemeinschaft nicht wieder begehrte, wenn es auch nicht ganz an letzten flüchtigen persönlichen Berührungen fehlte. „Aus welchen Kontrasten ist dieser Charakter zusammengesetzt!“ hatte er in der Physiognomik von Zimmermann geschrieben.¹ Nun, Kontraste von Sinnlichkeit und Geist trug auch Lavater in seiner Seele; aber er kämpfte doch redlich mit sich, während Zimmermann in seinem reifsten Lebenswerk seinen schlechtesten Phantasiën freien Lauf ließ.

Zimmermann war immer ein Mensch ohne eigenes religiöses Leben gewesen; aber die 70er Jahre brachten nun Lavater in Verbindung mit tiefen religiösen Kräften des deutschen Geisteslebens, die sich in genialer Freiheit und Ueberlegenheit von der Aufklärung unterschieden. Es regte sich in Deutschland seit der Mitte der 60er Jahre, als die Aufklärung die ganze Breite des geistigen Lebens zu beherrschen begann, eine kräftige Opposition, deren genialer Führer der Königsberger Johann Georg Hamann war, deren geistesmächtigster Sprecher aber Herder, Hamanns Schüler und Freund, in der ersten Hälfte der 70er Jahre während seines Aufenthalts in Büdaburg werden sollte.² Das Bedeutsame ist, daß die Führer dieser Opposition Männer von freiester, modernster Bildung, von unermesslicher literarischer und geschichtlicher Belesenheit, von völliger Weltoffenheit waren, die, von dem reflektierten, künstlichen und moralistisch kleinlichen Wesen des Zeitgeistes unbefriedigt, zu den Quellen des Lebens strebten, um in voller Unmittelbarkeit und genialer Ursprünglichkeit alles Große, Tiefe und Göttliche auf sich wirken zu lassen. Kam dieser Durchbruch durch alle Vermittlungen der Reflexion zu den schöpferischen Tiefen des Geistes zunächst vor allem der Ästhetik zugute, so mußte gerade in der Seele des Theologen Herder auch ein Gewinn für die Religion die notwendige Begleitererscheinung werden. Zum erstenmal seit langen Zeiten wurde die Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Lebens neu entdeckt, drang der Blick, statt bei dem Sekundären und Abgeleiteten, bei Theologie und Moral, zu verweilen, zu den Quellen des frommen Erlebens hindurch, zu Anschauung und Gefühl des Göttlichen, wo immer es sich in Natur und Geschichte offenbart. Diese Entdeckungen aber mußten sogleich der Bibel und dem alten Christentum zugute kommen. Das abstrakte Reflexionsgebilde der natürlichen Religion begann zu verblassen; das Geschichtliche und Positive erhielt sein neues Licht; der Bibeltott, der sich den Menschen nicht in Begriffen und Grundsätzen, sondern menschlich, sinnlich, unmittelbar naht, um sie durch das Schauen und Erleben

1) R. Ischer a. a. O. p. 419.

2) Vgl. besonders H. Stephan, Herder in Büdaburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, 1905.

höher hinauf und näher zu sich zu leiten, gewann mit einemmal den Vorzug vor dem höchsten Wesen der Aufklärer, und Jesus Christus, der Mensch, trat, ohne Verkörperung der zweiten Person der Trinität zu sein, als geschichtliche Person in das Licht einer wunderbaren, einzigartigen göttlichen Offenbarung. Für Herder freilich war das Alte Testament das Lieblingsbuch; das prächtig Naive und Jugendfrische der alttestamentlichen Sagen und Geschichten hatte es ihm besonders angetan; er erlebte die Poesie des Alten Testaments mit einer Genußfähigkeit wie vor ihm kein Zweiter, wobei ihm dann Poesie und Religion häufig durcheinandergingen und er das Erhabene und seiner eigenen Phantasie Kongeniale gern schon als Erweis religiöser und geschichtlicher Wahrheit hinnahm. Im Bewußtsein, mit seiner künstlerischen und religiösen Intuition weit genialer in das Leben der alten biblischen Frömmigkeit einzudringen, als es den zeitgenössischen Gelehrten mit ihrer strengen Grammatik und ihrer antiquarischen Sachkenntnis möglich war, wurde er der Verächter der strengen historischen Wissenschaft und der eigentliche Verfolger der Universitäts-theologen seiner Zeit, für deren Geißelung ihm kein Wort zu scharf war. Vor allem in den Schriften der Jahre 1773 und 1774, im ersten Teil der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“, in der Schrift: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ und in den „Provinzialblättern an Prediger“ offenbarte er seine neuen Entdeckungen über Bibel und Religion, Christentum und Geschichte mit einer prophetischen Begeisterung, der nur die bittere und ungeredete Polemik gegen die Aufklärungstheologen Eintrag tat, in deren grimmiger Bekämpfung sich Herder eben des Eigenen und Neuen, das er zu geben hatte, bewußt wurde.

Das war aber gerade die Geistesrichtung, in der Lavater seit 1769 sich bewegte, das gleiche Ja, das gleiche Nein.¹ Daß sie völlig unabhängig voneinander im Norden und im Süden den gleichen Weg geführt wurden, beweist wohl am besten die Gleichartigkeit der geistigen Lage hüben und drüben, speziell die gleichen Schranken und Schwächen der Aufklärung. Aber Lavater war nicht nur an Jahren der Ältere, er war auch früher als Herder zu religiöser Selbständigkeit hindurchgedrungen, war von der Macht der religiösen Fragen ergriffen zu einer Zeit, da bei Herder gerade für seinen leidenschaftlichen Hunger nach Realitäten kein Verständnis war. Lavaters erste Briefe an Herder, auch die Zusendung seiner drei Fragen blieben unbeantwortet. Enthusiast, neuer Sanatismus, Weg zu tausend Schwärmereien, hieß es in Herders Privatkorrespondenz im Hinblick auf den zudringlichen Zürcher Apostel.² Erst in Büddebürg gegen Ende des Jahres 1772, in der geistigen Einsamkeit, die Herder damals schmerzlich empfand, in einer wachsenden Gereiztheit gegen den ganzen Zeitgeist, mit veranlaßt durch das Gefühl, verkannt zu sein, schrieb Herder an Lavater den ersten Freundschaftsbrief, äußerlich anknüpfend an Lavaters „Aus-

1) Aus Herders Nachlaß (ed. Dünker) II, mit dem Briefwechsel zwischen Herder und Lavater, 1857; wertvolle Auszüge gibt schon U. Hegner in den Beiträgen. Zu Dünker vgl. R. Haym, Herder, nach seinem Leben und seinen Werken, 1877 I, p. 508 Anm. 1. Zur Beurteilung Chr. Janetzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins. Ein Teil der Briefe Herders liegt noch ungedruckt in Zürich; vgl. Guinaudeau p. 623.

2) R. Haym a. a. O. I 504.

sichten“, die er erst damals gründlich und in der rechten Stimmung, obgleich immerhin kritisch genug, sich zu Gemüte führte.¹ Herders Brief fand sogleich ein begeistertes Echo in Lavaters Antwort; es begann eine Korrespondenz zwischen den beiden, von Lavaters Seite ganz überschwänglich, überintim, zudringlich geführt, wie es seine Art war, mit rührendem Ausblick zu dem Ueberlegenen, dem „prophetischen Geist“, dem „Lehrer und väterlichen Freund“, von Herder viel zurückhaltender, nüchterner, auch von Anfang an kritischer fortgesetzt.

Lavater war geneigt, mit dem Empfang von Herders erstem Brief eine Epoche seines Lebens zu datieren;² das Erscheinen seiner Werke erharnte er, wie die Wächter auf den Morgen harren;³ ein unnenntbarer Jubel begrüßte die Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, als sie endlich in Zürich erschien. In schärfstem Gegensatz zu den Zürcher Gelehrten, die mit dem phantastischen, unwissenschaftlichen Zeug nichts anzufangen wußten, zog Lavater seinen ganzen Freundeskreis in einen wahren Herderkult, eine grenzenlose Herderschwärmerei, die dem Freund in Budeburg wegen der damit verbundenen Indiscretionen bald unheimlich wurde. Herder war eine Zeitlang Lavaters Abgott; der Gedanke, wenigstens einmal — auf seiner Deutschlandsreise — auf der gleichen Kanzel wie Herder gepredigt zu haben, bereitete ihm schon Entzücken.⁴ Nur schüchtern, immer mit Entschuldigungen und Beschwichtigungen, wagte er auch seine Kritik anzudeuten, deutlich wohl zum erstenmal, nachdem er Herders Offenbarung Johannis im Manuskript gelesen,⁵ dann nochmals, als sie 1779 im Druck erschien, und als auch Herders Briefe über das Studium der Theologie ihn mit dem in Weimar wieder erstarkten humanen Geist Herders vertraut machten.⁶ Damit brach aber auch von Herders Seite die Freundschaft ab.⁷

Das Verhältnis Lavaters zu Herder wird aber sehr falsch aufgefaßt, wenn man wegen Lavaters gelegentlicher Selbstwegwerfung und Ueberschätzung des Freundes ihn zum Empfangenden und Herder zum Gebenden stempelt. Man könnte mit mindestens gleichem Recht sagen: Herder knüpfte mit Lavater an, weil er bei ihm etwas spürte, was ihm selber fehlte: eine nicht bloß vorübergehende, sondern auf innerem Erlebnis beruhende und dauernde religiöse Bestimmtheit, Seriosität, Liebe und Güte, die allen Menschen das eigene Gottesglück schenken möchte. Vor allem Lavaters Christusverhältnis, wieviel schmachtende Sehnsucht nach einer Christuschau es auch in sich trug, war von einer Gewißheit und Festigkeit, von einer kindlichen Treue und rührenden Ausschließlichkeit, der Herder in seinem religiösen Leben nichts an die Seite stellen konnte, wie sehr auch er zu Zeiten mit warmer Liebe an dem Menschen Jesus hing. So war für Lavater auch der Bibeltgott hundertfach in persönlicher Gebetserfahrung bewährt, während Herder mehr ästhetisch sich wieder in ihn hineinlebte und vielleicht kaum in irgendeiner Epoche seines Lebens so kindlich und schlicht mit ihm verkehrte wie sein Zürcher Freund. Und wenn Herder einmal an Lavater schrieb: er wünschte sich so sehr die strahlenheitere, tatlautere, wirksame Religiosität, die da immer spricht und handelt,⁸ so deutete er damit

1) Aus Herders Nachlaß II, 10—25.

2) Vgl. den Anfang des zweiten Teils des Tagebuchs.

3) Aus Herders Nachlaß II, 91.

4) Ebenda p. 121.

5) Ebenda p. 149 (3. November 1775).

6) Ebenda p. 191 ff. (23. Oktober 1780) und p. 208 (6. Dezember 1780).

7) Ebenda p. 201—207 (3. November 1780).

8) Ebenda p. 60 (Oktober 1773).

auf einen Punkt, wo Stärken und Schwächen bei ihm selbst sich nahe berührten. Das Geistesaristokratische am damaligen Wesen Herders, das Geniebewußtsein mit der Freude am Paradoxen, Dunkeln, Unpopulären, das für sich selbst einsam genießt, was der Menge, dem Pöbel, gar nicht genutzreich werden soll, stand so sehr im Gegensatz zu Lavaters Herzenstrieb, mitzuteilen, zu dienen und zu nützen, in möglichste Breite das auszubreiten, was ihm selber heilig und freudig war¹, und war doch auch die Folge innerer Unsicherheit, gewaltfamer Hochspannung des Empfindens, mit einem Wort der Stimmungsfrömmigkeit, die nach ein paar Jahren wieder sehr andern Stimmungsmodulationen Platz machen sollte. Was Herder für die Literaturgeschichte so unendlich interessant macht und ihn unvergleichlich über Lavater stellt, gehört doch wesentlich ins Aesthetische, nicht ins eigentlich praktische Religiöse hinein. Aber gemeinsam war beiden das Verlangen nach Geist und Kraft im Gegensatz zu Moralgeschwätz und trivialer Nützlichkeit; das mußte sie eine Zeitlang zusammenführen, wobei nur Lavater fast ängstlich auch den Gegnern etwas von christlicher Liebe und Schonung gönnen möchte, während Herder erbarmungslos über die Wassertheologen herfällt und selbst Freund Spalding mit seinem harten Gericht nicht verschont. Daß Lavater seinerseits von Herder sehr viel lernen konnte, braucht kaum gesagt zu werden; vergleicht man beider Briefe, so muß man sagen: in den einen plaudert ein Kind, in den andern spricht ein Mann. Vor allem im Universalen war Herder seinem Zürcher Freund überlegen; er hatte stets den Hintergrund einer großartigen Natur- und Weltanschauung, während Lavater eigentlich kaum über das Menschenherz hinausdachte und auch das Göttliche nur in menschlicher Form genoß.² Hier lag der Grund, weshalb der eine der beiden Freunde später Spinozas Pantheismus zuneigen konnte, während der andere sich gerade auf den religiösen Anthropomorphismus versteifte. Wenn darum Lavater in seinem Wunsch, eine Darstellung Christi zu bekommen, Herder sehnsüchtig bat und beschwor, ihm dabei zu helfen,³ so erhielt er von ihm keine Antwort. „Der verborgene Gott der Natur“ liest man einmal bei Herder;⁴ es ist wie das Korrelat zu Lavaters Jesus Christus. Derart fehlte es von Anfang an nicht an tiefsten innerlichen Differenzen, die nur vorläufig durch den gemeinsamen scharfen Kampf gegen die Reflexionstheologie und Herabsetzung der Bibel nicht zum Bewußtsein gelangten. Es gehörte zu dem ganz großen Glück, das Lavater in diesen Jahren empfand, Herder als Freund, Bruder und Kampfgenossen an seiner Seite zu wissen und von ihm geliebt zu sein. In dem Maße, als Herder in Weimar seine krampfhaftes Oppositionsstellung aufgab und das Christliche ins Menschliche erweiterte, mußten beider Wege auseinandergehen, ohne daß von einer Schuld des einen oder andern gesprochen werden kann; nur daß es Lavater in solchen Fällen an Feinfühligkeit fehlte und er erst durch scharfe Zurechtweisung des ehemaligen Freundes an dessen innere Wandlung erinnert werden mußte.

Durch Herder wurde Lavater mit Hamann in Verbindung gesetzt.⁵ Die

1) Vgl. Chr. Janenky a. a. O. Kap. 5: Popularität, Paraphrase, Herder.

2) Vgl. G. v. Schultheß in der Denkschrift p. 203.

3) Aus Herders Nachlaß II, p. 28 (10. November 1772).

4) Ebenda p. 22 (30. Oktober 1772).

5) Chr. Gildemeister: Hamannstudien 1873 (Bd. VI von Hamanns Leben und Schriften) Kap. 9 p. 259—284; H. Sund: Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, Altpreussische

beiden Männer, grundgegensätzlich in der ganzen Struktur ihres Geistes und vornehmlich ihres Stils — wie denn Hamann seinen verfluchten Wurststil dem Durchfall Lavaters gegenüberstellte ¹ — fanden sich doch zusammen in der gemeinsamen Christusliebe, ja Lavater muß bei Hamann ein ganz besonders tiefes Verständnis für sein Wesen herausgeföhlt haben; denn er beichtete ihm in einem Brief sein „oft bis zur Lästung großes Bedürfnis, etwas zu haben, das alle Zweifelswelten aufwiegt, Erfahrung von Christus“, mit dem Zusatz: „Ich weiß, was die Erfahrung hindert.“ ² Die Antwort Hamanns zeigt den überlegenen Christen, fast möchte man sagen, den sichern Lutheraner, der sich im Glauben an sein festes prophetisches Gotteswort und an die Zeichen: Wasser, Brot, Wein hält und meint, das müßte einem Christen genügen, bis „der Tag anbricht“; Gewißheit, wie Lavater sie begehre, hebe ja den Glauben auf. ³ Das Moderne, Subjektivistische an Lavater wird durch diesen Gegensatz offenbar. Er strebte wohl zurück zur Naivität und Sicherheit des alten Christentums, aber er selbst fand sie nicht; er war zu sehr Kind seiner Zeit. Nun, das war er auch im Guten. Wenn Hamann in Lavaters „Ausichten“ das „hierher gehörige *Supra nos*, den mystischen und apokalyptischen Gebrauch der Bibel“ ⁴ vermiste, berührte er gerade Lavaters Stärke, seine Humanität und seine Freude, jedem einfachen Menschen mit menschlichen und verständlichen Gaben zu dienen, und dieselbe echte Menschlichkeit Lavaters war es, die Anstoß nahm an dem furchtbaren Gottesgericht, das Hamann in seinem „Golgatha und Scheblimini“ über den guten Moses Mendelssohn herabsausen ließ. Hamann war der Genialere, Lavater der schlichtere Mensch, aber freilich, er war immer im Suchen begriffen, während Hamann besaß.

Kein anderer hat die innere Unsicherheit des Lavaterischen Christentums schärfer und peinlicher empfunden als Goethe. Der auffallende Widerspruch zwischen dieser inneren Schwäche und Unsicherheit und dem leidenschaftlichen Drang, gleichwohl alle Welt für diesen Christus zu erobern, hat ihn zuletzt aus dem warmen Freund zum bitteren Feind gemacht. Wir berühren einen der schmerzlichsten Punkte in Lavaters Leben, wenn wir kurz sein Verhältnis zu Goethe skizzieren. ⁵

Als Goethe mit Lavaters Schriften und bald auch mit seiner Person bekannt wurde, war sein Herz offen für religiöse Eindrücke wie kaum in einer andern Zeit. Zuerst hatte ihn in Leipzig schwere Erkrankung auf religiöse Betrachtungen geführt; in Frankfurt trat ihm in der *Susanna von Kleitenberg* die ganze Kraft warmherziger Jesusfreudigkeit entgegen, die das Krankenlager der „schönen Seele“ wunderbar verklärte. Zerfallen mit jedem offiziellen Kirchentum, aber empfänglich für echte persönliche Religion, sobald sie den Menschen nicht unterdrückt oder fälscht, sondern erhebt und beseligt, sucht er in den nächsten Jahren gern die Freundschaft

Monatschrift Bd. XXXI Heft 1 und 2, 1894; R. Unger: Hamann und die Aufklärung 1911, I p. 448 f.

1) Gildemeister p. 282, a. a. O.

2) Ebenda p. 268 (26. Dezember 1777).

3) Ebenda p. 270 ff. (18. Januar 1778).

4) Ebenda p. 276 f. (1. Januar 1779).

5) H. Sund: Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher, 1901 (Schriften der Goethegesellschaft Bd. 16); ebenderselbe: Lavater und Goethe in der Denkschrift.

einfacher frommer Seelen und zieht sie allen Modeaufklärern und Bildungsfanatikern bei weitem vor. Durch Herder wird er bestärkt in eben dieser Richtung; er sekundiert den Freund mit scharfen Ausfällen gegen die Wasserreligion des Zeitalters und schreibt in einer gemütvollen Stimmung den Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ***, um das Herzenschristentum eines milden Pietismus vor dem intoleranten Dreinfahren der Aufklärer zu schützen. Es ist ganz erstaunlich, mit welcher Intensität der junge Goethe sich damals hinein fühlen konnte in eine warmherzige Altchristlichkeit, ohne doch auch nur für einen Augenblick wirklich aufzuhören, ganz modern, frei und jugendlich stürmisch zu empfinden und zu denken. Wie bei Herder war es der Drang zum Unmittelbaren und Ursprünglichen, der ihn abseits der Gelehrten und Klugen zu den einfachen und frommen Seelen führen mußte.

Eben jetzt trat er mit Lavater in Beziehung durch eine reichlich strenge Kritik des dritten Teils seiner „Ausichten“, an denen ihn gerade das lästige Uebergewicht der Reflexion über die schlichte Empfindung so fremdartig berührte.¹ Mit scharfen Worten tadelte er da seine ewige Wißbegierde, sein systematisches Erfahrungssammeln und empfahl ihm für das geplante Gedicht, um mehr Gefühl zu bekommen, die Gemeinschaft mit Swedenborg, dem wahren Geisteserleuchteten. Lavater nahm die Kritik gut auf, wohl fühlend, daß dieser Kritiker ihm näher stehe als manche seiner Lobredner; es entspann sich rasch ein Freundschaftsverhältnis, das durch Lavaters Besuch in Frankfurt und Goethes erste Schweizerreise befestigt wurde. Es war aber nicht die Religion, die ihre Herzen verband. Zwei große liebevolle und warmblütige Menschen schenkten einander ihr Zutrauen, fühlten sich einer in der Liebe des andern wohl, lebten wundersam einer im andern kraft der Unmittelbarkeit, die beider Stärke war und die ihre Herzen gleich bei der ersten Begegnung ineinander überfließen ließ. Es war einfach die Freude des Menschen am Menschen, die damals so manche aus der jungen Generation wie eine wunderbare Entdeckung geradewegs vom Himmel her ergriff. Und diese Freude am Menschlichen überhaupt, aber stets am individuellen Menschen, war ja die Triebfeder von Lavaters physiognomischen Studien, an denen alle die Weimarer, Goethe, Herder, vor allem auch Wieland², so herzlichen Anteil nahmen, ja wie Goethe selbst so kraftvoll mithalfen, daß es vorwärts kam. Es ging ein Strom von Menschenliebe und Menschenfreude von dem Zürcher Pfarrer aus, und es ehrt unsre großen deutschen Dichter, daß sie sich von ihm bezaubern ließen. Keiner hat dem Erlebnis an Lavater herrlicheren Ausdruck gegeben als Goethe bei seinem zweiten Besuch in Zürich im Herbst 1779.³

Er nennt ihn damals in Briefen den besten, größten, weisesten, innigsten aller sterblichen und unsterblichen Menschen, die er kenne; „die Trefflichkeit dieses Menschen spricht sein Mund aus.“ „Lavater ist und bleibt ein einziger Mensch, den man, nur drei Schritte von ihm, gar nicht erkennen kann. Solche Wahrheit, Glauben, Liebe, Geduld, Stärke, Weisheit, Güte, Betriebsamkeit, Ganzheit, Mannigfaltigkeit, Ruhe usw. ist weder in

1) Vgl. M. Morris: Der junge Goethe III, p. 94—97.

2) Vgl. die Auszüge aus seinen Briefen an Lavater bei H. Hegner, a. a. O.

3) Vgl. H. Gund, Denkschrift p. 326 f.

Israel noch unter den Heiden.“ „Es ist mit Lavater wie mit dem Rheinfluss; man glaubt auch, man habe ihn nie so gesehen, wie wenn man ihn wiederseht; er ist die Blüte der Menschheit, das Beste vom Menschen.“

Aber neben dem Humanen stand in Lavaters Seele das Christliche, das ausschließlich Christliche: *C h r i s t o d e r A t h e i s t*. Und dies Christliche mußte sich gleichfalls ausströmen, und es verlangte darnach, alle Menschen, vor allem alle lieben Freunde, in sein Glück und seine Kraft hereinzuziehen. Als Lavater kaum die ersten Sachen von Goethe gelesen hatte, verlangte er von ihm einen Christuskopf, überzeugt, ein so feiner Christ wie der Verfasser des Pastorbriefts müsse auch die äußern Züge der Person Jesu kongenial erfaßt haben.¹ Goethe konnte nicht anders als ihn mit kaltem Wasser übergießen: ich bin kein Christ! Zur Antwort bekam er ein leidenschaftliches Billet Lavaters:

„Was hast du wider den Christus, dessen Namen ich zu verherrlichen dürste, noch nicht verherrliche?

Dränge mich, so zeig ich dir Christus — oder ich ergreife wider ihn die Feder. Es ist kein Christ auf Erden, ich bin noch keiner. Aber du sollst einer werden oder ich werde, was du bist.“²

In den kurzen, erregten Zeilen lebt der ganze Lavater: Christus über alles, aber ich selbst habe ihn noch nicht, ich bin kein Christ. Das konnte Goethe schwer verstehen; er fühlte sich selbst so sicher, dem schwachen, müden, zweifelnden, suchenden Freund gegenüber. Ihm lebte Gott im Weltall, sprach aus allen Geheimnissen der Natur und des Menschenherzens heraus.

Lavater wieder war es unverständlich, wie man so verständnisvoll von Jesus Christus schreiben, ein solcher Schmecker und Seher des Bibelgeistes sein könne und doch nicht Christ sein wolle. Er fragt naiv:

„Wie kannst du an eine Gottheit glauben, wenn du nicht an Christum glaubst? Wenn Jesus Christus nicht mein Gott ist, so hab ich keinen Gott!“³

Er und Pfenninger wollten Goethe durch die Beweiskraft der biblischen Zeugnisse zum Christglauben bewegen. Goethe aber gab ihnen das Wort zurück:

„Wozu Zeugnisse! Brauch ich Zeugnis, daß ich bin? Zeugnis, daß ich fühle?

Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet und Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell! Darf aber auch zu jedem sagen: lieber Freund, gehst du doch wie mir! Im einzelnen sentierst du kräftig und herrlich; das Ganze ging in euren Kopf so wenig wie in meinen.“⁴

Als bald kehrt Lavater die andere Seite seines Geistes hervor; er stellt sich in seinem nächsten Brief als dürstenden Christusfucher, nicht als Besitzer vor, der allen bloßen Glauben, alle theologischen Gedanken für Wahn, Traum, Schwärmerei halten möchte ohne unmittelbares Christusgefühl. Es gelte, von Christus' Leben so überzeugt zu sein wie vom Leben des Freundes.

1) H. Sund: Goethe und Lavater p. 8 (19. November 1773).

2) Ebenda p. 9 f. (30. November 1773).

3) Ebenda p. 21 f. (Frühjahr 1774).

4) Ebenda p. 24 (26. April 1774).

„Es ist alles Schwärmerei außer Glauben an Christus, der sich auf sinnliche Erfahrungen gründet. Nicht ein einziges Glaubensbeispiel führt die Schrift an, wo nicht sinnliche Erfahrung zugrunde lag; drum bitte ich so oft: Bist du, so zeige mir, daß du bist!“¹

Es half nicht viel, daß Goethe den Freund durch seine Cordata, die Klettenberg, zurechtweisen ließ, der Christ soll an innerem Gefühl der Christusnähe genug haben.² Lavater selbst hat es in einem früheren Briefe an Goethe als seine kindische Art bezeichnet, nach unsichtbarer Beschauung seiner Freunde zu dürsten. Er möchte sie sich ganz vorstellen, wie sie liegen, aufstehen, sich anziehen, schreiben, schmauchen, essen, faulenzten, phantasieren, lieben, geliebt werden usw.³ Genau so hatte ers mit seinem Christus. Er verlangte von ihm, daß er ihm erscheine und ihm sage: da bin ich, rühre mich an!

Eine Zeitlang schien das heikle Thema: Christus oder Atheismus im freundschaftlichen Verkehr der beiden zurückzutreten; der Eifer für die physiognomischen Studien drängte sich vor alles andere. Man kennt die Huldigung, die Lavater dem Bildnis Goethes im dritten Versuch seiner Physiognomischen Fragmente zollte:

„Wer ist — der absprechen könne diesem Gesichte — Genie. — Und Genie, ganzes, wahres Genie, ohne Herz — ist, wie anderswo erwiesen werden soll — Unding — denn nicht hoher Verstand allein; nicht Imagination allein; nicht beide zusammen machen Genie — Liebe! Liebe! Liebe! — ist die Seele des Genies.“⁴

Aber Lavater konnte sein Innerstes nicht zurückhalten, wie sehr ihn Goethe zurückwies mit den Worten:

„Dein Durst nach Christus hat mich gekammert, du bist übler dran als wir Heiden, uns erscheinen doch in der Not unsre Götter!“⁵

Oder ein andermal in einem für uns schwer deutbaren Brieffragment:

„All deine Ideale sollen mich nicht irre führen, wahr zu sein und gut und böse wie die Natur.“⁶

Gegen Ende der 70er Jahre, als die Freundschaft mit Herder von dessen Seite abgebrochen war, kam Lavater auf den unglücklichen Gedanken, seinen ausschließlichen Christusglauben literarisch zu verkünden, um alle Wahrheitsfreunde durch einen moralischen Zwang auf seine Seite hinüberzulenken. Und an Goethe vor allem dachte er bei diesem Unternehmen; er war das Opfer, das er sich vor allem für die Lektüre seiner Christusschriften auserwählte. Zuerst drängte er dem Freund seine poetische Offenbarung Johannis, „Jesus Messias oder die Zukunft des Herrn,“ auf, mit dem er Herders Maranatha zu übertrumpfen gedachte, und mußte sich von Goethe sagen lassen, er habe das Göttliche in dem Buch nirgends und das Poetische nur hie und da finden können;

„Das Ganze ist mir fatal, mir iſts, als röh ich überall einen Menschen durch, der gar keinen Geruch gehabt hat von dem, der da iſt A und O.“⁷

1) Ebenda p. 26 f. (1. Mai 1774).

2) Ebenda p. 29 f.

3) Ebenda p. 18 (25. Januar 1774).

4) Physiogn. Fragm. III p. 218—224, zitiert in der Denkschrift f. Lavater p. 324 f.

5) H. Sund: Goethe und Lavater p. 74 (8. Januar 1777).

6) Ebenda p. 63 (22. Februar 1776).

7) Ebenda p. 85 (28. Oktober 1779).

Es folgte freilich bald darauf ein zweiter rührender Brief, aus dem das Streben Goethes, dem Freund gerecht zu bleiben und ihm nicht wehe zu tun, deutlich redet.¹ Lavater aber fuhr fort, seine Christusapologien zu dichten und zu lehren und Feind und Freund damit zu beglücken. Zunächst ließ er seine gedruckten Briefe an Goethe übersenden, die voll warmer Christusliebe waren, aber seltsam begleitet von einem Privatbrief, der nur den ungeheuren Zwiespalt seiner Seele, sein „tiefes Gefühl von der Wahrheit des Evangeliums“ zusammen mit dem „tiefen Gefühl von der unendlichen Entfernthheit von diesem einzig Wahren“ dem Freund offenbarte.² Für Goethe wurde die Lektüre dieser gedruckten Lavaterbriefe der Anlaß zu einer scharfen inneren Auseinandersetzung. Lavater zu verstehen, sich in seine eigenartige ausschließliche Christusliebe hineinzufühlen, war ihm nicht so schwer. Aber zum erstenmal gab er seinem Verdruß über Lavaters Intoleranz scharfen Ausdruck: er nannte es geradezu

„einen Raub, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, daß du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, austausst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken.“

und fügte hinzu:

„Dieses ist, was uns notwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten.“³

Lavaters Antwort offenbart das seltsame Streiten der Gedanken in seinem Herzen. Er hat ein Gefühl, daß ihm selbst die wahre Christusgewißheit fehle, die ihm allein das Recht geben könnte — seltsames Recht! — ausschließlich aufzutreten. Noch ist er Christi nicht gewiß geworden, wie er z. B. Goethes gewiß ist. Aber er meint, jedes Lesen der evangelischen Urkunden mit unmittelbarer Intuition, mit einfachem Wahrheitsinn führe schon zur Gewißheit von der christlichen Wahrheit.⁴ In dieser höchst merkwürdigen Seelenverfassung arbeitete er sein apologetisches Hauptwerk, den Pontius Pilatus, aus, um auf einem Umweg, durch den Eindruck der Zeugnisse die Leser zu der Gewißheit zu führen, die doch nach seiner besseren Erkenntnis auf ganz persönlichem, wunderbarem Erleben, nicht auf Bucheindrücken hätte beruhen müssen.

Die schlichte evangelische Leidensgeschichte, das Drama von Pilatus und Jesus Christus, will er hier den Lesern so zu Gemüte führen, daß sie den Eindruck erleiden: diese Geschichte muß wahr sein; Jesus muß der sein, als der er hier vor uns steht. An nichts als den einfachen Wahrheitsinn will er sich wenden, einerlei, wie man dies Vermögen unseres Geistes nennen will, meinetwegen inneres Licht oder Genius oder Vernunft oder gesunden Menschenverstand oder historisches und sittliches Gefühl.⁵ Das vierbändige Werk erreicht seinen Höhepunkt im zweiten Band bei der Frage des Pilatus im Johannes-evangelium: Was ist Wahrheit? Jesus Christus ist die Wahrheit, das ist Lavaters triumphierende Antwort darauf. Wahrheit ist Jesu Lehre mit dem großen Kerngedanken von der göttlichen Würde der menschlichen Natur, vollendet in den uns verheißenen Wunder-

1) Ebenda p. 87 f. (9. November 1779).

2) Ebenda p. 180 (19. Mai 1781), Die Briefe Lavaters stehen im zweiten Band seiner Vermischten Schriften.

3) Ebenda p. 182 (22. Juni 1781).

4) Ebenda p. 185 ff. (16. August 1781).

5) Pontius Pilatus I p. 56 f.

taten der Gläubigen. Wahrheit sind Christi Taten, seine Wunder, da doch die vier Evangelisten unmöglich Betrüger, Dichter oder Schwärmer sein können. Wahrheit sind endlich Christi Schicksale, seine Auferstehung zumal. Ist all das Wahrheit, dann bleibt nur das Entweder-Oder: Christus lieben oder ihn hassen; es gibt keine andere Wahl. Und zu dieser Wahl will Lavater jeden seiner Leser zwingen durch die Aufforderung, selbst die Probe zu machen auf die Wahrheit der Lehren Jesu und speziell auch der Verheißungen Jesu vom Glauben und Gebet. Wer keine Experimente macht, der spreche nicht von Wahrheitsliebe! Die Methode der Experimente nennt er den einzig vernünftigen Weg, das Christentum zu bestreiten oder darzutun. „Wer über die Worte Christi keine Experimente gemacht hat, handelt wider alle Grundsätze der Vernunft oder Redlichkeit, wenn er Christus zum Gott oder zum Betrüger macht.“

Das war Lavaters Gedankengang ein paar Jahre, nachdem Lessings Wolfenbüttlerfragmentist alle historischen Demonstrationen und Wunderbeweise gründlich erschüttert und ein für allemal diskreditiert hatte, und mit diesem Gedankengang, der das eine Mal zum mindesten auf einer gefährlichen Verwechslung eines subjektiven Eindrucks mit strenger geschichtlicher Erkenntnis beruhte, das andere Mal in zwängerischer Weise den Ungläubigen nötigen wollte, Experimente zu machen, die nur bei Voraussetzung des Glaubens Sinn hätten, trat er vor seinen Freund Goethe, um ihn der christlichen Wahrheit näher zu bringen. Goethes Antwort war eine dezidierte Ablehnung, konnte nicht wohl anders sein.¹

Er bemühte sich nochmals, seinen alten Freund zu verstehen; er ging mit einfacher Logik seinen anthropomorphischen Gedankengängen nach bis zu dem Schluß, daß Lavater in seinem Christusideal seinen menschlichen Gott, den Helfer aus seiner eigenen Schwachheit, finden müsse. Aber in Lavaters Zwängerei und Drängerei andern gegenüber konstatierte Goethe die fanatische Wut um ein nie zu erweisendes Dogma, wobei der Charakter des Christentums als Herzenssache völlig vergessen werde. Solchem Drängen gegenüber wollte Goethe gern wie von Anfang an dezidiert Nichtchrist heißen.

Was Lavater darauf zu erwidern hatte, beweist nur, wie fest in seine eigenen Kreise eingengt er dachte.

„Ich kenne keinen Gott als in der Menschheit. Der Universalgeist des Universums ist unerbittlich und ungenießbar. Es ist Lästerei, sich zu vermessen, ihn unmittelbar anzubeten.“

Gott in Christus allein, alles andere ist Schwärmerei.² Ja, wohl für Lavater, aber wie konnte er damit so gänzlich anders organisierten Menschen wie Goethe kommen? Das war Intoleranz. Es ist ja rührend, wie er es abstreiten will:

„Ich getraue mir, zu behaupten, daß unter allen Schriftstellern Deutschlands kein toleranterer, allgemeiner duldbender, alles Gute schätzenderer Schriftsteller und Mensch sei als ich. Ich finde Millionen Sachen neben dem Evangelio schön... ob ich gleich noch nichts gefunden habe, das so schön sei wie das Evangelium...“³

Dies Selbstzeugnis war nicht unwahr; Lavater trug zwei Menschen in seiner Seele, den weitherzigen Menschenfreund und Freund der Menschheitsreligion und den ausschließlichen Christen und Christusverehrer.⁴ Es war nur das Unglück, daß er selbst

1) H. Sund: Goethe und Lavater, 201 ff. (Juli 1782); Denkschrift 328 ff.

2) H. Sund: Goethe und Lavater, p. 206 f. (28. Juli 1782).

3) Ebenda p. 208.

4) Vgl. Goethes Bestätigung a. a. O. p. 212 f. (9. August 1782).

das nicht wußte, und daß er als dezidiert¹er Christ propagandistisch auftrat, wo er höchstens als Mensch hätte gewinnen können.

Wie tief ihn die Differenz mit Goethe schmerzte, bewies seine letzte verlorene Liebesmühe. Ganz im Gedanken an Goethe verfaßte er seine letzte Christusapologie, den *Nathanael*, den er, ohne ihn zu nennen, dem Freund in Weimar mit rührenden Worten widmete.¹

Im Eingang führt er aus, was allein nötig sei, um zum Glauben an Christus zu kommen:

„Offenes Auge der Einsicht für den dastehenden, freundlich und tiefblickend entgegenrufenden Christus, kunstloses Schnellgefühl für Christus, Genieblid des sittlich religiösen Tactes, Kindersinn fürs göttlich Gute, Taubeneinsicht fürs Wahre, Truglosigkeit, Geradsinn, Freiheit des Blicks, Reinheit von allen Nebenabsichten, Sehnsucht nach Wahrheit und etwas Höherem, Kraft, der Wahrheit und dem treuherzig angepriesenen Höheren entgegenzugehen, Herzensfreude dasselbe zu sehen.“²

Und nun führt er über 50 Zeugen der evangelischen Geschichte und überhaupt des Neuen Testaments dem Leser vor, die alle von Christus persönlich ergriffen waren.

„Jeder dieser Zeugen hat den Strahl der Wahrheit auf seiner Stirne. Und Alle zusammen? Wer kann, wenn er sie Alle vor dem Auge hat, sie Alle, wie die Urkunde sie gibt, anschaut und anhört, an Betrug oder Betrogenheit, an Unweisheit oder Schalkheit denken? Oder wo findet ihr etwas dieser Art? Wo diese mannigfaltige Mannigfaltigkeit und solche Vereinigung und Harmonie?“³

Aber im gleichen Jahr, 1786, da den Zürcher Propheten seine Reise noch einmal über Weimar führte und die beiden alten Freunde sich persönlich sahen, machte Goethe unter Lavaters Existenz einen großen Strich; „ich bin Haß und Liebe auf ewig los“, schrieb er an Frau von Stein.⁴ Mitgewirkt hatte der erstaunliche Hang zum Wunderbaren und Phantastischen, der eben damals in dem Lavater der 80er Jahre mit neuer Gewalt erwacht war, ihn zu *Cagliostro* und zu noch viel schlimmeren Zauberern und Wundertätern hinzog und auf alle neuen Proklamationen des Magnetismus und Somnambulismus hereinfallen ließ. Hätte Goethe in seiner Nähe gewießt, das seltsame Gemisch von Naivität und prüfender Sorgfalt in Lavater hätte ihn rühren, vielleicht ihn zum mitleidigen Lächeln reizen müssen. Aus der Ferne aber stellten sich ihm alle diese Züge des einstigen Freundes nun im denkbar schlimmsten Licht heraus; er verlor das Zutrauen zu Lavaters Reinheit und Lauterkeit, er schenkte den bösesten Lasterzungen Glauben, die zuvor schon nur Mache, Eitelkeit, Betrug, Charlatanerie in allem Tun und Treiben Lavaters vermutet hatten. Als ein eigentlicher gemeiner Schwindler und Lügenprophet erschien er ihm in den 90er Jahren, den er in einigen der schlimmsten *Venezianischen Epigramme* und *Xenien* vor aller Welt gebrandmarkt hat,⁵ während Lavater in tiefstem Schmerz sich auf sich selbst zurückzog, mit Wehmut der alten Freundschaft gedachte und letzte Hoffnung auf eine spätere Rückkehr des Freundes zu seiner früheren Liebe mit völliger Hoffnungslosigkeit bis zuletzt

1) Vgl. H. Sund, Denkschrift p. 339 f.

2) Nathanael p. 21.

3) Nathanael p. 289.

4) H. Sund, Denkschrift p. 337.

5) Ebenda p. 346, 348 f.

in seiner Seele miteinander kämpfen ließ. Erst der alte Goethe von *Dichtung und Wahrheit* hat bekanntlich einigermaßen gut gemacht, was der Goethe der heidnischen Periode an einem seiner lautersten und rührendsten Freunde verbrochen hatte.

Indessen walten in allen diesen Zuneigungen und Abwendungen strenge Gesetze, die uns einigermaßen mit dem Tragischen dieser Freundschaften versöhnen können. In Lavaters Doppelnatur und Doppelreligion, die das Menschliche wie das Christliche mit gleicher Entschiedenheit und Liebe umfaßte, war es gegeben, daß er Freunde von beiden Seiten anzog, die er doch zuletzt mit der einen Seite seines Wesens wieder abstoßen mußte. Und es spricht doch immer wieder für seine echte und hinreißende Menschlichkeit, daß er sich den jungen Goethe zum Freund gewann und ihn zu solchen Äußerungen des Entzückens nach längerem persönlichem Zusammensein fortriß. Noch mehr aber dürfte es trotz aller scheinbaren und wirklichen Intoleranz für die Echtheit seiner Frömmigkeit sprechen, daß er so frisch und treu zu seinem Christus stand, dem er das Beste zu verdanken hatte und dessen Kraft er sich und allen Menschen so gern gegönnt hätte. Seine warmherzige Christusliebe deckt viele seiner Fehler zu. Ein Lavater konnte nicht lau empfinden und sich und die Mitmenschen in geistreicher Indifferenz sich selber überlassen. Hat er freilich in der Art und Weise, wie er für seinen Christus Propaganda machte, viel gefehlt, so hat er mit seiner ehrlichen und sehnächtigen Jesusliebe dafür ein Feuer von Glauben und Liebe zum Göttlichen in die Welt gebracht, an dessen Wärme sich unser schweizerisches Christentum erst wieder beleben konnte.

Blicken wir auf unsern Ausgangspunkt zurück! Es handelt sich vor allem um die Feststellung der *Eigenart Lavaters* gegenüber seinen Freunden. Man hat gemeint, Lavater sei erst durch Herder und Goethe in die Genieperiode hereingerissen worden, seine Entwicklung sei aufs tiefste bestimmt worden durch die großen deutschen Freunde.¹ Dabei wird immer übersehen, daß Lavater seine entscheidende religiöse Entdeckung vor der Bekanntschaft mit Herder und Goethe gemacht hat und daß sowohl seine Wundersucht wie sein scharfer Gegensatz gegen die Aufklärung aus dieser ersten, entscheidenden Epoche datiert. Im Kern seines Wesens ist er sich selbst treu geblieben; ich wüßte nicht, was von Gedanken und Stimmungen die beiden großen deutschen Freunde ihm wirklich geschenkt haben sollten. Richtig ist nur, daß sein Gefühlsleben und dessen literarischer Ausdruck leidenschaftlicher, oppositioneller, geniemäßiger geworden ist gegen Mitte der 70er Jahre.² Hier mag ihn wohl die große neue Welle, die von Deutschland herüberkam, mitgerissen haben; sein eigenes Kraftgefühl mußte gesteigert werden durch die erhebende Bundesgenossenschaft der deutschen Dichter und Propheten. Besonders in den *physiognomischen Fragmenten* lebt neben dem rein Lavaterischen viel von der Geniestimmung Herders und Goethes und gibt dem Werk einen typischen Charakter als Dokument der ganzen Geistesströmung. Sobald man jedoch auf die

1) Vgl. z. B. H. Maier, Lavater als Philosoph und Physiognomiker in der Denkschrift p. 384.

2) Ebenda, mit guten Belegen aus dem 4. Teil der *Aussichten* und dem 2. *Tagebuch* p. 381 ff.

christliche Särbung der Religion Lavaters achtet, tritt der Einfluß der Freunde ganz zurück, erscheint Lavaters Christushunger als das, was ihn von den meisten Zeitgenossen unterscheidet. Nichts an seiner wirklichen Religion ist übernommen; nichts ist an ihm so ganz und gar individuell wie eben seine Frömmigkeit.

Aber die merkwürdige Doppelseitigkeit dieser Frömmigkeit, ihre Verbindung eines objektiven Biblizismus mit einem Subjektivismus gesteigerter Innerlichkeit, sollte diesen Mann noch zu Spannungen führen, die für jeden andern Menschen rein unerträglich gewesen wären, die er aber ertrug kraft der Eigenart seiner Individualität. Schon im Briefwechsel mit Goethe war uns das Schwanken zwischen massiv biblischer Begründung des Christusglaubens und dem Durst nach persönlicher Christusberührung aufgefallen. In den 80er Jahren wird daraus beinahe ein Gegensatz von zwei Religionen.

Auf der einen Seite ragt von früher her die Bibelgrundlage des Lavaterischen Christusglaubens mächtig auch in diese Jahre herüber; sie gibt seiner ganzen Frömmigkeit das solide Fundament. Man nehme das Glaubensbekenntnis vom Jahr 1778 (erst 1792 in der Handbibliothek für Freunde gedruckt), den Pontius Pilatus von 1781/85, die „Herzenserleichterung“ von 1784 und den Nathanael von 1786, allenthalben geht das Denken Lavaters denselben methodischen Weg von der Bibel, von den apostolischen Zeugnissen zum Glauben an Jesus Christus, den König und Retter, den himmlischen, allmächtigen Vertreter Gottes selbst. Nirgends in diesen Schriften Lavaters ein Ausgehen von der persönlichen Erfahrung, überhaupt eine Einmischung des Subjektiven! Gerade der Glaube an die Gebeterhörungen und an die Wunderkraft Christi wird allein auf die Bibelworte, die Einladung Jesu selbst: „Bittet, so wird euch gegeben“, gestützt, obschon er dann durch Experimente erprobt werden soll. So ungefähr wird Lavater damals gepredigt haben, und so hat er selbst seinen Glauben gestützt, so oft ihn Zweifel befallen wollten. Es ist die Position, die er seit 1768 vertrat, und jetzt wie damals sieht er im Gebets- und Wunderglauben die Vollendung des biblischen Christentums.

Aber dicht daneben steht das Christentum der reinen Erfahrung, die Jagd nach dem Wunder, um damit den Christusglauben zu begründen. Nennen wir es mit dem einfachsten Namen „Wundersucht“. Man erinnert sich, wie sie ihn verfolgte vom Anfang seiner Entdeckungen bis zu den Gäßnerischen Wunderkuren. In den 80er Jahren scheint sie sich noch zu steigern durch die neue Bekanntschaft mit Männern und mit Bewegungen, die auch bei weniger leichtgläubigen Menschenfindern die Phantasie unheimlich erhitzen mußten.

Tagliostro erschien aufsehenerregend in Straßburg; Lavater suchte ihn auf, teils um durch ihn vielleicht Heilung seiner beständig fränkenden Frau zu erlangen,¹ teils einfach aus Neugier nach dem Wunder. Nun war Tagliostro ein seiner selbst sicherer Mann, Lavater dagegen ewiger Frager, Sucher, Zweifler. Folge war, daß er einfach vor einem Rätsel stand, das er nicht lösen konnte.

Lavaters Urteile über Tagliostro in den Briefen an Goethe sind lauter Dokumente der Verlegenheit. Jedesmal ein paar höchste Ausdrücke, eine deutliche Regung des Glaubens an die Wahrheit seiner großartigen Versprechungen, jedesmal auch ein Beigemisch

1) Dies Motiv handschriftlich in der „Rechnenschaft an meine Freunde“. 1786.

von Mißtrauen, Unsicherheit, peinlichem Gefühl. Man vergleiche nur die allererste Aeußerung über Cagliostro:

„Ein höchst origineller, kraftvoller, unerhabener und in gewissem Betracht unaussprechlich gemeiner Mensch; ein paracelsischer Sternnarr — ein hermetischer Philosoph — ein Artanist — ein Antiphilosoph.“¹

Klarer ist er lange Zeit nicht geworden. Noch 1786 in der „Rechenschaft an meine Freunde“, da er bereits so ernüchtert ist, daß er vornehmlich „um des Glaubens seines Freundes S a r a s i n willen“ ihn schätzt, prägt er das im Grunde nichts als Verlegenheit ausdrückende Wort:

„Die Natur formte nur alle Jahrhunderte eine Gestalt wie diese.“

Ein paar Jahre später und er sieht den reinen Schwindler und Charlatan in ihm und überwirft sich um ein Haar mit den Sarasin, die dem geheimnisvollen Mann die Treue halten wollten.²

Aber man darf vermuten, daß die Begegnung mit Cagliostro dauernde Spuren in Lavaters Seele hinterlassen hat. „Christus ist ihm (Cagliostro) der größte Magier“, schrieb er einmal an Goethe.³ Zum erstenmal trat das Magische so greifbar an Lavater heran, leuchteten ihm Züge der Verwandtschaft Christi mit dem Magischen auf. An diesem Punkt fing seine Seele Feuer.

Zunächst drängte sich ihm aber der Magnetismus in den Vordergrund aus Anlaß der Kunde von Mesmers und Puységurs Experimenten Mitte der 80er Jahre. Lavater, der gerade den Grafen von Reuß auf einer Reise über Bern nach Lausanne und Genf begleitete, erhielt von seinem Bruder, dem Arzt Lavater, den Auftrag, auf den Magnetismus acht zu geben; es hätte für ihn dieses Auftrags nicht bedurft.

Er ließ sich in Bern vom Arzt Langhans in seine magnetischen Kuren einführen und bekam von ihm Puységurs eben erschienenen Buch zu lesen. In Lausanne wurde Tissot konsultiert, der sich höchst skeptisch über Mesmer aussprach. Aber in Genf trat Lavater in Verkehr mit einer Reihe von Personen, die ihm von ihren wunderbaren magnetischen Erlebnissen in Lyon berichteten konnten und selbst eine — freilich fruchtlose — Probe des Magnetisierens an Lavater versuchten.⁴

Aber für einen Lavater hieß es sogleich nach seiner Rückkehr: Experiment! Seine kranke Frau ließ sich als Versuchsobjekt gebrauchen; Lavater selbst machte den Magnetiseur mit wechselnden Erfolgen, im ganzen jedoch mit günstigen Ergebnissen; sie soll sich 19 Jahre zuvor nie so lang dauernd gesund gefühlt haben wie nach einem Jahr des Magnetisierens. Aber fast noch willkommener erschien unserem Wunderfreund der magnetische Schlaf mit den helischen Erregern, die er nun in allernächster Nähe an seiner Frau studieren konnte.

Die gute Seele wurde mit unzähligen Fragen von ihm bestürmt und mußte Großes und Kleines, Einfältiges und Geheimes in ihrer Clairvoyance divinieren, z. B. ein Rezept gegen den Keuchhusten für Kinder: Milchzucker des Morgens und Magnetisierung

1) L. an Goethe, 3. März 1781, ähnlich 31. März 1781, 16. August 1781.

2) Lavaters Reise nach Basel 1789 (Tagebuch), 26. und 31. Juli.

3) L. an Goethe, 3. März 1781 (H. Sunf, a. a. O. p. 155).

4) Vgl. dazu Reise nach Genf 1785 und historischer Beitrag zur Geschichte des sog. thierischen Magnetismus, beides handschriftlich im LArZ.

auf den Nabel!¹ Bald stellte sich ein zweites dankbares Objekt der magnetischen Kuren bereit: die Glinzin in Herrliberg, welche der in Straßburg bei Puysegur geschulte Schultzeß magnetisierte, und an der nun auch Lavater selbst seine Beobachtungen anstellte.²

Wenn auch Lavater später versicherte, mit welcher Skepsis er ursprünglich an das ganze Phänomen des Mesmerismus herangetreten sei und wie er nicht leichtgläubig, sondern ehrlich prüfend mit seinen Versuchen begonnen habe,³ — wer ihn auch nur ein wenig kennt, weiß, daß seine nie gestillte Sehnsucht nach dem Wunderbaren, nach geheimnisvoller göttlicher Kraft, sich alsbald entzünden mußte an den magnetistischen und somnambulistischen Erscheinungen. Hatte er nicht seit 1768 das Postulat des wundertätigen Christen aufgestellt? Hier schien endlich die Erfüllung gegeben.

Sreilich bestand für ihn die Schwierigkeit, daß der Magnetismus gar nicht von gläubigen Christen, sondern von Weltfindern und nicht immer den würdigsten gehandhabt und ausposaunt wurde. Was gingen eigentlich Magnetismus und Christentum sich an? Lavater sagte sich zunächst: wenn der christliche Glaube alles von Gott, alles durch Christus nimmt, so wird er auch im Magnetismus eine natürliche Gottesgabe, von Gott in jedem Menschen angelegt, erblicken dürfen und die der Menschheit anvertraute Kraft als heiligen Strahl der Gottheit verehren. Der Magnetismus, meinte er, ist uns von Gott als Heilgabe und als Mittel zu feineren Empfindungen und Wahrnehmungen gegeben. Indem dann aber urplötzlich Jesus Christus sich vor seinen Augen als der größte Magnetiseur und seine Apostel als Magnetiseure darstellten,⁴ geriet sein ganzes Denken in Wallung und stellten sich ihm wundervolle neue Kombinationen vor, die er in seinem „Entwurf einiger Gedanken zu einem Religionsbegriff“ in numerierten Paragraphen ordnete.⁵ Lavater glaubte im Magnetismus und Somnambulismus mit einemmal das Rätsel des Wunders im Neuen Testament und überhaupt gelöst zu finden und gleichsam die Brücke entdeckt zu haben, die vom Natürlichen zum Uebernatürlichen, zum göttlichen Geheimnis hinüberführt; man könnte ebensogut sagen: die Brücke von der allgemeinen Menschennatur zum Gottmenschen Jesus Christus.

Der Mensch ist an sich das vollkommenste Bild der Gottheit, aber diese Gottebenbildlichkeit macht drei Stadien durch: Unschuld, Fall, Wiederherstellung. In Jesus Christus tritt uns das Ideal der Gottebenbildlichkeit entgegen; man sieht in ihm, was Gott ist und was der Mensch ist, oder vielmehr, was Gott in der Menschheit ist. Aber Jesus Christus will Jünger bilden, die ihm so ähnlich sind wie er dem Vater. Das ist darum möglich, weil jeder Mensch etwas Christusähnliches in sich trägt in allen drei Grundkräften: Einsicht, Liebe und Tatkraft. Und die Bibel verkündet uns, daß der Christ ein Gottmensch wie Christus ist, nicht dem Wesen, nur dem Grad nach von ihm verschieden. Lavater nennt es geradezu „das Punctum saliens der Schrift“: „laßt uns Menschen machen in unserer Gleichheit.“ Das Mittel zu diesem Ziel bezeichnet sie mit den Worten: „seid vollkommen wie euer Vater im Himmel ist“, oder „seid gesinnt wie Jesus Christus“, und das

1) Die Details in den handschriftlichen Aufsätzen zum Magnetismus, besonders im Brief an Dr. Markwart; vgl. G. v. Schultzeß, a. a. O. p. 235.

2) Ebenda.

3) Vgl. „Rechenschaft an meine Freunde“.

4) „Magnetismus und Christentum“, handschriftlich im LAr.

5) Ebenda, handschriftlich.

Ende liegt in dem Bibelwort: „wer überwindet, der wird alles ererben und ich werde sein Gott sein.“ Der Durchschnittschrift meint gewöhnlich, Christus wirke nur auf unsere Liebestraft, nicht auch auf unsere Erkenntnis und Tatkraft. Das hält Lavater für beschränkt. Christus vergöttlicht alles Menschliche und vermenschlicht alles Göttliche; was unvollkommen und schwach, will er herstellen, ansagen, vollkommen machen. Aber wie haben wir uns das Werk Christi an uns zu denken? Christus brachte nichts ganz Neues in den Menschen hinein; er entwickelte nur das Unentwickelte, stärkte das Schwache, vervollkommnete das Perfektible.¹ Die höchste Liebestraft lag in der menschlichen Natur, aber wie vergraben; Christus kam und weckte sie und ebenso jede in uns schlummernde Kraft; denn der Mensch als Bild der Gottheit hat alle Kräfte der Gottheit wenigstens verschlossen, wenigstens schlummernd und unentwickelt in sich. Und nun erst betritt Lavater sein eigenes neues Reich. Er kommt auf die divinatorischen und die magischen Menschen zu sprechen, auf die Wahrsager und Zauberer, denen die Propheten und echten Wundertäter gegenüberstehen. Indem er nach einem Kriterium sucht, um wahr und falsch auf diesem Gebiet zu unterscheiden, gelingt es ihm nicht, ein anderes zu finden, als: ohne Gott und ohne Liebe — mit Gott und mit Liebe. Keineswegs aber will er den Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Wunderkräften gelten lassen: alles in der Natur des Menschen ist natürlich, und alles in Christus ist göttlich und menschlich zugleich. Christus wollte Propheten und Wundertäter bilden wie Wohltäter; das Wie? veranschaulicht uns jetzt der Magnetismus; die Handauflegung des Magnetisierens veranschaulicht uns die ehrwürdige apostolische Handauslegung. Und selbstam verschlingen sich immer wieder Mensch, Christ und Jesus Christus in Lavaters Gedanken.

„Wer den Glauben an sich selbst, an die auch in ihm wirksame Gottheit hat, wie Christus ihn hatte, wer Christum für einen wahren Menschensohn wie ihn selbst und sich selbst für einen wahren Gottessohn halten kann, wie Christus ist . . .“

Das ist Lavaters Idealkrist. Kaum in einer zweiten Schrift hat er seinen Jesus Christus so gänzlich vermenschlicht, um den Menschen zu vergöttlichen.

Lavater stieß damit sogleich auf energischen Widerspruch bei dem einzigen Sachverständigen in Zürich, der ihn gut genug verstand, bei Jakob Heß, der in seinen Briefen über den Magnetismus² mit edlem Freimut die Schwächen und, wie er meinte, die Gefahren dieser neuen Theologie aufdeckte.

Auf der einen Seite schien ihm unsere Wesensähnlichkeit mit Christus viel zu sehr auf die Spitze getrieben, auf Kosten der Einzigartigkeit Jesu, der uns gegenüber immer der Geber ist. Auf der andern Seite schien ihm das neue Entwicklungssystem Lavaters die auch für Heß vorhandene menschliche Empfänglichkeit schon mit wirklicher neuer Kraftmitteilung zu verwechseln. Ja er scheute sich nicht, den von Lavater geforderten „Glauben an sich selbst“ als etwas Widerchristliches, als Vergötterung seiner selbst, als Zeichen des Antichrists zu bezeichnen. Bei dieser Auffassung könnten der Glaube an Christus und das Gebet entbehrlich werden. Ueberhaupt aber sträubte sich Heß gegen die Vermischung von menschlich und göttlich bei Lavater. Für ihn bleiben nun einmal Schöpfer und Geschöpf, menschlich und göttlich scharf geschieden, und er vermag in der Lavaterischen Vermischung nur eine Gefahr für das Christentum zu erblicken.

Deutlich tritt uns an dem Widerspruch des Freundes noch einmal die gewaltige Macht des Immanenzgedankens über Lavaters Denken hervor. Praktisch, in seinem persönlichen frommen Leben, stand er jederzeit tief unter seinem Christus; aber in seinem Denken, sobald er zu philosophieren begann, verwischten sich ihm die scharfen Grenzlinien und erschien derselbe Christus als die Blüte der

1) Man vergleiche damit die ganz gleichlautenden Aeußerungen Lavaters aus den Jahren 1773—1775 gegenüber Hasenkamp und Zimmermann oben p. 232 u. 254.

2) Handschriftlich im LAZ; dazu P. Heß, a. a. O.

Menschheit und jeder Mensch wenigstens theoretisch seiner Höhenentwicklung fähig. Das neue Erlebnis am Magnetismus wirkte vor allem in dieser Richtung; es erhöhte gewaltig die Auffassung vom Menschen und seiner göttlichen Kraft, es zog recht eigentlich die himmlischen Wunderkräfte auf die Erde und in die menschliche Seele hinein. Heß als Biblizist spürte hier die Gewalt fremder, moderner Gedanken, denen Lavater zu erliegen drohte; er zog sich seitdem von Lavaters Freundschaft zurück.

Nicht lange nach dieser seltsamen Erweiterung von Lavaters Erfahrung, wahrscheinlich noch direkt unter dem Eindruck des Magnetismus, empfand er einen neuen, wir dürfen sagen: letzten Antrieb, sich gedanklich ins Reine zu bringen über sich selbst, Gott und Welt.¹ Eben erschien im Jahr 1786 Sr. H. Jacobis Schrift: „David Hume über den Glauben, Versuch über Idealismus und Realismus“, Lavater von seinem alten Freund persönlich zugeschickt. Unter allen zeitgenössischen Denkern stand Jacobi unserem Lavater am nächsten; keiner kämpfte mit solcher ausdauernden Energie für die höchsten Werte des Herzens gegen die unheimliche, alles Persönliche erdrückende Macht der Naturwissenschaft und der naturwissenschaftlich orientierten Philosophie wie der Denker von Pempelfort. In dieser neuesten Schrift glaubte er den Nachweis zu bringen, daß die Grundvoraussetzung aller Naturwissenschaft, die Annahme einer Außenwelt, lediglich auf Glauben beruhe und folglich das stolze Wissen letztlich getragen sei von einer unmittelbaren, ihm selber unzugänglichen Gewißheit des Gefühls. Er stand aber auch deshalb Lavater so nahe, weil er im Gegensatz zu Spinozas Allgott mit seinem warmen Herzen an dem persönlichen Gott festhielt, der allein dem Herzensbedürfnis entspricht und ebenfalls ohne Verstandesbeweise vom Herzen gefühlt wird. Lavater bekannte selber, durch Jacobis Schriften und durch seine Briefe mächtig gefördert zu sein,² obschon er vermutlich ohne ihn keinen andern Weg mit seinem Denken würde eingeschlagen haben. Tatsächlich beschritt er gerade jetzt, da Jacobi sein Liebling war, Wege, vor denen diesem besonnenen Freund grauen mußte.

Lavater brachte es nämlich fertig, Jacobis Sensualismus mit einem entgegengesetzten magischen Idealismus zu verbinden und auf den letztern die ganze Religion aufzubauen. Selbst wer bei ihm auf alle Widersprüche des Denkens gefaßt ist, muß sich erst mühsam zurechtfinden in das, was ihm hier von Lavater zugemutet wird. Es entstanden im Herbst 1786 Lavaters „Drei Gespräche über Wahrheit und Irrtum“, die, erst 1791 veröffentlicht, den Beitrag Lavaters zur Geschichte der Philosophie bezeichnen,³ aber durch seine Sätze im Noli me Nolle und im Glaubensbekenntnis ergänzt werden müssen.⁴ Lavater vertritt hier zunächst den Standpunkt des vollendeten Subjektivismus und Relativismus von seinen sensualistischen Voraussetzungen aus.

1) Vgl. zu diesem Abschnitt außer G. v. Schultheß, a. a. O. p. 248 ff. H. Maier, p. 464 bis 477, besonders Janenßky, Kap. 7 und 8.

2) L. an Jacobi, 18. April und 21. April 1787 (Sr. H. Jacobis auserlesener Briefwechsel I).

3) Ihre ausführliche Wiedergabe bei H. Maier, a. a. O.

4) Das hat besonders Janenßky getan. Das gedruckte „Glaubensbekenntnis“ (Handbibliothek für Freunde, 1792 I) enthält weniger als das handschriftliche Original.

Das Kriterium der Wahrheit ist für uns Menschen die Empfindung; nur was uns berührt, ist für uns; was mich nicht affiziert, was mir, wie Lavater gerne sagt, nicht Gegenstand meines Genusses werden kann, das ist für mich nicht vorhanden. Je mehr Sinn, desto mehr Existenz. Er zog daraus den bündigen Schluß: es gibt für uns keine absolute, bloß objektive, rein abstrakte, keine durchaus unrelative Wahrheit. Wie einer ist, so ist sein Gott; wie der Gott in uns, so ist der Gott außer uns. Das Ich, die Empfindung, der Sinn ist der einzige Maßstab aller Dinge.

Aber was bedeuten für Lavater Sinne und Empfindung? Ein rezeptives oder ein produktives Vermögen? Das ist die Hauptfrage.

Hier gehen nun Lavaters Gedanken nach zwei entgegengesetzten Seiten auseinander. Auf der einen Seite bleibt er im Schema der Rezeptivität, die auch seinem persönlichen Empfinden am besten entsprechen dürfte. „Was allen meinen Bedürfnissen genügt, ist mein Gott“; Christus ist das wirksamste Medium unseres Selbstgenusses. Darin ist deutlich ausgesprochen, daß der Mensch, um ganz er selbst zu werden, Gott braucht und daß ihn Christus zu seiner wahren Bestimmung erhebt durch die persönliche Berührung mit seinem Wesen. Wir erinnern uns der Kranken in Lavaters Erfahrung, die durch die Berührung des Magnetiseurs geheilt wurden. Das Bild vom Arzt und seinem Patienten drängte sich Lavater immer wieder auf. Aber auf der andern Seite wies ihn eben der Heilung schaffende, der schöpferische Charakter des Magnetismus in das Gebiet der Magie und der Zauberei, und er schreckte nicht davor zurück, eben die Religion, den Glauben, als Magie, als Götter schaffende Kraft des Glaubens im Menschen, zu bezeichnen, also daß, grob ausgedrückt, nicht Gott es ist, der den Menschen heilend zu sich erhebt, sondern vielmehr der Mensch, der seine eigene Kraft steigert bis zur Realisierung der Gottheit. Man staunt darüber, mit welcher Kühnheit Lavater sich in Gedanken bewegen konnte, mit denen er Feuerbach und allen die Religion aus dem dichterischen Vermögen des Menschen begreifenden Denkern voranging. Unter dem 30. November 1786 liest man im *Noli*:

Wie du selbst, so ist
dein Gott — — — und der Schöpfer
ist das Gebild des Geschöpfes.
Er schaut und erkennt und umfaßt nur,
ehrt, anbetet nur sich,
gesondert von sich und erhaben
über sich selbst und alles, was
schön und vollkommen ihm scheint.

Wahrer Gott ist nur der, den
zeugte der Reinsten reinsten
freudenreichster Moment,
entprossen dem bängsten — — — der immer
himmelhoch ist über uns selbst,
doch innigst mit uns Eins.
Immer zu suchen von uns,
zu finden immer, als wär er
außer uns, über uns, uns
zur Rechten oder auch vor uns.
Aber immer in uns . . . gebildet
von uns, durch die Sondernung,

welche Sondrungskraft jezt
 Ahnung, jezt magischer Willen,
 jezt Religion, jezt Hoffnung,
 jezt Glaube, jezt Liebe
 oder reines Gefühl des Seins
 und Mitseins genannt ist.

Von ähnlichen Sprüchen und Versen sind die Hefte des Noli durchzogen bis weit ins Jahr 1787 hinein. An Freund Jacobi aber schrieb Lavater am 21. April 1787:

„Gewiß scheint mir, wir haben in uns eine Kraft, die ich nicht anders als magisch nennen kann. — Alle Magie schafft, wie sie meint, aus nichts — — sie realisiert Ideen zu Gestalten, gibt diesen Gestalten Solidität und Leben. Würdest du dich entsetzen, wenn ich das eigentliche Wesen der Religion, insofern sie von Moral unterschieden ist, diese Götterzauberei, Engelerzeugung, Gottesrealisierung, diese Hypostasis in uns — — Magie nennen würde? So wenig Hume zu seiner Idee von dem Dasein der Dinge außer uns ein andrer Wort finden konnte als Glaube, so kann ich für das eigentliche der Religion kein anderes finden als M a g i e. Der Glaube, den Christus so sehr erregen will, so sehr der Liebe anforporieren will . . . was ist er anders als Magie, als Allmacht, als Schöpfungskraft?“¹

Man bekommt den Eindruck, Lavater sei wie in einem heiligen Rausch den Weg seiner kühnen Religionsdichtung zu Ende gegangen. In einem von ihm freilich in den Druck nicht aufgenommenen Satz seines Glaubensbekenntnisses liest man mit Staunen:

„Ob dies Eins außer ihm existiere oder sein eigenes (magisches) Werk sei, das ist völlig gleich, wenn der Glaube ihm den vollen Valor der komplettesten Objektivität und alle Determinationskraft eines Höheren, Mächtigeren, Allgenugsamen geben kann, so wie es dem Effekte und dem innern Sinn nach völlig gleich für uns ist, ob alle Objekte, die wir sinnlich wahrnehmen, reell außer uns existieren oder nur konstante solide Ideen in uns selbst sind.“²

Kein Wunder, daß dann auch Worte begegnen, die an den äußersten Grenzen der Ehrfurcht und Unterordnung gegen Gott stehen und sich mit dem Trivolen berühren. So im Glaubensbekenntnis:

„Der hat die wahrste Religion und den wahrsten Gott — — der das einfachste möglichste und allgenugsamste, immer applicable, mithin geistigste, innewohnendste Medium des frohesten Selbstgenusses in seiner Gewalt hat.

Wer sagen kann: Etwas in mir ist mächtiger als alles, was außer mir und in mir ist, der hat die wahrste Religion und den wahrsten Gott.“³

Und noch schärfer im Noli unter dem 17. Juni 1788:

Religion, Magie schafft Götter!
 verehrt sie! beherrscht sie!

Wer Lavater in solchen Gedanken verstehen will, muß ihn aus der schroffsten Reaktion gegen die Theologie und Philosophie seiner Zeit zu begreifen suchen. Die Tendenz des Zeitalters war tatsächlich auf

1) Fr. H. Jacobis Briefwechsel p. 413 f.

2) Janetzky, a. a. O. p. 250; hier auch der Satz im „Noli“ vom 13. Juni 1787: Wer betet, macht Götter! Religion Magie! Glaube erschafft!

3) Handbibl. für Freunde, 1792, I p. 48 f.

eine philosophische Verflüchtigung Gottes, auf Auflösung der Religion in der Moral ausgegangen. Das Persönliche im Verkehr zwischen Gott und Mensch war von der Reflexion der Aufklärer beinahe eliminiert worden; der Kampf gegen die Anthropomorphismen hatte die Frömmigkeit zuletzt um Saft und Kraft gebracht. In Lavater reagierte nun mit Urgewalt das selbständige, unmittelbare, grundpersönliche Wesen der Religion. Das ganz persönliche Verlangen der Seele nach Gott, nach dem persönlichen Gott, dem großen Du für das kleine Ich, versucht sich in Lavater zur wissenschaftlichen Theorie zu klären, die selbstverständlich eine möglichst anti- und unwissenschaftliche Sprache annehmen muß. Dem Begriffsgott und Wissenschaftsgott, der unpersönlichen Notwendigkeit tritt hier mit Leidenschaft der Menschengott, der Herzensgott entgegen, der allein unser Gemüt befriedigen kann, und der zum Wissen erhobenen oder aus dem Wissen wenigstens abgeleiteten Frömmigkeit tritt hier der affektvolle Glaube in seiner reinen Freiheit und Subjektivität entgegen. Es ist letztlich der Kampf um Eigenart und Selbständigkeit der Religion, den Lavater mit seinen wunderlichen Theorien führen möchte. Aber in der Leidenschaft des Kampfes überschlägt sich seine Betrachtung; um nur ja das Persönliche festzuhalten, verzichtet sie auf alle Vernunftwahrheit, und um den kraftvollen Anteil des gläubigen Subjekts an der Frömmigkeit nicht zu verkürzen, vermischt sie Religion und Magie und macht den Menschen zum Schöpfer und Dichter seines Glaubens. Man sieht hier mit Staunen, wie eine einseitige und extreme Auffassung der Religion durch die Leidenschaftlichkeit des Kampfes in Gefahr gerät, geradezu sich selbst aufzuheben und der Verneinung aller Religion die kräftigsten Waffen zu liefern. Ein Beweis freilich, daß Lavater das Zeug zum Reformator nicht besaß, wie sehr er auch die Reformbedürftigkeit der Aufklärungsreligion richtig erkannte.

Er hielt an diesen neuen Lieblingsgedanken von der vollendeten Subjektivität aller Wahrheit und von dem magischen Wesen der Religion wohl ein Jahrzehnt lang fest. Erst in den 90er Jahren gab er ja seine „Drei Gespräche über Wahrheit und Irrtum“ und sein „Glaubensbekenntnis“ heraus, und dieselbe Handbibliothek für Freunde, in der das letztere Aufnahme fand, brachte fast in jedem Bändchen verwandte, extrem subjektivistische Gedanken. 1790 ließ er hier das Liebste seiner Werke, das Schoßkind seines Herzens, erscheinen, das Gedicht „Das menschliche Herz“, ¹ das gleich im ersten Gesang die Kezerei vortrug, wie in jedem Menschen Gott zum Menschen wurde, und ihn im sechsten Gesang ganz überschwänglich als reinste, sublimste Blüte des Menschenherzens besang:

O Menschenherz, des Gottesglaubens fähig!
wie mehr als groß bist du!

.....
Dir ward die Wunderkraft, ein Höchstes, Bestes,
persönlich dir, dir als ein Du zu denken,
mit diesem Du dich kindlich zu vereinen
dem hohen Du zu sagen: Schöpfer, Vater
du bist und bist in mir! bist wo ein Sein ist
.....

1) Handbibl. für Freunde, 1790, I.

Und noch bestimmter im Sortgang:

Religion, du höchste Zauberkraft,
du Schöpferin des ungeschaffnen Wesens,
Gebärerin unsterblicher Naturen

.....

und wieder an das Herz gewendet:

O Menschenherz, voll Lieb und Gottesglauben,
voll Kindersinn und magisch hoher Kraft,
die Geistern Dasein gibt und Ewigkeiten
mit Gottes Ruh und Gottes Allmacht wirkt!

Man sieht, er scheut sich durchaus nicht, für diese gefährlichen Ideen Propaganda zu machen. Wollten sich aber manche seiner Freunde an dem Wort „magisch“ stoßen, so wehrte sich Lavater dafür, es sei ihm eines der unentbehrlichsten Worte, um die schnelle, tiefe, mächtige, wunderähnliche Wirkung der Begeisterung auszu-
drücken.¹ Eben sowenig scheute er sich, für den Freundeskreis ein Gedicht aus dem „Noli“ über Gott nun zu veröffentlichen, in dem dasjenige, „was mir am genießbarsten ist und mich am frohesten macht“, Gott, Himmel, höchstes Gut genannt wird.² Allerdings gerade diese Unterscheidung der Freunde vom großen Haufen ist charakteristisch für den Lavater der spätern 80er und der 90er Jahre. Seitdem er nicht nur den Widerstand der gesamten Aufklärungstheologen Deutschlands und der Schweiz, sondern auch die Verstandnislosigkeit seiner großen Freunde Herder und Goethe hatte erfahren müssen, verzichtete er auf jegliche Weltmission im großen und konzentrierte seine Arbeit wie seine Liebe auf die kleinen Gruppen der Lavaterianer, die eine weit in der Welt zerstreute Gemeinde bildeten und ihm gern auch seine intimen und paradoxen Gedanken abzunehmen pflegten.

Gerade durch die unendliche Vielseitigkeit seiner religiösen Produktion vermochte er das Mißverständliche und geradezu Gefährliche seiner Lieblingsideen auszugleichen und zu ergänzen. Es ist richtig, man kann aus Worten Lavaters einen extremen Subjektivisten, Relativisten, Magier und Dichter Gottes herauslesen, jedoch stets nur auf Kosten der entgegenstehenden, ebenso sicheren Äußerungen seines Geistes, welche seinen festen Zusammenhang mit dem positiven Christentum dar-
tun. Die Handbibliothek für Freunde gibt dafür Belege fast in jedem Bändchen mehr als genug. Sie läßt uns auch das starke historische und autoritative Gegengewicht zu Lavaters Subjektivismus erkennen, das er im Gotteswort seiner Bibel und in seinem festen biblischen Jesus Christus besaß. Als Jacobi einmal anläßlich einer Empfehlung Tersteegens den Mystizismus als die einzig richtige Religionsphilosophie Lavater anpreisen wollte, wies dieser bei aller Hochschätzung der Mystik auf das evangelisch-apostolische Christentum hin, das auf historischeren Gründen als denen des Mystizismus beruhe.³ Ein andermal nannte er den Glauben des Christen darum einen wissenden Glauben, weil er sich an das klare Bibelwort hält, und fuhr fort:

1) Handbibl., 1791, III, p. 250.

2) Ebenda, 1790, V, p. 96.

3) L. an Jacobi, 29. März 1791 (Briefwechsel II, p. 56 f.); Handbibl. 1791, III, p. 46.

„Unsere Vorfahren waren Geisterseher. Allein wir? Wir sehen Christum, den Anfänger und Vollender unseres Glaubens. Hier ist Sache, Tat, Begebenheit, Wahrheit!“¹

Auch das Glaubensbekenntnis und ebenso das Gebicht vom menschlichen Herzen bleiben ja keineswegs beim Postulieren oder magischen Divinieren, sondern streben gewaltig auf die Bibel und auf Jesus Christus hin und ergänzen die subjektivistische Gedankenreihe durch den Hinweis auf die biblischen Zeugnisse, ähnlich wie früher der Pontius Pilatus und der Nathanael. Und allein schon die Tatsache, daß Lavater jetzt sein christozentrisches und fest biblisches Glaubensbekenntnis von 1778 drucken lassen konnte,² bedeutet eine Warnung, ihn nicht mit sich selbst zu sehr in Widerspruch zu setzen. Bei seinem Besuch in Montbéliard 1791 hielt Lavater als Einleitung zur Abendmahlsfeier eine Predigt über die Worte Jesu: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“, worin er von Jesus und vom Kommen zu Jesus als einfach gläubiger und in seinem Glauben gewisser und seliger Christ mit ganz hinreißender Bewegung des Herzens redete.³ Man kann geradezu sagen: am biblischen Jesus Christus brach sich Lavaters ganze Magietheorie der Religion, denn wenn etwas auch für Lavater nicht von uns erschaffen, sondern uns geschenkt wird, dann ist es der ganz unerfindliche Jesus Christus. Ihm gegenüber weiß sich Lavater im Grund keinen Augenblick in der Stellung des Dichters, sondern viel eher des bedürftigen Sünders, der einen Heiland braucht. Er schrieb einmal 1792:

„Auch bei der vollkommensten Tugend könnte ich ohne einen Heiland wenig Hoffnung des ewigen Lebens haben. Unsterblichkeit und Seligkeit ist nichts als absolute Gnade; Glauben und Liebe geben nur die Rezeptivität zu dieser Gnade.“

Ein Wort, das die ganze Theorie von der Religionsmagie korrigiert.⁴ Nicht genug kann Lavater daher die Unentbehrlichkeit Christi im Gegensatz zu den Aufklärern betonen: Er schreibt 1793:

„Wem Christus nicht so unentbehrlich ist als Speis und Trank, Kleidung und Wohnung, Lust und Licht, der hat weder sich noch ihn erkannt.“⁵

Freilich, all das gilt nur für das Herz, nicht für den Verstand, den „Räsonnierkopf“. Wenn Lavater sich zur Gottheit Christi mit ganzer Ueberzeugung bekannte, blieb er bei seinem Erfahrungs- und Herzenschristus und verstieg sich in keine Metaphysik. Er schreibt 1791 über die Gottheit Christi:

„Gott ist ein praktischer Begriff in der Schrift, kein theoretischer; ein Genußbegriff, keine metaphysische Idee. Es ist das höchste Unausgenießbare — — — unerschöpflicher Brunn des Lebens und der Liebe.“⁶

Dazu ist aber erforderlich, daß wir das Evangelium lesen als ein lebendiges, nicht als ein totes Buch und daß wir uns ganz in die Zeiten Jesu versetzen, ihn uns menschlich nahebringen, soviel wir vermögen, den Zwischenraum von 18 Jahrhun-

1) Handbibl., 1790, IV, p. 53 f.

2) Ebenda, 1792, V, p. 3 ff.

3) Ebenda, 1791, V, p. 315 ff.

4) Handbibl., 1792, IV, p. 179.

5) Ebenda, 17963, II, p. 29.

6) Ebenda, 1790, III, p. 80; andere Stellen bei G. v. Schultheß p. 263 f.

berten ganz überspringen.¹ Es ist bedeutsam, daß Lavater, um seinen Jesus Christus den Leuten näher zu bringen, jetzt auch Stellen aus Zinzendorfs Reden anzuführen sich nicht mehr scheut.² Keiner von den Gottesmännern des 18. Jahrhunderts kam ja seiner Jesusliebe so nahe wie der große Herrnhuter; keiner lebte so im beständigen Anschauen des Menschen Jesus.

Wer noch im Zweifel sein wollte, wie christozentrisch Lavater auch in dieser seiner magischen Periode empfunden hat, braucht nur seine Stellungnahme zu der damals gewaltig aufsteigenden Kantischen Philosophie zu verfolgen. Von einer Seite war der Kantianismus für Lavater ja von Anfang an die unmöglichste Philosophie; der herbe Moralismus ihres Pflichtgedankens mußte einem Mann, der in allem und auch in der Religion für Genießung und Selbstgenuß schwärmte, kalt und widerwärtig erscheinen. Dagegen waren Berührungen vorhanden im Wesen des Idealismus sowohl bei Kant wie bei seinen Jüngern Reinhold und Fichte. Gott wurde hier aus dem sittlichen Wesen des Menschen erschlossen; das Ich-Bewußtsein Sichtes konnte Lavaters schöpferischer Magie verwandt erscheinen. Allein für Lavater fehlte von Anfang an die Hauptsache: Christus war entbehrlich in dieser Philosophie. Zuweilen verschleierte er sich diesen Gegensatz, besonders bei dem merkwürdigen Gespräch mit Reinhold, dessen moralisches Ideal soviel Christusgemäßes an sich hatte, auch unter dem Eindruck der Vorlesungen Sichtes in Zürich; Kant kam ihm dann als „unverwerflicher Zuchtmeister auf Christus“ vor. Aber sowohl Kants Schrift über die Religion wie der weitere Fortgang des Sichteschen Denkens brachte die Enttäuschung. Es wuchs keine Stärkung des Christusglaubens aus dieser Philosophie heraus, im Gegenteil, ein neuer Tugendstolz, der keinen Erlöser brauchte.³ Für Lavater kam doch letztlich auf diesen Christusglauben alles an; darin war und blieb er Altkrist, und aller Subjektivismus seiner Philosophie mußte letztlich diesem seinem alten Glauben dienen.

Und noch eine Erinnerung darf hier nicht fehlen. Gerade anfangs der 90er Jahre trat in Basel der Aufklärer Joh. Frey mit seiner neologischen Auswahl der Lehren und Taten Jesu hervor und gab Anlaß zu einem Lehrprozeß in der Basler Kirche. Wer aber, um sein Gutachten befragt, am schärfsten, am leidenschaftlichsten dreinfuhr und Vorwürfe wie Frechheit, Impertinenz nicht sparte, das war Lavater, der damals eine kleine literarische Heße gegen Frey inszenierte.⁴ Kein Satz des Johannes Frey hatte ihn mehr empört als die Behauptung:

„Jesus war weit entfernt, sich selbst eine Autorität über andere anzumaßen oder jemand zu befehlen, was er glauben und tun solle.“

Kann ein Mann so urteilen, der ernstlich vom Subjektivismus beherrscht wird? Wir denken, der altchristliche Bibel- und Christusglaube mit seiner streng autoritativen Art führt hier das Wort. Und das ist jederzeit der wahre Lavater gewesen.

1) Ebenda, 1791, IV, p. 315.

2) Ebenda, 1790, IV.

3) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 201 ff.; H. Maier, a. a. O. und Janetzky p. 328 bis 338.

4) Das Gutachten ist abgedruckt bei R. Kündig, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1891, p. 17—20; vgl. Bd. II dieses Werkes, p. 469.

Auch die weitgehendsten Konzessionen an den Subjektivismus sind bei ihm letztlich Hilfsmittel, seinen Glauben an Christi Autorität vor der kritischen Wissenschaft sicherzustellen und tiefer in der menschlichen Natur zu begründen.

Dennoch tritt gerade an diesem altchristlichen Punkt, im Christusglauben, auch in dieser letzten Periode Savaters seine ausgesprochene Eigenart noch einmal zutage. Sagen wir es kurz heraus: er kann nicht glauben im Sinne des schlichten Vertrauens, wie es Luther und Zinzendorf besaßen; er will mehr, er will direkte Berührung, er will ein Christuserlebnis. Wir kennen diesen Zug seiner Seele seit dem ersten Aufleuchten seiner Entdeckungen; der junge Goethe schon hatte seinen Freund deshalb angestaunt und bemitleidet. Ich weiß nicht genau, in welcher Zeit Savater zu der Ueberzeugung kam, es gebe in aller Verborgenheit einzelne apostolische Christen, die den göttlichen Beruf hätten, zu auserwählter Stunde durch Handauflegung andere ihres Erlösers gewiß zu machen. In einem Brief an Jacobi sprach Savater 1781 klar diese Erwartung aus mit dem Zusatz: er rufe den Mann nicht herbei, gehe ihm nicht entgegen, aber er werde ihm erscheinen und bis er komme, sei er, Savater, nichts als ein armer Tagelöhner.¹ Vier Jahre später sprach er die gleiche Hoffnung dem gleichen Freund gegenüber noch deutlicher aus.

Christus muß ihm wesensähnliche Nachfolger in der Welt hinterlassen haben, apostolische Christen, Initiierte durch Handauflegung, reine, weise, Gott nähere Menschen als wir, königliche, priesterliche, prophetische Seelen. Solche Menschen müssen zu uns kommen, uns Mittel zum Mittel, d. h. zu Christus werden. Zu bestimmter Stunde, wenn unser Bedürfnis auf den höchsten Grad gestiegen ist, müssen uns Gestalten erscheinen: Komm in Mazedonien und hilf uns. Ein Zug des Vaters wird sie zu uns ziehen.²

Zu Anfang der 90er Jahre steigerte sich die Sehnsucht Savaters, seinen Christus, wenn nicht persönlich, doch in einem seiner auserwählten Jünger zu sehen, ins Unermeßliche. Manche Zeilen der Handbibliothek gaben davon rührende Belege, z. B. die „Sehnsucht nach Christus“.³

Wer Dich von fern, von fern nur kennt,
Dich ahnt als möglich nur...
bei jedem Vielleicht... wie entbrennt
im Durst nach jeder Spur
von Dir, der menschlich einst geweint
und Gott und Mensch in sich vereint.
Um einen Schritt nur, einen Blick
laß.... bist Du, Dich erspahn,
kein menschlich, übermenschlich Glück
gleichet dem: nur Spur zu sehn,
von Dir, dem Menschen, die Dich tot
gesehen, zuriefen: Herr und Gott.

1) 19. März 1781 (Auserl. Briefwechsel, I, p. 314).

2) L. an Jacobi, 30. Juni 1785 (A. Briefwechsel, I, p. 385 ff.).

3) Handbibl., 1790, VI, p. 54.

Aehnlich das Gedicht „An Christus“: ¹

Ach wann endlich, endlich werden
 meiner Tränen sein genug?
 Wann der leeren Tag auf Erden,
 auf der Erde, die Dich trug?
 Wann berührt des Geistes Finger
 eine Saite leise nur?
 Wann erscheint mir nur ein Jünger,
 der von Dir hat eine Spur?
 Kann ich weniger verlangen?
 doch, das wenigste . . . wie viel!
 Ach, wann hilft dem Müden, Bangen
 dein Erbarmen, Herr, zum Ziel.

Es ist wahr, dazwischen dringt die Sehnsucht seiner Seele gewaltig auch an den Christus direkt heran, so in dem ergreifenden Lied „Dennoch“ in demselben Bändchen VI der Handbibliothek von 1790. ² Aber in dem merkwürdigen kleinen Aufsatz „Thomas und Lavater“ vom Jahrgang 1792 erklärt Lavater nochmals im großen Unterschied von Thomas, mit wieviel weniger er sich begnügen möchte:

„Laß Einen, nur einen vor mein Auge kommen, Erbarmter im Himmel, der ohne ein einziges Wunder zu tun, mir persönlich mit der Würde, der Kraft, der Innigkeit, die von wahrer Ueberzeugung unabtrennbar ist, nur sagen darf: Ich weiß, an wen ich glaube, Christus ist in mir nicht schwach, sondern mächtig, und ich bedarf zu meiner Seligkeit nichts mehr“. ³

Ehrlich, aber bei aller Ehrlichkeit doch eine Unfähigkeit, einfach zu glauben und vertrauen auf den Gott, der unsichtbar uns bei der Hand nehmen will. Es gehört mit zum Beschämendsten, diesen Mann des Vollchristentums so schwach im Glauben zu finden. Eben die 90er Jahre sollten ihm die schwersten Prüfungen, fast möchte man sagen: Züchtigungen, für seine kindische Wundersucht bringen, indem sie ihn scheinbar ganz hart vor die Erfüllung seiner Herzenssehnsucht brachten.

Lavaters immer schroffer werdender Gegensatz gegen die Welt, die gebildete Welt zumal, hatte in diesen Jahren die Form des Prädikationsglaubens angenommen. Indem er die Welt als Reich der Finsternis sich selber überließ, heftete er seine Blicke um so leidenschaftlicher auf die Kreise der Auserwählten, auf die „kleine Herde“, die „königlichen Kinderseelen, die Erstlinge der Geschöpfe, welche einstweilen die Niegekannten, Mißkannten, Verhöhnzten, Verlachten sind, obschon sie das Monopol des Geistes besitzen“. Ihnen will Lavater dienen, zu ihnen sich bekennen, wenn er gleich dafür als Narr, Schwärmer, Schwachkopf sollte verschrien werden. Fast könnte man glauben, ein Gemisch von Bitterkeit und geistlichem Hochmut in die reine, liebevolle, menschliche Seele Lavaters einziehen zu sehen, wenn man diesen Brief an Baggesen vom Jahr 1792 liest. ⁴ Wir stehen bei der Grenze des Sektenwesens.

Eben damals bestand in Kopenhagen ein pietistisch-enthusiastischer Kreis, dem der dänische Kronprinz und sein Schwiegervater, Prinz Karl

1) Ebenda, 1790, VI, p. 56.

2) Ebenda, 1790, VI, p. 65 f.

3) Ebenda, 1792, IV, p. 118 f.

4) 31. Dezember 1791, Handbibl. 1792, IV, p. 47 ff.; vgl. Janenßky p. 320.

von Hessen, angehört, und der jetzt mit Lavater in Verbindung trat, ihn einlud zum Besuch in Kopenhagen. Wirklich reiste der Zürcher im Sommer 1793 nach Kopenhagen, erfüllt von den allerhöchsten Hoffnungen, alle seine Freunde und Freundinnen gleichfalls zu den extravagantesten Erwartungen steigend. Man kam zusammen im kleinen Kreis der Eingeweihten und trat in Verkehr mit der Geisterwelt, ja mit Gott oder Christus selbst, der jeweilen auf das Eröffnungsgebet durch eine Lichtwolke seine Gegenwart kund tat und dann die ihm gestellten Fragen genau beantwortete. Es spricht für Lavaters geraden Sinn, daß er ehrlich erklärte, im Grunde keine Erscheinung gesehen zu haben; allein die ganze geheimnisvolle Atmosphäre tat es ihm an, und je weiter er hernach Kopenhagen hinter sich ließ, desto gläubiger, freilich auch desto sehnsüchtiger nach tieferen Aufschlüssen wurde seine Seele. Das zeigte sich auch darin, daß er die Geheimlehre des Kopenhagener Kreises von der Seelenwanderung, die zuerst seinem biblischen Kindersinn ungenießbar vorgekommen war, nachträglich sich aneignete und allen Ernstes sich mit den nordischen Freunden auf das tolle Herumraten, welche Seele des apostolischen Zeitalters jetzt in den oder jenen Freund sich niedergelassen habe, einging; mit ihm selbst sollte Joseph von Arimathias Seele in geheimnisvoller Verbindung stehen. Wichtiger schien ihm der neue Aufschluß, den ihm die Kopenhagener kraft ihres Verkehrs mit der Geisterwelt über die Abendmahls Worte und die durch das Abendmahl vollzogene reelle Verbindung des Gläubigen mit Christus zu geben vermochten; er meinte, nun das tiefste Mysterium des Wesens des Christentums besser zu verstehen. Wenn aber ein scheinbar nebenächlicher Punkt der nordischen Schule, der Glaube an das Fortleben des Apostels Johannes bis zur Wiederkunft Christi, von Lavater mit besonderer Vorliebe ergriffen wurde, so folgte er hierin letztlich dem eigenen Trieb seiner Seele, der ihn längst zuvor auf eine Begegnung mit apostolischen Christen gespannt gemacht hatte, wie er denn bereits vor der Kopenhagener Reise sich zu der Möglichkeit der Sortexistenz des Johannes gelegentlich bekannt hatte. Den Freunden in Kopenhagen kam vor, Lavater habe zu wenig Glauben an ihre Orakel und wolle viel zu viel immer wieder palpable Beweise vernehmen, ein Zeichen, daß ihm die ersohnte Gewißheit von dieser Seite nicht gekommen ist. Allein so ehrlich er seine Zweifel gelegentlich eingestand, es fehlte ihm doch der Mut und die Geradheit, sich einfach zu gestehen, daß an der ganzen Sache nichts sei und daß er und seine Freunde sich betrogen hätten. Bis zu seinem Tod bemühte er sich, den Verkehr mit Kopenhagen fortzusetzen und zu lauschen, ob von dorther etwas komme.¹

Vor allem aber bildete sich bald nach der Kopenhagener Reise der Gedanke an den noch Lebenden Apostel Johannes zur fixen Idee bei ihm

1) Vgl. G. v. Schultheß, a. a. O. p. 237 ff.; H. Waser, a. a. O. p. 30—36 auf Grund von U. Hegners Sammlung; Kirchberger v. Liebisdorf an Saint-Martin, 24. Dezember 1783 (Corr. inédite p. 110 ff.); E. Schaub, a. a. O. p. 180 f. auf Grund der Mitteilungen L. von Sarasin; Janetzky, p. 319 ff.; H. Gelzer, Lavaters und seiner Freunde Verkehr mit der Geisterwelt, Aus dem Nachlaß von J. G. Müller, Prot. Mtsbl. XIV, p. 170—181; Zum Glauben an die Sortexistenz des Johannes, Handbibl. 1791, VI, p. 358.

aus; er fing an, auf Spaziergängen jeden vorübergehenden Menschen forschend anzusehen, ob er es sein möchte; besuchte ein Fremder seinen Gottesdienst, so konnte er nachher Nachforschungen anstellen, ob es ein gewöhnlicher Mensch und nicht vielleicht der Apostel Johannes sei.¹ Als einst ein dem Pforzheimer Zuchthaus entsprungener Narr Lavater besuchte und sich bei ihm für einen Propheten und für den König von Frankreich ausgab, war der Mann Gottes schon geneigt, seinen Johannes in dem geheimnisvollen Fremden zu wittern.² Kein Wunder, daß da auch gemeine Betrüger sich Lavaters Kinderei zunutze zu machen begannen. Ein Bauernjunge aus Wädenswil, R u d o l f H e r r m a n n, gab vor, Johannes und Christus gesehen zu haben, und ließ sich von Lavater in sein Haus aufnehmen und verpflegen ganze vier Monate lang, angeblich weil ihm in ekstatischem Schlaf Geistererscheinungen zuteil wurden. Der freche Bursche hatte sich in Lavaters Phantasien und Wünsche eingesponnen und richtete seine Antworten aus dem Jenseits genau nach Lavaters Herzen ein. Zuletzt ließ er sich durch Gassenjungen Bilette aufsetzen und gab vor, sie vom Apostel Johannes empfangen zu haben. Lavater hielt an diesem Wunder Gottes, im Gegensatz zu den längst mißtrauisch gewordenen Freunden, mit einer Steifheit fest, die nur den Eigensinn seines Wunderglaubens illustriert. Als der Betrug auch ihm endlich aufging, befahl er Schweigen und unterließ es, jemals seine Torheit ehrlich einzugestehen.³ Die Hoffnung, den Johannes persönlich noch in einem Haus zu sehen und zu beherbergen, gab er nicht auf bis auf sein Sterbelager.⁴

Mit solchen Torheiten ist der Mann gestraft worden, der seinen Glauben auf sinnliche Erfahrung gründen wollte und die kritische Stellung der Aufklärer zum Wunderglauben als Gotteslästerung verwarf. Sagen wir es ehrlich: Lavater ist in bedenklichem Maße Kind, Kindskopf geblieben sein Leben lang. Ihm fehlte jegliches Wachstum im Glauben; er wurde seinem Gott gegenüber nie ein reifer Mann. Natürlich war diese Kindlichkeit auch wieder seine große Stärke; er gehörte zu den Seelen, die wirklich das Reich Gottes aufnehmen konnten wie ein Kind. Und was immer wieder an ihm anzieht, ist trotz scheinbar widersprechender Beispiele seine grandiose Ehrlichkeit. Indem er sich selbst an seinem neuen Ideal christlicher Vollkraft und Vollgewißheit maß, gestand er sich offen ein, wie weit er persönlich davon entfernt sei, und verzehrte sich in rührender Sehnsucht nach dem Erlebnis Gottes. Kein Schwärmer aller Zeiten dürfte nüchterner von sich selbst gedacht haben; der Kontrast von Hoffen und Nicht-Haben lastete wie ein Alpdruck auf seiner Seele. Man muß geradezu sagen: er war durchaus ungerecht gegen sich und gegen das, was Gott ihm gegeben hatte; er unterschätzte seinen Glauben und seine Liebe. Indem er sich sehnsüchtig ausstreckte nach dem apostolischen Geist, der ihm fehlte, über sah er den tapferen und treuen Christengeist, der in ihm wohnte zu jeder Zeit.

1) U. Hegner, Beiträge p. 262.

2) H. Waser p. 40.

3) G. v. Schultheß p. 239; H. Waser p. 37 ff.; E. Schaub p. 139 und ganz besonders H. Gelzer in Prot. Mtsbl. XIV, 181—205; aus J. G. Müllers Tagebuch und Mitteilungen von U. Hegner und Lavater..

4) H. Waser p. 36, aus einem Brief Lavaters an den Prinzen Karl vom 29. Juli 1800.

Durch den zähen Eigensinn, mit dem Lavater sich auf seine Kindereien versteifte, machte er seinen intimsten Anhängern die Freundschaft und Gefolgschaft oft genug zur Qual. Man begreift von hier aus, wie ihre Zahl eher kleiner wurde mit den Jahren. Zum Glück standen aber bei Lavater diesen Ursachen seiner zunehmenden Vereinsamung auch Kräfte gegenüber, die ihn in Kontakt mit der frommen Welt seiner Zeit erhielten. Je älter Lavater wurde, desto größer wurde sein Streben nach Gemeinschaft im weiteren Sinn. Er, der Sonderling und extreme Individualist, besaß die Gabe, überall, wo er lebendige Frömmigkeit herausspürte, das Gemeinsame und Verbindende zu betonen und die Differenzen ganz zurücktreten zu lassen. Die Handbibliothek für Freunde beleuchtet gerade diese Seite seines Wesens besonders scharf. Da vermag Lavater ganze viele Seiten der kleinen Bändchen mit Auszügen aus allen möglichen älteren und neueren Schriftstellern auszufüllen: aus Luther und Sebastianus Grand, Zinzendorf und Augustin, Herder und Jacobi, Garve und Sailer, dem Katholiken, Häfeli und Stolz, den Freunden von ehemals, Joh. Georg Müller und Joh. Büel, den trauten Schaffhäusern, sogar aus Werhard Huber, einem vom Zeitgeist so fest angehauchten Literaten aus Basel.¹ Müßte man ihn nach diesen Autoren beurteilen, man würde auf gar keine Lavaterische Eigenart stoßen. Daß er, ohne sich selbst untreu zu werden, seine Liebe und Anerkennung sich soweit ausdehnen ließ, floß ihm aus den heilsamen Kräften seiner Natur. Es muß ihm gerade in diesen Jahren, da sein Genius ihn auf schwindelnden Pfaden dicht am Abgrund führte, Bedürfnis seiner Seele gewesen sein, den Zusammenhang mit bewährten Frommen aller Zeiten zu pflegen. Zum Beispiel mit den Herrnhutern in Zürich trat er erst damals in ein wärmeres Verhältnis; sie hatten innerlich von jeher zusammengehört, aber Lavater hatte lange die Vorurteile gegen sie nicht überwinden können.² Und so sehr er in Briefen an seine Freunde seinen bitteren Tadel über Herders philosophische Zerflossenheit und über sein schielendes Vermitteln und Verdecken in entscheidenden Christusfragen nicht zurückhielt, vor der Öffentlichkeit betonte er lieber das Gemeinsame und kehrte mit Vorliebe das ihm Sympathische in Herders religiösen Schriften hervor. Man darf ihn deshalb nicht der Zweideutigkeit anklagen. Was er in diesen Auszügen mitteilte, das billigte oder bewunderte er wirklich, und die Freude daran war nicht den Lesern der Handbibliothek, sondern zuerst ihm selber zugedacht. Auffallend scharf sind nur Lavaters Urteile über die zeitgenössische Theosophie, die doch dem gleichen Hunger nach transzendenten Realitäten wie er selber folgte. Unter Lavaters Freunden wurden damals die neuen Schriften Saint-Martins mit Vorliebe gelesen; Eberhard Gaupp schätzte sie hoch, Jakob Sarasin stärkte sich an ihnen. Aber Lavater wollte von Saint-Martin so wenig als von Dutoit etwas wissen; er lehnte sie ganz entschieden ab,³ natürlich mit

1) Handb., 1791, IV, V, 1791 III, 1792 I, III, V.

2) Vgl. den interessanten Bericht von Lorenz Nagel über seine Besuche bei Lavater im Jahr 1796 (MÄrh).

3) Ueber Dutoit vgl. oben p. 190 f.

allem Respekt vor ihrer Größe. Inhalt wie Form dieser neuen Offenbarungen waren ihm verdächtig.

Saint-Martin, so lautet der bündige Spruch, hat den simplen evangelischen Christus nicht — sicher ein Urteil, das den Kern trifft; sein Christus sei viel zu pretios, zu unpsychologisch, er leide an überspannter Geistigkeit, während doch das Geistige nicht zuerst, sondern zuerst das Natürliche sei, darnach das Geistige. Sodann aber nenne er keine Autorität und weise keine Kraft auf, die ihn legitimiere. Die Apostel räsionnierten und gaben Gründe; sie nannten die Autorität und hatten teil an der Kraft dieser Autorität. Das Geheimtun Saint-Martins mit seiner Lichtquelle sei nicht im apostolischen Geschmaç. ¹

Wie bezeichnend für Lavater! Ohne Gründe kann er nicht glauben; kein Theosoph vermag ihn ohne Gründe zu überreden; die Begründung war aber immer der schwächste Teil aller Theosophie. Wie menschlich berührt uns hier Lavater! Wie stark erscheint er von der Verständigkeit seiner Zeit mit ergriffen, er, der als Schwärmer Verschrjene! Er verwirft die ganze Theosophie, weil sie ihre Sache nicht begründen kann!

Den Zeitgenossen fiel unter diesen Freundschaften am allermeisten diejenige mit dem Katholiken Joh. Mich. Sailer in Ingolstadt auf, die uns heute so selbstverständlich wie nur irgend etwas erscheint. ² Sailer gehörte zu den Katholiken, deren Denken durch die Aufklärung ausgeweitet und deren Herz durch den gewaltigen religiösen Ernst auf das Zentrale und Lebendige der katholischen Religion konzentriert worden war. Er vertrat, wenn man will, tatsächlich einen evangelischen Typus auf katholischem Boden, soweit das im Rahmen der einen katholischen Kirche möglich ist oder wenigstens war. Seine ganze Frömmigkeit war innige Christusliebe und Christusmystik; sie war ihm das Kennzeichen eines lebendigen Christen, wobei er nach den konfessionellen Grenzpfählen nicht allzuviel fragte, sondern fröhlich auch mit gleichgestimmten Protestanten Gemeinschaft unterhielt. Lavater erwärmte sich vor allem an seinem Gebetbuch, empfand Hochachtung vor Sailer's christlichem Charakter und liebte auch manche seiner Predigten. Als er von seinem Verkehr mit dem katholischen Amtsbruder kein Hehl machte und in Briefen und Druckschriften seine christlichen Schriften empfahl, erhoben Nicolai und das ganze Heer der deutschen Nicolaiten alsbald die Anklage auf Kryptokatholizismus, und selbst der brave Zürcher Antistes Ulrich geriet in ernstliche Sorgen, es möchte die Freude Lavaters an den Christusgemälden zu einer Erneuerung des katholischen Bilderunwesens führen. ³ Lavater hatte es leicht, in seinem Schreiben über Jesuitismus und Katholizismus an Professor Meiners in Göttingen sich gegen diesen Unsinn angeblicher Kryptokatholizität zu verwahren ⁴, ob schon seine Gegner sich nicht belehren ließen und jedenfalls bei der Ueberzeugung verharrten, es stehe Lavaters religiöses Wirken mit der ganzen letztlich unter katholischer Schlagge segelnden Reaktionsbewegung in innerem Zusammenhang. Und doch zeigt schon der von Lavater später gedruckte Brief an einen französischen Abbé über

1) Lavater an Sarasin 23. April 1794 (Langmesser, J. Sarasin, 1899).

2) Vgl. G. v. Schulthess, a. a. O. p. 285 f.

3) Das letzte meldet A. B. v. Muralt in den Anekdoten vom Jahr 1786.

4) „Rechenenschaft an meine Freunde.“ 1786.

Kirche und Kirchen vom Jahr 1779, wie himmelweit gerade er von aller katholischen Kirchlichkeit entfernt war.¹ Er bekannte in diesem Brief seinen Glauben an die unsichtbare Kirche, während er den äußerlichen Kirchen nur politisches Ansehen äußerlich gleichgültiger Gebräuche zuschreiben wollte. Lavaters ganzer Subjektivismus und Individualismus hätte ihn auf die Seite der kirchlichen Independenten und Anarchisten stellen müssen. Seine Feinde, die Aufklärer, waren die reinsten Kirchenmänner und Katholiken im Vergleich zu ihm. Bedeutsam aber ist allerdings in anderem Sinne Lavaters Freundschaft mit Sailer und gleichgestimmten ernsten und evangelischen Katholiken. Es war auch ein Beweis, daß angesichts der ganz neuen, durch die Aufklärung und ihre Kritik hervorgerufenen Situation die Kräfte des alten Christentums sich zusammen tun mußten und das Zeitalter des leidenschaftlichen konfessionellen Kampfes für einmal vorüber war. Lavater meinte in den 90er Jahren, es sollte jetzt vom Katholizismus und Protestantismus als zwei entgegengesetzten Dingen weniger gesprochen werden; die Redlichen auf beiden Seiten sollten sich vereinigen für das Wesentliche des Christentums, Glauben an Christus, der christliche Liebe zeugt.² Darin lag doch auch eine echt fortschrittliche Lösung, nicht bloß, wie die Nicolaiten meinten, eine Lösung der Reaktion. Die spätere Geschichte hat auch diese schöne Verheißung zu Wasser werden lassen, aber es ehrt unsern Lavater, daß sein Herz warm werden konnte dafür.

Und so fehlt eigentlich an keiner Stelle seines Lebens neben dem Anstößigen und Törichten das Feine, Gute und Versöhnende bei ihm. Es kommt nur auf die Augen an, welche der Historiker mitbringt. Gefühlsarme und phantasielose Naturen konnten sich nicht in ihn finden und mußten durch ihn abgestoßen werden; wer aber ein Herz hatte, warm für Gott und für Jesus, der wurde immer wieder zu ihm hingezogen. Es kommt noch heute auf diesen entscheidenden Punkt an, wie einer sich zu Lavater stellen mag. Soviel darf jedenfalls gesagt werden: Das Christentum, das bei uns in der Schweiz fast allenthalben und auch in Zürich damals blühte, litt an einer gewissen Herzlosigkeit und Verstandeskälte, an einem Mangel an Unmittelbarkeit, an einfacher Liebe zu Jesus Christus. Mit Lavater zog ein warmer Strom von Jesusliebe und Herzensfrömmigkeit in unser Land, der wohl auch viel Unrat und wertloses Spielzeug mitschleppte, aber dennoch belebend und erwärmend wirken mußte. Jesus Christus, der soeben eine überflüssige Person zu werden drohte, trat wieder in die Mitte und bot sich den frommen Seelen als ihre Freude und ihre Kraft an. Man muß als Christ schon seltsam genaturt sein, wenn man sich darüber nicht einfach freuen und alles unerfreuliche Beiwerk als nebensächlich hinnehmen kann.

7. Abschnitt.

Der Freundeskreis Lavaters in Zürich; Joh. Jakob Heß.

Es wurde Lavater das Glück zuteil, daß in seiner Vaterstadt und in der ganzen deutschen Schweiz warmherzige Freunde mit ihm glaubten, liebten, kämpften, litten,

1) Ebenda.

2) Monatsblatt 1794, Mai, Ueber Katholizismus p. 1 ff.

und seinem eigenen Glauben ein mächtiges Echo antwortete. Freilich fehlte es ihm nicht an Enttäuschungen bitterster Art seitens solcher, die einmal zu seinen treuesten Freunden gehört hatten. Er schwärmte stets von ewigen Freundschaften, da doch nichts sich so vergänglich erwies wie die Anhänglichkeit mancher seiner Getreuen. Die 70er Jahre waren für Zürich die Zeit eigentlicher Lavaterschwärmerei, auf die dann in den 80er Jahren langsam die Ernüchterung folgte.

Voran steht nach dem Tod seiner beiden Hesse, von denen wenigstens der Theologe *S e l i x H e ß* die philosophische Kritik vertreten hatte, *J o h a n n K o n r a d P f e n n i n g e r*, sein jüngerer Kollege erst am Waisenhaus und nachher zu St. Peter, dessen vorzeitiger Tod im Jahre 1792 ihm wohl den schmerzlichsten Verlust in seinem ganzen Leben brachte.¹ Pfenninger war sechs Jahre jünger als Lavater und zeigte in seiner Studienzeit mehr Vorliebe für Philosophie und Logik als sein älterer Freund, wie er dann auch später zuerst die Kantische Philosophie studierte und für sein Christentum zu verwerten suchte; er hatte aber bei allen philosophischen Neigungen Herz und Gefühl genug, um Lavater zur Zeit seiner entscheidenden Entdeckungen im Jahr 1768 sogleich treue Gefolgschaft zu leisten und seitdem nicht von seiner Seite zu weichen. Bald waren sie so miteinander zu einer persönlichen Einheit zusammengeschmolzen, daß sie tatsächlich alles miteinander gemein hatten, auch alle Freunde, und gemeinsam an Herder, an Goethe, an Hasenkamp ihre Briefe schrieben, indem einer da fortfuhr, wo der andere die Feder niedergelegt hatte. Vermutlich war diese Intimität mit dem nun einmal auf Bewunderung und selten auf Kritik gestimmten jüngern Freund für Lavater gar nicht in jeder Hinsicht ein Glück, allein er bedurfte ihrer; ihm war es eine Stärkung, wenn sein Pfenninger „ihn immer zum Herrn trieb und drängte und ihn belauerte und behorchte, ob er keinen Strahl von oben, keinen Geruch des Lebens zum Leben an ihm bemerkte.“ Er seinerseits wußte dem Freund seine warme Liebe mit Gleichem zu vergelten und schließlich: der Freund hatte doch seine starke Eigenart, die Lavater zugute kam.

Pfenninger war vorzüglich der *A p o l o g e t* im Lavaterschen Freundeskreis; er sah seine Hauptaufgabe darin, den Wahrheitsinn und das Prüfungsvermögen, das mit Recht als die Stärke der Aufklärung galt, von ihrem Mißbrauch loszulösen und dem biblischen Christentum, wie er es verstand, zugute kommen zu lassen. Die früheren apologetischen Kampfweisen waren alle veraltet und verpönt. In dieser Beziehung standen alle die Neuevangelischen, Lavater, Jakob Heß, Pfenninger, auf dem Boden der freien und weiten neuen Bildung und strebten von ihr aus nach tieferer Begründung des Christentums. Anfangs der 70er Jahre trat Pfenninger das erstemal vor eine größere Öffentlichkeit mit fünf *V o r l e s u n g e n ü b e r d i e L i e b e z u r W a h r h e i t*, den Einfluß des Herzens auf den Verstand, die fehlerhafte und richtige Methode, die Heilige Schrift zu studieren. Indem er dem Streben seiner Zeit nach Befreiung von allen Vorurteilen volle Anerkennung zollte, warnte er vor der Gefahr, ins entgegengesetzte Extrem zu verfallen und neue neologische Vorurteile zu heiligen. Wahrheitsliebe verlangten die Aufklärer und verlangte Pfenninger; allein dieser suchte zu zeigen, daß sie nichts so Einfaches sei, sondern ein hohes sitt-

1) G. R. Zimmermann, Joh. Konr. Pfenninger, ein christlicher Apologete, Zürcher Taschenbuch, 1881.

liches Ideal bedeute. Er sprach dann vom Wahrheitsgefühl und vom Wert desselben für die richtige Hermeneutik; er verlangte vom echten Bibelforscher Anwendung der erkannten Wahrheiten, um sie durch die Erfahrung zu erproben. Seine Hoffnung bei alledem war, daß alle diese Instanzen zusammen, das Gefühl des Uebergewichts der Wahrscheinlichkeit, der gesunde moralische Geschmack, die mitgehenden bestätigenden Erfahrungen, eine solche Evidenz schaffen würden, daß alle Anfälle des Raisonnements ihr nichts mehr abgewinnen könnten. Mit diesen Sicherungen trat er an die Aufgabe der richtigen Bibelauslegung heran, warnte davor, statt den Sinn der Verfasser verstehen zu lernen, den eigenen Sinn einzutragen, protestierte gegen die philosophische Auslegung der Schrift und gegen eine Reihe der neuerdings beliebt gewordenen Kunstmittel: die Historie in Allegorie zu verwandeln, die morgenländische Bildersprache „nicht so stark zu nehmen“, mit angeblichen Parallelstellen sich jede Stelle mundgerecht zu machen usw. und empfahl statt dessen ein sachliches Schriftstudium. Der Eindruck dieser ernsten und frommen Weise, alte Wahrheiten in ein neues Licht zu setzen, muß stark gewesen sein; der junge Häfeli z. B. wurde durch diese Vorlesungen Pfenningers, nicht durch Lavater, für das Bibelchristentum gewonnen. Eigentümlich beleuchten diese Vorlesungen den großen Wandel der Zeiten. Vor einem Jahrzehnt hatte die junge Aufklärung mit Recht Sturm gelaufen gegen eine Welt von alten Vorurteilen; jetzt war sie bereits so satt und sicher geworden, daß ein aufrichtiger Mann wie Pfenninger gegen sie an den tieferen Wahrheitsinn appellieren mußte.

Pfenninger nahm ein paar Jahre später ein seiner Praxis näher liegendes Thema in Angriff, ursprünglich als Thema der asketischen Gesellschaft, von der Popularität im Predigen, das ihn von 1777 bis 1786 beschäftigte. Man weiß, daß das Aufklärungszeitalter damit umging, das Dogma aus der Predigt zu verbannen und die Moral allein auf der Kanzel gelten zu lassen. Dieser neuen Mode trat nun Pfenninger aufs schärfste entgegen, gestützt auf das Vorbild Jesu. Summe der Predigt Jesu war keineswegs Moral, sondern die Botschaft, daß Gott ein Reich der Frommen und Ewig-Seligen errichten werde, und daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes, der mächtige Ueberwinder aller Hindernisse dieses Ratschlusses und der König dieses Reiches sei. Nicht was der Mensch tue, sondern vor allem, was Gott getan hat und tut, tun will, um uns glücklich zu machen, ist der Inhalt der Offenbarung. Genuß väterlicher Liebe ist für die Kinder die Voraussetzung ungezwungenen Gehorsams; deshalb setzt Jesus mit der Botschaft ein: das Reich des Himmels hat sich genahet. Dies Reich ist nicht bloß ein moralisches Reich, es hat seine politische Seite, es gehört der König Christus dazu. Pfenninger sucht zu zeigen, daß selbst das uns heute zunächst am schwersten Begreifliche, die Losung von der Sendung des Gottessohns und von seinem Sterben, gar nicht so unpopulär ist. Nach ihm besteht die Popularität der Lehre Jesu gerade darin, daß sie nicht eine unhistorische Dogmatik von Gott, dem Menschen und der Tugend, sondern die historische Lehre vom Reiche Gottes und seinem König Jesus ist. Gegen Semlers und Steinbarts Verflüchtigung des Christentums zu einer philosophischen Glückseligkeitslehre, bestätigt durch die Autorität Jesu, kehrt Pfenninger die ganz entgegengesetzte Haltung des Paulus heraus. Geschichte ist für den das Zentrum, erzählte

Erfahrung. Gesandte Gottes stehen da und fordern Glauben. Alle Glaubenslehren sind von geschichtlicher Natur, so gingen Johannes der Täufer, Paulus, Jesus selber vor, darum sollen auch wir heute die Predigt historisch behandeln. Mit einer glänzenden Ausführung über das wahre Wesen der Parabel und die rechte Kunst, Gleichnisse in der Predigt auszulegen, schloß Pfenninger sein bedeutendes Werk. Zweifellos steckt mehr geistige Originalität in dieser Homiletik als in ganzen Bänden aufklärerischer Predigtrezepte; man spürt ihm an, daß die Bibel seine Heimat war, während sich die Aufklärungspfarrrer mehr nur gelegentlich sozusagen als Gäste bei ihr einstellten.

In einem dritten apologetischen Hauptwerk suchte Pfenninger sein Programm der fünf Vorlesungen einigermaßen auszuführen, in den *Vorlesungen über das Neue Testament* von 1785 bis 1789. In sechs Bänden arbeitete er sich hier durch das ganze Neue Testament hindurch, um ein gründliches und frommes Bibelverständnis zu verbreiten. Kapitel nach Kapitel der biblischen Schriften wird behandelt, zuerst jedesmal der Wortsinne festgestellt, dann folgt die Unterscheidung der Begriffe: klare, die sofort jedermann versteht, unklare, auf deren echten biblischen Sinn man sorgfältig zu achten hat. Es fehlt doch nicht an gewissen beständig wiederkehrenden Leitgedanken. Pfenninger will alles Apriori, alle bloßen Denkbehauptungen verwerfen, mit einem Wort: die Kritik der Bibel durch einen abstrakt philosophischen Verstand. Statt dessen ruft er die Erfahrung als Instanz an, biblische Erfahrung gegen angeblich moderne Durchschnittserfahrung, während er gerade die biblische Erfahrung durch eigene persönliche Erfahrung bestätigt finden möchte. Die Sache wäre in Ordnung, wenn wir nur die biblische Erfahrung wirklich so genau könnten, wie Pfenninger meint. Allein da zeigt sich seine Schwäche; mit größter Naivität nimmt er die Berichte biblischer Autoren als wirklich erfahrene Begebenheit selbst. So etwas wie Literaturkritik scheint für ihn nicht zu existieren. Ein solcher Mann, wenn er meint, die Kritik der Aufklärer überwinden zu können, täuscht sich selbst; er müßte sie erst gründlicher verstanden haben. Das ist richtig, ein Geist wie Pfenninger empfindet von Haus aus altchristlicher, biblischer als irgendein Aufklärer. Aber das dürfte 3. T. Unterschied der Bildung sein und für die Sache wenig beweisen. Tatsächlich bestärkte das Pfenningersche Werk den schon vorhandenen massiven Bibलगlauben mehr, als daß es Zweifler und Kritiker irgend hätte gewinnen können.

Pfenninger war beinahe wie Lavater von ungeheurer literarischer Rührigkeit; diese frommen Seelen glaubten fast, je mehr sie nur druckten, desto mehr echte Christen würden gewonnen oder doch bewahrt. Ein großer Teil seiner Publikationen waren Kollektivwerke, so das *Christliche Magazin* 1779—1780, *Sammlungen zu einem christlichen Magazin* 1781—1783, das *Repertorium für denkende Bibelverehrer aller Konfessionen* 1784. Da begegnen wir Abhandlungen, Rezensionen, Briefen, Gedichten von Pfenninger, Lavater, Häfeli, Stolz und andern Freunden — unter ihnen auch die deutschen Theologen Kleuker und Wizenmann, der Schüler Oetingers, und Phil. Matth. Hahn —, verschieden im einzelnen, aber zusammengehalten durch den einen Geist des alten Christenglaubens. Zu denken gibt ein Aufsatz „Etwas über den neuesten Zustand der Theologie und Religion“

im „Repertorium“. Wir hören, wie lutherische und calvinische Orthodogie in immer tiefere Verachtung sinken, wie dagegen demonstrative und empirische Philosophie miteinander an der Beiseitesetzung der Bibel arbeiten. Besonders schlimm stehts im Erziehungswesen: man kennt hier die Bibel gar nicht mehr. Die früher vorhandene Mittelsklasse zwischen Orthodogie und Deismus — es ist unser vernünftiges Christentum — nimmt ab; dagegen ist die Klasse nicht gelehrter Denker, die Skeptiker werden, im Zunehmen. Eine neue Art von frommem Atheismus kommt jetzt auf: die Natur wird als Gott verehrt. Geheime Orden verbreiten den Unglauben; Magie, Geistesheerei kontrastieren seltsam mit der Aufklärung. Weder in der Brüdergemeine noch in der Deutschen Gesellschaft vermag Pfenninger ein kraftvolles Gegengewicht zu finden. So sah ein ernster Zürcher alten Schlags die Lage mitte der 80er Jahre an. Von hier aus muß man den propagandistischen Eifer dieser Männer für das alte Evangelium verstehen.

Pfenninger war auch als Prediger geschätzt, soweit das für einen Kollegen Lavaters bei dessen Verehrern möglich war. Zu Anfang an der Waisenkirche predigte er einfach und herzlich, später zu St. Peter nahm er einen zu feinen und künstlichen Stil an. Aus dieser spätern Zeit stammen seine 24 Kanzelreden über des Paulus Lob der Liebe (1790) und die beiden Bände Predigten über die Leidensgeschichte Jesu Christi von 1791. Man spürt manchen dieser Predigten doch auch die Belastung mit der alten Dogmatik an, z. B. die Gethsemanepredigten leiden geradezu unter der Energie des Stellvertretungsdogmas, und der Prediger bringt es nicht fertig, uns den Text menschlich näher zu bringen. Satalerweise wagte sich Pfenninger außerdem auf das poetische und novelistische Gebiet hinaus; er gab von 1783 bis 1789 Jüdische Briefe, Erzählungen, Dialoge um die Zeit Jesu Christi von Nazareth oder eine Messiade in Prosa heraus, 30 Bücher füllend, denen später andere erzählende Dichtungen,¹ die Familie von Oberau, die Familie von Eden (1792 unvollendet) folgten. Die apologetische Tendenz steht überall zu Gebote; der Verfasser benützt die Neigung seines Zeitalters für leichtfüßige schöne Literatur und mengt allenthalben seine christlich-biblischen Leit- und Lieblingsgedanken ein. Eigentümlich modern berührt uns diese feuilletonistische Art, für den alten Glauben Propaganda zu machen. Etwas Bleibendes ist dadurch nicht geschaffen worden.

Immerhin läßt schon das wenige hier Hervorgehobene die Eigenart dieses besten Freundes Lavaters erkennen. Er hat seinen besondern Platz neben seinem größern Freund, ist ganz und gar kein Nachredner, sondern ein selbständiger Denker gewesen. In dem Sammelwerk „Etwas über Pfenninger“, das Lavater dem Verstorbenen widmete, zeichnet besonders Jakob Heß seine Eigenart. Er hob sein besonderes Talent für das Studium der biblischen Geschichte hervor, nächst dem sein Bestreben, das Christliche auch spekulativen Köpfen genießbar zu machen. Heß meinte, Pfenninger habe nur zu viel Rücksicht auf eine Menge neuer Vorstellungsarten genommen. Wir unsererseits finden im Gegenteil, er sei nicht von ferne in den Geist der Kantischen Philosophie eingedrungen, sein Gebrauch dieser Philosophie sei illegitim. Wie dem aber sein mag, es war ein Mann, der gerade und aufrichtig seinen Weg ging, an dessen Bundesgenossenschaft Lavater wirklich eine Kraft besaß.

1) Ueber diese Dichtungen Pfenningers vgl. Zimmermann, a. a. O. p. 136—141, 150—157.

Weit weniger Glück sollte er mit andern Freunden haben. Anfangs der 70er Jahre hatte Lavater als zweitbesten Freund den vier Jahre jüngern Heinrich Wyß, damals Gespeltant und Vikar in Nestenbach.¹ Er war in früheren Jahren ein begeisterter Anhänger Rousseaus gewesen, und Lavater will ihn erst vom Deismus zum Christentum herübergebracht haben.² Aber nicht nur das, er führte bald den Freund in seine intimsten religiösen Entdeckungen ein und entsagte mit der Zeit in ihm ein schwärmerisches Gefühlsleben. Im Herbst 1769 glaubte Lavater bei dem jüngern Freund ein Erlebnis kommen zu sehen, das ihm wie eine reale göttliche Feuertaufe vorkam: es begann mit namenlosen Depressionen, wie sie die alten Mystiker in ihrer Heilsmethode zu beschreiben pflegten. „Herr Wyß“, schrieb Lavater, „ist nahe an der Pforte der Wahrheit“. ³ Ein paar Monate später, und Wyß meldete Freund Jakob Heß seine Befehung:

„Preisest die Barmherzigkeit Gottes mit mir, theuerste Freunde, denn er hat wohl an mir getan und mir meine vielen Sünden vergeben. O ich hoffe, daß ich ihn auch viel lieben will.“ ⁴

Wir kennen einen unverdächtigen Zeugen der zu Herzen gehenden Grömmigkeit des Heinrich Wyß in der nächsten Zeit: Heinrich Pestalozzi und seine Gattin auf dem Neuhof, die wiederholt im Jahre 1770 Freund Wyß bei sich zu Hause hatten.

„Nie werde ich vergessen, wie zusammenhängend, fromm und trostvoll uns die Gegenwart von Wyß war.“

„Dieser Freund fuhr fort, immer unser Trost zu sein“, schrieb Frau Pestalozzi in ihr Tagebuch nach dem ersten Besuch. Es war die gleiche Zeit, da Lavater viel galt im Neuhof, und seine Predigten und sein Gebetbuch die wichtigsten Erbauungsbücher der jungen Familie bildeten. ⁵

Aber im gleichen Jahr 1770 lernten Lavater und sein Freund Wyß die durch ihre Grömmigkeit und ihren Gebetseifer berühmte Wittfrau Kathrin Rinderknecht kennen, die sie als ein Wunder Gottes anzustauen begannen, Lavater nach seiner prüfenden Art nicht ohne ein baldiges Gemisch von Zweifel und Unsicherheit, der jüngere Freund dagegen blind und völlig kindisch. ⁶ Mit zusammengebetteltem Geld baute die neue Prophetin und ihr gläubiger Verehrer in besonders freier und ausichtsreicher Lage auf der Anhöhe zwischen Zürich und Oerlikon ein Bet- und Versammlungshäuschen; Wyß zog durch seine schwärmerischen Predigten, die Kathrin durch ihr stunden-, ja tagelanges Beten alle neugierigen und schwärmerischen Seelen aus der Stadt wie aus den benachbarten Dörfern Schwamendingen und Wallisellen zu sich, mit Vorliebe natürlich das weibliche Geschlecht. ⁷ Zu spät erkannte Lavater das Ungesunde dieser neuen Schwärmerie und fing an, zu bremsen und zu warnen. Er erreichte nur, daß der Enthusiasmus des jungen Mannes zu der fast doppelt so

1) L. an Hasenkamp, 17. Mai 1772 (a. a. O. p. 24).

2) L. an Spalbing, 2. April 1775 (Simler Vol. 196); Geßner, a. a. O. II 57.

3) L. an J. Heß 30. September 1769.

4) Wyß an J. Heß anfangs Februar 1770.

5) Tagebuchblätter von H. und A. Pestalozzi 19. und 20. Mai, 19. September 1770 Werke III p. 214, 220).

6) Geßner, a. a. O. II p. 17 f.

7) Bodmer an Sulzer, 12. März 1775.

alten Frau groteske Form annahm und sich dem religiösen Wahnsinn näherte. Seine sämtlichen Bücher verkaufte der arme Mensch, um mit dem Erlös die Armen oder die Kreditoren der Frau Kathrin zu erleichtern; nicht genug, er drang auch in seine früheren Freunde im Namen Gottes, alle Bücher außer der Bibel zu verkaufen und mit dem Geld den Orakeln der Kathrin Gehorsam zu leisten.¹ Selbst der gediegene Jakob Heß bekam den Spruch der Offenbarung auf sich angewandt:

„Ich weiß deine Werke, aber ich habe etwas wider dich, daß du lau bist. O daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist, daß ich dich nicht aus meinem Munde ausspeien müsse!“²

Man muß freilich sagen, daß die Mittel Savaters, den kranken Freund zurecht zu bringen, nicht geschickt gewählt waren. Das eine Mal schickte er ihm Memorialien eines andern fatalen Schwärmers, des Baptista von Salis zu, um ihm den eigenen gefährlichen Weg anzudeuten, das andere Mal rief er ihn in endlosen Alexandrinern flehentlich an und suchte ihn aus den Klauen der frommen Schwägerin zu retten. Als er schließlich den Freund mit seiner Prophetin persönlich aufsuchte, mußte er erleben, daß sie beide, die Kathrin auf den Knien, Wyß der Länge nach auf den Boden gestreckt, mit lauter Stimme für ihn beteten, daß ihre Heiligkeit und Savaters Gottlosigkeit an den Tag kommen möge.³ Wie es dann zu gehen pflegt, trat schließlich die erotische Natur dieser religiösen Schwärmerei klar zutage, indem der junge Geistliche die wunderkräftige Bethschwester heiraten wollte.⁴ Da gleichzeitig das Geläuf aus der Umgegend sich steigerte und bedenkliche Gerüchte über die fromme Liebeschwärmerei zu zirkulieren begannen, schritten schließlich die Behörden ein. Der Zürcher Magistrat ließ Wachen vor dem Bethhäuschen aufstellen, um dem Zulauf zu wehren, und verbot schließlich dem Exspektanten das öffentliche Predigen und Lehren, nachdem zuvor schon der Antistes im Namen des Konvents dem jungen Mann die strengsten Vorsichtsmaßregeln anempfohlen hatte.⁵ Solche strengen und doch ersichtlich das Beste des frommen Schwärmers im Auge haltenden Maßregeln verfehlten ihre gute Wirkung nicht; die Ernüchterung trat ein, das Verhältnis des Wyß mit der Kathrin konnte noch rechtzeitig gelöst werden. Es ist rührend, wie Savater sich damals des langsam wieder zur Vernunft zurückkehrenden Freundes annahm, fast als wollte er damit eigene Verschuldung gut machen. Er ruhte nicht, bis der Mann nicht nur wieder mit guten theologischen Büchern, sondern auch mit einer rechtschaffenen Frau versorgt war, und Savater traute das junge Paar.⁶ Allein es wurde ihm schlecht vergolten, mit der Liebe zu seinem Savater war es bei Wyß nach dieser tragikomischen Geschichte gründlich aus; er stand nicht an, in ihm den Grund seiner tollen Verirrungen zu sehen, und es zirkulierte bei Savaters Feinden das böse

1) L. an Spalding, a. a. O.; J. Müller an Süßli, 7. April 1773.

2) Wyß an J. Heß, 26. Juni 1773.

3) L. an Spalding, a. a. O.; das Gedicht in Abschrift bei Simler, Vol. 196; Geßner, a. a. O. II, Kap. 4.

4) L. an Hasenkamp, 18. Juli 1773 (a. a. O. p. 129): der arme H. W., ein Jüngling von 26 Jahren (?), ist Bräutigam mit der 50jährigen Witwe Kathrin.

5) L. an Spalding, a. a. O.

6) L. an Hasenkamp s. d., a. a. O. p. 199 f.

Wort des Heinrich Wyß, er danke Gott, daß er ihn aus den höllischen Klauen des teuflischen Lavater errettet habe.¹ Er wußte nichts besseres zu tun, als einem Steinbrüchel und Hottinger die ganze Geschichte in seiner Beleuchtung zu erzählen, wobei er als das Opfer von Lavaters Schwärmerei und Wundersucht erschien. Das war sichtlich einseitig bis zur direkten Unwahrheit; aber es tat seine Wirkung, und Lavater sah in dem Hottingerschen Sendschreiben die Wyßsche Version dem großen Publikum aufgetischt. Sicher ist er nicht ganz unschuldig gewesen, auch wenn er nur den äußern Anlaß gegeben hätte für den Ausbruch einer durchaus körperlich bedingten religiösen Schwärmerei. Aber er mußte grausam dafür büßen, und die strupellose Ausnützung dieses Falles durch seine Gegner gehört zu dem vielen Häßlichen, mit dem die Zürcher Gelehrtenklippe sich selbst kompromittiert hat. Heinrich Wyß ist später als Schulmeister in Zürich zu hohen Ehren gekommen.² Seine religiöse Produktion dagegen stand seitdem still, und er und Lavater sind sich nie mehr näher getreten.

Es mag durch die Vermittlung von Heinrich Wyß geschehen sein, daß auch Heinrich Pestalozzi eine Zeitlang sich von Lavaters Glauben hinreißen ließ. Wir sahen, wie zur gleichen Zeit, da Wyß als geschätzter Freund auf dem Neuhof ein und ausging, Lavaters Predigten und Gebete bei den Pestalozzis in hohem Ansehen standen. Damals muß er davon erfahren haben, mit welcher Eier Lavater darauf ausging, Geistesmänner und Wundertäter kennen zu lernen; aber mehr als dies, Pestalozzi selbst hatte sein Erlebnis mit einer solchen frommen Kraftgestalt, mit Johannes Meßmer aus Thal im Appenzellischen, und die Folge war, daß er vor Ungeduld brannte, auch Lavater mit seinem Mann Gottes bekannt zu machen. Der Brief ist undatiert, muß aber in den Anfang der 70er Jahre gehören. Es war ein tiefsinniger Mystiker, der nach 14 Jahren des Gottsuchens und Ringens nach der Vollkommenheit zur reinen Gottesliebe hindurchgedrungen war und sich unmittelbar vom Geist Gottes erleuchtet und zu allen seinen einzelnen Handlungen getrieben wußte. Pestalozzi hatte in seinem ganzen Leben noch keinen solchen Mann gesehen:

„Lavater, ich wußte nicht, was Glauben an Christum ist: Glauben an diesen Mann, Glauben an jeden Mann, der Christ ist, ist Glauben an Christum und Gott!“

Schreibt er, vom Enthusiasmus hingerissen, an seinen Zürcher Freund. Er fordert ihn auf, einen Tag zu bestimmen, wo er am Morgen in Dietikon oder Weiningen mit Pestalozzi und seinem Mann Gottes zusammentreffen will.

„Sie werden den Tag segnen, an dem Sie den Johannes Meßmer werden kennen lernen.“

Zuletzt empfiehlt sich Pestalozzi der Fürbitte Lavaters, die niemals gesegneter sein könne als unter den Umständen, die ihm Gott gegenwärtig geschenkt habe.³

Es ist aber bei diesem religiösen Einverständnis der beiden Männer nicht lange geblieben. Vielleicht trug gerade die Wyßsche Komödie zur Ernüchterung Pesta-

1) L. an Zimmermann, 20. Mai 1775.

2) Kasp. Wirz, Etat des Zürcher Ministeriums.

3) H. Pestalozzi an Lavater s. d. (Pest. Bl. XIX, 1898 p. 17 ff.).

lozzis bei. „Er war einer meiner lautesten Belächer und pflegt jetzt noch mit meinen geschworenen Feinden täglich Umgang“, schrieb Lavater von Pestalozzi an Goethe in seinem Zürcher Kampfsjahr 1775, während Goethe freilich einen günstigen Eindruck von der Herzensstellung Pestalozzis zu Lavater gewann.¹ Nehmen wir an, es werden Wärme und Kälte für Lavater auf und abgewogen haben die ganzen 70er Jahre hindurch. Wer Lavaters physiognomische Fragmente gelesen hat und von da aus an Pestalozzis Erstlingschriften tritt, zumal an die „Abendstunde eines Einsiedlers“, wird immer von der Gleichartigkeit des Stils und vieler Gedanken überrascht werden. Bei beiden Männern die gleiche Begeisterung für das Göttliche im Menschen, auch in der verworfensten Menschengestalt, und der Eifer für die Rechte des Herzens gegenüber Verstand und Bildung. Ebenso deutlich ist freilich, daß die Christusreligion und der Wunderdurst Lavaters bei Pestalozzi keine Gefolgschaft fand. Es scheint geradezu, daß Pestalozzi im Lauf der 80er Jahre, als der Aufklärer und Fortschrittsmann in ihm wieder lebendiger wurde, sich vorzugsweise an Lavater gegenständig orientierte und die meisten scharfen Worte in Lienhard und Gertrud (Teil 3 und 4) wider die schwärmerische Religion eigentlich Lavater und seinen Anhänger galten. Und doch konnte er sich auch damals dem menschlich Großen und bleibend Wertvollen des angegriffenen Mannes nicht ganz entziehen; er nannte ihn einmal einen Mann,

„der, indem er sich selber zerreißt, aus dem Menschen mehr zu machen, als er auf der Erde sein kann, Goldkörner und Diamanten von Menschlichkeit und Seelengröße und Weisheit auswirft, die, wenn der Wurm der Zeit das Nichtige seiner Meinungen wird zernagt haben, wie er das Nichtige der Meinungen aller Menschen zernagt, noch Goldkörner und Diamanten sein werden und ihm . . . noch den Dank unseres Geschlechts und die Aufmerksamkeit der Nachwelt sichern werden.“²

Als er jedoch in den 90er Jahren auf dem Punkt seiner weitesten Entfernung vom christlichen Glauben auf seine religiösen Kämpfe und Wandlungen zurückblickte, entfuhr ihm das harte Wort von dem „Experimententumult“, den Lavater anstimmte, von den „Winklexperimenten, mit denen Lavater der armen Papierwissenschaft von Gott und den Menschen zu Hilfe kommen wollte“, und er sprach unverhohlen seine Verachtung dieser Künste aus.³ Es gehört zur Tragik an Lavaters Leben, daß er tatsächlich durch sein Experimentieren mit dem Wunder auf Seelen, die einem kraftvollen, aber schlichten Vertrauen hätten folgen können, einen glaubenzerstörenden Einfluß üben mußte. Erst der alte fromme Pestalozzi wurde auch Lavater wieder gerecht.

Lavaters getreueste Kampf- und Leidensgenossen in den 70er und 80er Jahren waren Johann Kaspar Häfeli und Johann Jakob Stolz, beide vom Jahrgang 1754 (d. h. Stolz vom 31. Dez. 1753), 13 Jahre jünger als der Meister, von dem sie ergriffen wurden, als er selbst auf dem Höhepunkt seiner Begeisterung stand und sie am empfänglichsten für seine Suggestion waren. Häfeli war im Pfarrhaus

1) L. an Goethe, 1. September 1775, Goethe an L., 8. September 1775.

2) Pestalozzis Werke, IV, p. 507. (Lienhard und Gertrud IV Teil, Kap. 25.)

3) Lavater an Nicolovius, 1. Oktober 1793, Israel, Pestalozzi-Bibliographie I 6 ff. in Monum. Paedag. German. XXV.

zu Basadingen geboren; in Winterthur und Zürich geschult, schon mit 19 Jahren ordiniert, hatte er seinem Großvater in Elsau Vikardienste zu leisten; von 1777 bis 1784 lebte er als Privatlehrer in Zürich und bildete junge Leute, die bei ihm Aufnahme fanden, zum Pfarramt aus. Er sei selber als Student düster und verschlossen gewesen, schrieb sein Freund Stolz von ihm.¹ Lavater schildert in der Physiognomie sein melancholisches Auge, kontrastierend mit dem phlegmatischen Mund.² Bei gewaltiger Selbstbeherrschung, die ihm ein sicheres und imponierendes Auftreten verlieh, muß er in seiner Jugend starke Leidenschaften in sich getragen haben. Gerade sein religiöser Enthusiasmus gab davon Proben. Häfeli hatte gleich zu Beginn seiner Studien das strenge orthodoxe System bis zum Ekel satt und riß das alte Gebäude nieder, um auf dem alten Platze — wie er später meint: in der Nähe des Atheismus — ein Moralsystem zu bauen. Wenn ihm die Bibel Schwierigkeiten zu machen schien, so fanden sich philosophische Ausleger, die ihm Bibel und System in Einklang bringen halfen. Da erlebte er auf einmal Pfenningers apologetische Vorlesungen; seine intellektualistische Richtung geriet ins Wanken. Da setzte Kampf und Streit ein, bis die Wahrheit siegte. Pfenninger wurde ihm der Führer zu Gott, bald trat er auch Lavater näher und beichtete ihm seine ganze Vorgeschichte;³ zum Lohn dafür wurde er von Lavater in alle Herzensgeheimnisse und in alle Freundschaftsbündnisse hineingezogen: zu dritt schrieben gelegentlich Lavater, Pfenninger und Häfeli einen Brief.⁴ Aus den kurzen Briefzerzerten bei Hegner kann man den Grad dieser Intimität ermessen. Da wünscht er sich, daß er die innern Leiden Lavaters für ihn tragen dürfte; es zerreißt sein Herz, zu denken, daß Lavater traurig sei. Ein andermal erhebt er sich zum Liebeserguß:

„Ach könnt ich an deiner Brust liegen in sabbatsheiliger Abendstille, o du mein Engel!“⁵

Nicht viel anders war das Verhältnis des gleichaltrigen Stolz zu Lavater gefärbt. Vom Schloß Weinfelden im Thurgau aus erzählte er seinem Zürcher Meister, wie er ehemals Wieland bewunderte, dem Genius saeculi huldigte und den Philosophen Eberhard anstaunte, und wie das alles jetzt vorüber sei.⁶ Wie Häfeli gab ihm sein leidenschaftliches Blut schwer zu schaffen; er konstatierte ein Gemisch von Adel und Teufelei in sich, schrieb von herzbeulemenden Aengsten, die auf seinem Gewissen lägen. Ein andermal verglich er sich mit einem Kometen, der tief fällt, hoch emporsteigt, hoch über den Gesichtskreis der Schwachen, und wieder fällt und wieder steigt. In diesen schweren sittlichen Kämpfen und Nöten halfen ihm die „herzlosen Moralen“ so gar nichts, lernte er Gott und den Erlöser brauchen und klammerte sich an seinen Lavater und seinen Pfenninger.⁷ Und wie bei Häfeli

1) Kurze Biographie Häfelis von Stolz in der Vorrede zu Häfelis Predigten und Reden aus verschiedenen Perioden des Lebens, 1813.

2) Ed. Haug, Aus dem Lavaterschen Kreise, I, J. G. Müller als Lavaterschüler in Zürich, Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen, 1893/94, p. 6.

3) Häfeli an Lavater, 16. Mai 1774 (hier die Notizen über seine Wandlung).

4) Aus Herders Nachlaß, II, p. 169 f.

5) H. Hegner, a. a. O. p. 61 (26. November 1775), 89 (24. November 1776).

6) Stolz an Lavater, 23. Oktober 1794.

7) Ebenda, 20. Mai 1775, 30. Juli 1776.

nahm seine Freundschaft zu Lavater leicht die Farbe einer Liebesleidenschaft an,

„Du, mein Lavater, wie schließ ich mich immer mehr an dich! Laß mich dir ein herzliches Du sagen wie meinem Erlöser! Wie in mein Herz eingegraben bist du!“

Und am Schluß des gleichen Briefes:

„Bald ist mir wieder wohl in deinen Armen, Hallelujah!“¹

Und ein andermal:

„Edler guter Lavater, trage, dulde, liebe mich weiter, mehr will ich nicht von dir. Nur ein Blick der Liebe aus deinem Auge tut mir wohl für Tage hin!“²

Doch muß das Verhältnis Lavaters zu Häfeli inniger und wärmer gewesen sein; denn Stolz schrieb später aus der Fremde, er habe jedesmal in Lavaters Nähe so viel Blödigkeit empfunden, daß er kaum mit ihm zu sprechen wagte und es zu keiner Parrhesie gegen ihn bringen konnte. Lavaters äußerste Empfindlichkeit und Verschllossenheit schreckte ihn ab. Er liebte ihn aber trotzdem, wenn nicht deswegen, mehr als irgendeinen Sterblichen.³

Man muß diese Verbindung des persönlichen mit dem sachlichen Element im Auge behalten, wenn man die spätere Entfremdung verstehen will. Liebe zu Christus und Liebe zu Lavater flossen in diesem Freundeskreis ganz ineinander. Es ist schwer zu sagen, welches das Primäre war. Sicher ist, daß in den 70er Jahren, gerade als die Feindschaft mit den Zürcher Gelehrten ausbrach, der Lavaterkreis sich zu einer kleinen Sekte, man möchte fast sagen, zu einer Verschwörung zusammensetzte.⁴ Liebe und Haß waren gemeinsam. Man teilte die Welt in zwei Teile, Gläubige und Ungläubige, zwischen denen man höchstens einige Laue und Indifferente schwimmen ließ, deren Stunde noch nicht gekommen war. Mit der Aufklärungstheologie in Deutschland und der Schweiz war man ein für allemal fertig; jede Schrift aus ihrer Mitte wurde da heruntergerissen, bestenfalls bejammert. Man stand im Gefühl der letzten Entscheidungszeit. Nicht umsonst war das Lieblingsbuch die Offenbarung Johannis. Es war die Zeit der Scheidung; Gottes Reich und Satans Reich sollten scharf auseinander treten, jeder Einzelne als Christ oder als Heiß seine Stellung nehmen im einen oder andern Reich. Und damit hing zusammen, daß die eigene Religion vor allem den Charakter der leidenschaftlichen Sehnsucht, des ungeduldigen Verlangens nach der Wiederkunft Christi und der Aufrichtung seines Reiches auf Erden trug. Man hatte Christus und hatte ihn nicht; man glaubte an ihn, aber man war seiner nicht froh; man wartete sehnsüchtig auf das große Erlebnis, auf persönliche Wunder der Christusoffenbarung und auf das große, die Welt umgestaltende Wunder der Aufrichtung des Reichs. Diese große Sehnsucht war der Hauptgegenstand aller Gebete; man las die ganze Bibel mit auf die Zukunft gerichteten Augen. Der Widerspruch der Gelehrten, die Verleumdungen der Welt mußten nur das Recht der eigenen Sache bestätigen. Bis in die Sprache drängte sich das Bewußtsein des Gegensatzes zur Welt. Man wollte nicht mehr von denen draußen verstanden werden,

1) Ebenda, 4. Mai 1776.

2) Ebenda, 29. Dezember 1776.

3) U. Hegner, a. a. O. p. 180 (12. Mai 1785), 197 (9. Juli 1786).

4) Vgl. dazu die Aufzeichnungen in J. G. Müllers Tagebuch bei Ed. Haug, a. a. O.

aber man wollte in begeisterten Seufzern das überschwellige Herzensgefühl wenigstens andeuten zum Verständnis für Gleichgestimmte. Nach außen fühlte man sich am besten mit den Stürmern und Drängern eins; aber es war nicht ästhetischer Sturm und Drang, was die Zürcher miteinander verband, es war eine neue religiöse Erweckung.

Mitte der 70er Jahre stand in Zürich das Thema „Schwärmerei“ auf der Tagesordnung. Leonhard Meister hatte das Schlagwort literarisch in Fluß gebracht; seitdem pflegten alle Zürcher Gelehrten Lavater und seine Freunde als Schwärmer abzutun. Im Deutschen Merkur wurde die Frage aufgeworfen: Wird durch die Bemühungen kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet? Da trat Häfeli als Ungenannter auf den Kampfplatz in derselben Zeitschrift. Was heißt Schwärmerei? fragte er und stellte die Gegenfrage: „Heißt es Christus nicht zum moralischen Katalog herabniedrigen? nicht in das Bubengelächter über Wunder hineinschallen?“ Prachtvoll definierte er das verächtliche Wort Enthusiasmus:

„Ein heißes Ringen und Dringen nach einem Gegenstand, der groß und hehr dem Geist vor-schwebt, alle Kräfte, alle Sinnen gefangen genommen hat — — nicht ruhen, nicht stillestehen — — immer fortbringen, fortringen, bis er errungen, umfaßt, in all seiner Herrlichkeit voll Wonnegenuß verschlungen ist.“

„Wie ein Hirsch schreiet nach frischem Wasser . . . das ist Enthusiasmus oder Grundlage zu Enthusiasmus. Aber nicht Schwärmerei.“

Das Christentum beschrieb Häfeli im gleichen Aufsatz als „Empfindung“, und er verwarf jedes Raisonnement als unfruchtbar, das nicht von Empfindung ausgeht, in Empfindung zurückkehrt.

„Eine Religion, wo alles aufs Helle des Kopfes und auf gezählte geradgebrachte Pflichten herumtreibt . . . eine Religion ohne Gott, ohne nahen, helfenden, schützenden Freund, unter dessen Schild sich die arme erlegene (Seele) in der Not des Lebens berge und atme — — welche Religion! Und Christentum ohne Christus, so ganz ohne den mindesten Nachhall seines Geistes, so ganz von der Sündflut ihrer Todeschwäche, Nasenweisheit, Herzlosigkeit und Buchstabenkritik verschlungen — — wer im Himmel soll denn das annehmen?“

Während Häfeli sich aber für Lavaters Hypothese der fortdauernden Glaubens- und Gebetskraft wehrt und sie vor dem Verdikt der Schwärmerei retten will, da sie ja gerade eine Sache der Untersuchung, logisch exegetischer und philosophisch menschlicher Untersuchung, sei, richtete er selbst an die Enthusiasten und Schwärmer ernste Warnungen und stellte ihnen die Gefahren dieser Abwege vor. Unter keinen Umständen wollten unsere Zürcher Schwärmer sein oder heißen.

Im gleichen Jahr 1776 sekundierte Stolz mit seiner Schrift: Ueber Schwärmerei, Toleranz und Predigtwesen von Joseph Gedeon, Pfarrer im Magdeburgischen. Wie vor ihm Haman und Herder kämpfte der pseudonyme Verfasser für den ganzen Menschen mit Gefühl, Sinnen, Herz, Imagination gegen den abstrakten Vernunftsträsonneur. Die neue Philosophie nannte er einen Lichttempel voll Eiszapfen, dagegen die verrufenen Schwärmer Leute, die aus dem ganzen Menschen heraus urteilen. Die Bibel ist ihm das Buch, das

nie für Râsonnements, sondern für Herz und Seele, für Sinne und Gefühle spricht, mit Leben und Kraft zu erschüttern alles Volk. Glaube und Gebet ist der Kern der Bibel und des Christentums, die bloß Mittelmäßigkeit und Flachheit nicht zu würdigen wissen. Der vagen Toleranz der Flachheit will er die Stärke und das Feuer der Ueberzeugung entgegenhalten. Von der Würde des Predigers schreibt er im neuen hohen Stil Herders, mit dem dieser in den Provinzialblättern gegen Spaldings Utilitarismus zu Felde gezogen war.

Es war damals eine unbändige Kampflust in diese beiden jungen Savaterianer gefahren. Sie griff vom Religiösen auch auf das Aesthetische über in der Kampf- und Spottschrift „Allerlei“, der Abrechnung der Zürcher Jungen mit den Alten.¹ Da redeten sie dem dichterischen Schaffen das Wort gegen die Kritik, traten warm ein für das Recht jeder Individualität, verhöhnten das Gezierte und Tändelnde am literarischen Zeitgeschmack und den gelehrten Eifer des Bücherlesens vom Standort des Kraftgenies aus. In dieser Schrift vernimmt man wirklich das Echo des jungen Goethe und Herder und bekommt Schillers Kraftsprache in den Räufern zum voraus aufgetischt.

„Gleiches hält sich am liebsten zu gleichem, Esel zu Eseln, Bären zu Bären, und mittelmäßige Professoren speien kräftige mutige Jüngens voll Geist und Leben an — — und herzen dünne und dumme Büblein ohne Waden, — — die aber fleißig erzerpieren.

Wer liest Bücher? wer in sich nicht genug findet — — wer empfiehlt Bücherlesen ausschließend? — — wer von keiner andern als eingepropften Kenntnis weiß.

Die Bücher geben dem Genie selten etwas.“

In diesem Ton geht es fort.² Zornig schrieb damals der alte Bodmer von Häfeli, Savaters Waffenträger, daß er an Unverschämtheit die Unverschämtesten übertreffe,³ während Iselin von Basel aus gelassener gegenüber Freund Sal. Hirzel meinte, man solle nur diese Leute die Welt mit Unsinn überschwemmen lassen, man werde sie bald nicht mehr lesen. „Nicht wird es nie reuen, Wolffen studiert zu haben“.⁴ Iselin hatte Recht und Unrecht. Niemand liest seit Jahrzehnten die Schriften der Zürcher Propheten, aber ist es Iselins eigenen literarischen Produktionen besser ergangen? Und eins ist klar: so wie diese Jungen in Zürich empfanden und dachten, so empfinden und denken die Jungen immer wieder, sobald sie erwachen und das Selbstgefühl in ihnen steigt.

Sogar auf das gefährliche politische Gebiet wagten sich die beiden jungen Zürcher gelegentlich hinaus.

Sie entwarfen ein ideales Bild des Regenten als des Statthalters des ewigen Gottes, der wie sein Vater im Himmel Hirt, nicht Schinder seiner Schafe sein soll. „Ach, ein Christ auf dem Throne —, Himmelsfülle liegt in dem Gedanken“. Dann wieder sympathisierten sie mit den Tyrannenmördern, erklärten für einen Rebellen zuerst den Fürsten, der die Konvention zwischen Volk und Regent bricht, und zeigten großes Verständnis für ein

1) Nur das 2. Bändchen von 1777 hat Häfeli und Stolz zu Verfassern; vgl. J. Bächtold, Der Apostel der Geniezeit (Chr. Kaufmann), Archiv f. Lit.-Gesch. XV, p. 165. H. Schnorf, Sturm und Drang in der Schweiz, 1914, p. 215 f.

2) Allerlei II, p. 184, 176 f.

3) Bodmer an Sulzer, 30. November 1776.

4) J. Iselin an S. Hirzel, 27. Dezember 1776.

Volk, das sich für seine alten Rechte und Freiheiten gegen den Landesherrn, der sie beschützen will, zur Wehr setzt. Lieber frei atmen als das Joch des Despoten ewig auf seinem Nacken fühlen".¹

Den Hauptkampf freilich führten auch diese Theologen des „Allerlei“ auf ihrem eigenen Gebiet unter dem Titel: *Sür Philosophen, Theologen und Prediger.*“

Da spotten sie über die neumodischen Gelehrten, die die Bibel aus Sprach-, Land- und Zeitenkenntnissen statt aus dem Bibelgeist erklären wollen, über die philosophischen Theologen, die eine so herrliche Sache wie die Gewalt des Lösen und Bindens nur als Gabe jener ersten Zeit entgelten lassen wollten, über die Philosophen und jungen Herren, die an Voltaires dürrer Brust Deismus und Todeschwäche saugen. Den vielen Abstraktionen und Sadjheiten der neuen Gelehrten stellen sie massive Realitäten gegenüber: Christus, den heiligen Geist, den Teufel, auch Gott selber. „Was sind unsere Descriptions in Kompendien, Katechismen und Predigten . . . „O, ewiges ekelhaftes Geschwätz über einen Gott, den niemand gesehen, erfahren und gefühlt hat! Aber wer dürstet, tiefer zu dringen ins Heiligtum! und wer lacht über den Dürfter.“ „Krafttheologen“ würde man heute sagen; dazu gehört auch dies, daß man sich aus einer Ketzerei nichts macht:“ „ein Gott, der seine Geschöpfe ewiger endloser Pein übergeben kann, ist nicht mein Gott“. Dafür bekommt der Leser eine Menge von Kraftworten *L u t h e r s* zu vernehmen, an denen er sich erlaben kann. Diese Zürcher Schwärmer glaubten Geist von Luthers Geist in sich zu spüren².

Von 1778 bis 1782 gab Häfeli in 4 Bänden *Predigten und Predigtfragmente* heraus in frischem, warmem, unmittelbarem Ton, streng christozentrisch im Sinn Lavaters. Man erkennt gleich aus den Titeln der Predigten Geist und Inhalt dieses Christentums: Christus in den Seinen, der Vater in Christo — Jesus Christus der Herr aller Dinge — Die Herrschaft Christi über Tote und Lebendige — Die Himmelserhöhung und Wiederkunft unsres Herrn — Die Unveränderlichkeit Jesu Christi — Von der Freimütigkeit zum Gebet — Der Christ eine neue Kreatur — Glaube an Jesus Messias das einzige Mittel, die Welt zu überwinden — Die Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde. Man möchte sagen: die reale Königsherrschaft Christi und die Zuversicht zu diesem gegenwärtigen und zukünftigen König war für den Kreis, in dem Häfeli sich bewegte, das Wesen des Christentums. Davon war das Herz voll und ging der Mund über zu einer Zeit, da die offizielle theologische Wissenschaft gerade diesen Punkt aus Abschied und Traktanden entlassen hatte.

Wer aber Häfeli ganz persönlich kennen lernen will, der muß die Auszüge aus seinen Briefen lesen, die den Schluß von Band 4 des genannten Werks bilden und die auch separat unter dem Titel: „An junge Theologen und Schriftforscher“ erschienen sind. Es sind wirkliche Briefauszüge, wie es scheint, vorzüglich aus den Abschiedsbriefen, die Häfeli seinen intimen Zöglingen auf die Reise mitgab. J. B. aus dem schriftlichen Abschied für J. G. Müller sind ganze Partien abgedruckt.³ Häfelis ganze Auffassung vom Leben, vom Theologiestudium, vom Predigt-

1) Ebenda „Sür Politiker, auch sonst nützlich zu lesen“, p. 64 ff., 73, 75.

2) Ebenda „Sür Philosophen, Theologen und Prediger“ p. 28 f., 31, 37, 43, 46, 48 f., 51 f.

3) Vgl. den vollständigen Abdruck desselben bei Ed. Haug, a. a. O. p. 55—68.

amt, vom Christentum überhaupt steht darin. Den angehenden Theologen legt er selbstverständlich das Bibelstudium vor allem andern ans Herz, nächst dem gewaltig ernste Warnungen vor der Wollust, auch vor Ehrdurst und Ruhmbegierde und nicht zuletzt vor der Schwärmerei, und zwar vor der Empfindungsschwärmerei wie vor der Lehr- oder Befehrungsschwärmerei; man gewinnt hier den Eindruck, dieser geistliche Ratgeber hat mehr als eine bedenkliche Erfahrung gemacht mit dem ihm selbst so heiligen Enthusiasmus. Wie bei Lavater hat das Christentum zwei Brennpunkte: das biblische Zeugnis von Christus und den Geist- und Erfahrungsbeweis; alles dreht sich um eine massive Historie und um das ganz persönliche Kräfteerlebnis, zu dem sie anleitet. Es ist für Lavater wie seine Jünger charakteristisch, wie extrem und ausschließlich sie jede der beiden Seiten betonen können. Wir vernehmen das eine Mal nur die subjektive Seite:

„Glauben Sie nur fest, daß man zum Christentum prädestiniert und organisiert sein muß, sonst kommt man in Ewigkeit nicht dazu. Christentum ist Genie. Wers nicht mit in die Welt bringt, dem kanns von keinem Menschen gegeben werden. Aufgeweckt, genährt, gebildet, entwickelt kanns werden in dem, ders hat.

Christus-Glaube muß von innen heraus, nicht von außen hereinkommen. Daher soll die Predigt simples, mit Ueberzeugung ausgesprochenes Zeugnis sein und weiter nichts.“¹

Aber was für ein Zeugnis? Hier kommts schon auf die Kraft im andern, auf den apostolischen Charakter an.

„Was nicht Zeugnis des Geistes und der Kraft? Was nicht lebendiges Tatzeugnis, um deswillen die ersten Christen glaubten? Sagten etwa die Apostel bloß: der gekreuzigte Jesus von Nazareth ist von den Toten auferstanden; er ist in den Himmel hinaufgenommen worden; er lebt; er herrscht über alles; er ist der Messias der Propheten, der Retter von Sünden und Tod, der kommende Weltrichter? Sagten sies nur? Bezeugten sies nur mit dem Munde? Bewiesen sies nicht durchaus mit Kraft und Geist, mit Zeichen und Wundern? Verrichteten sie nicht die erhabensten, überragendsten Taten?“²

Der Gegenstand des Glaubens ist nach Häfeli durchaus unsichtbar, aber das Fundament des Glaubens muß etwas Sichtbares, Empfindbares, in die Sinne Fallendes sein. Trotzdem aber will Häfeli sich strikt ans Evangelium halten; sein Subjektivismus braucht die Historie mit Jesus Christus als Mittelpunkt. Was ist Evangelium? fragt er und antwortet: Es ist Geschichte, es ist Nachricht, es ist Einladung, Wegweisung, Verheißung. Aber Christus sein Mittelpunkt:

„Ohne den persönlichen, physischen, lebenden, liebenden, hörenden, erhörenden, hilfsmächtigen Jesus Christus — — ohne seinen persönlichen, positiven, allvermögenden Einfluß auf Himmel und Erde, auf Geister und Körper ist das Evangelium — — was die Geschichte, Nachricht, Einladung, Anzeige, Verheißung eines Arztes ohne den Arzt.“³

Und sobald er dann an das rationalistische Evangelium mit seiner Entleerung der Gottheit Jesu denkt, paßt ihn der Zorn und er schreibt fanatisch:

„Wer Jesus den Gekreuzigten nicht für den unmittelbaren Sohn Gottes hält, für den Erstgeborenen vor aller Kreatur, für den Messias der Propheten — — wer ihn nicht

1) Ich zitiere nach dem mir vorliegenden Separatabdruck: p. 54 f.

2) Ebenda, p. 113 f.

3) Ebenda, p. 142 f.

als lebendes, persönliches, buchstäblich herrschendes Oberhaupt der Schöpfung, als höchsten, vollmächtigsten, vollkommenen Repräsentanten der unsichtbaren Gottheit verehrt und anbetet — — wer seine sichtbare, eigentliche, persönliche Wiederkunft zur Totenerweckung und zum Weltgericht nicht glaubt, nicht erwartet, den halte ich für keinen Verehrer und Anbeter Christi, für keinen Christen und wenn er sonst der beste, tugendhafteste, weiseste, redlichste, geehrteste, respektabelste Mensch wäre.“

Den, fügt er hinzu, würde er zu keiner christlichen Lehrstelle empfehlen. Entweder=Oder, das bleibt hier das Schlußwort!

„Mit der religiösen Gärung unseres Zeitalters ist's wahrlich nicht, wie man sich und andern gern einbilden möchte, nur wieder so um Farbe und Schlaube zu tun — — Sie ist nicht etwa so ein vorübergehender Enthusiasmus, wie man aus Youngs, Klopstocks, Yoriks Zeiten gar tröstliche Exempla zitiert. Nein — — um den Kern ist's zu tun. Ob Jesus von Nazareth lebender Retter und König, Souverän der Schöpfung, Erlöser von Sünde und Tod oder ein hingerichteter Rabbi aus Galiläa sei? Das ist die Frage.“¹

In Pfenningers Christlichem Magazin, an dem der ganze Lavaterkreis eifrig mitarbeitete, liest man eine Pfingstandacht aus Häfelis Feder, die man sich gern im kleinen Kreis vor den Auserwählten gehalten denkt, die hier zusammenkamen, um unter sich das Abendmahl zu genießen. Die Andacht spiegelt ganz das Christentum der schmachtenden Sehnsucht nach Geist und Kraft und höherem Leben. Auf Seite der betenden Jüngerschar ist nichts als Gefühl der Schwäche, des Todes. Aus diesem Ohnmachtsgefühl reißt sich der Schrei nach Erbarmen, nach lebendiger Gotteskraft empor.

„Ach wann wirst du kommen? Wann werden wir leben?“

„Herr, Herr, siehe, wir sind hier — — Wir warten auf dein Heil — — Erbarme dich unser — — wir dürsten nach dir — — Ach erbarme dich unser!“

„Mit einer Sehnsucht schmachten wir nach diesem Heil.“²

Man lese dazu, was J. G. Müller, Häfelis Hausgenosse aus ungefähr der gleichen Zeit, von der schmachtenden Sehnsucht Häfelis, von seinem himmelstürmenden Gebet zu erzählen weiß. Müller selbst verzehrte sich damals im Durst nach lebendiger Christuserfahrung, und einmal, als ein gewaltiger Sturmwind sein Haus umtobte, ward ihm wie in einem elektrischen Blitz eine Erscheinung zuteil, packte ihn mit elementarer Gewalt das Gefühl: Jesus Christus, du bist bei mir.³ Jahre lang hielt diese hochgespannte Stimmung bei Häfeli an. Den in Göttingen studierenden Müller, der vom deutschen Zeitgeist und von Herder gelegentlich mächtig ergriffen wurde, suchte er unermüdlich bei Lavater und der Zürcher Glaubens- und Geistesreligion festzuhalten.⁴ Jedoch aus den Vermischten Predigten und Predigtfragmenten von 1784 spricht zwar der gleiche Geist des Christusglaubens, aber in schlichterem, ruhigerem Ton. Im gleichen Jahr 1784 wurde Häfeli auf Lavaters Empfehlung nach Wörliß als Hofkaplan des Fürsten von Anhalt-Dessau berufen.

1) Ebenda, p. 155.

2) Chr. Magazin II, 2 p. 87 ff. „Am Pfingstsonntag Abends.“

3) Ed. Haug, a. a. O., besonders p. 49.

4) Ed. Haug, Aus dem Lavaterschen Kreise, II, J. G. Müller als Student in Göttingen und als Vermittler zwischen den Zürchern und Herder, Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Schaffhausen, 1896/97.

Bereits 1781 war ihm sein Freund Stolz als zweiter Pfarrer von Offenbach ins Ausland vorangegangen. Von dorthier widmete er Lavater seine ersten Druckschriften, die wohl größtenteils noch in die Zürcherzeit zurückreichen, jedenfalls Zürcher Theologie vertreten. Jesus Christus den Gefreuzigten zu predigen, so wie es Paulus in Korinth tat, das soll das Programm von Stolz in seiner neuen Gemeinde sein. Er will einzig und allein von Jesus Christus reden als dem Herrn und Gesetzgeber, Richter und Retter. Christliche Gottesverehrung kennt man daran, daß Jesus Christus angebetet wird. Der Glaube gehorcht der göttlichen Autorität und bringt auf ihr Geheiß das Unmögliche zustande; er ist seinem Wesen nach Wunderglaube, Glaube an die Wiederkunft Christi und das Kommen seines Reiches. Kann man lavaterischer denken, predigen?

Dieselben Gedanken kehren wieder in den Aufsätzen von Stolz, die im Christlichen Magazin Aufnahme fanden. Ein Aufsatz, betitelt: Etwas wider den Satan, will im Gegensatz zur herrschenden Exegese die Persönlichkeit und physisch-moralische Macht Satans erweisen, gewiß nicht aus metaphysischer Neugierde, sondern weil der Enthusiasmus dieser jungen Zürcher einen greifbaren, persönlichen Feind im Geisterreich brauchte, wie denn schon für Lavater die Entdeckung Satans mit zur Kräftigung seines biblischen Christusglaubens gehört hatte.¹ Ein andermal wehrt er sich für das Dogma der Wiedergeburt, natürlich auf der Grundlage der völligen moralischen Verderbnis. In diesem Zusammenhang feiert er den Glauben an den Entsündiger der menschlichen Natur als das Fundament der Christus-Religion; ihn verdrängen und etwas anderes, was es auch sei, an dessen Stelle setzen, heißt an Gottes Wort freveln.

„Unglaube an ihn vergiftet immer mehr unsern inwendigen Menschen, entfernt uns immer mehr von Gott; Unglaube an ihn zerrüttet, schwächt, entnervt uns immer mehr von Tag zu Tag. Das Werk des Lebens und das Werk des Todes wirken und sehen sich immer fort, wirken ins Unendliche; nichts ruht in der ganzen Natur.“²

Deutlich erkennt man aus diesen Proben die verglichen mit Häfeli gelehrttere, zur Reflexion geneigtere Natur. Aber eine Feuerseele lebt auch in Stolz. Man lernt sie aus dem Aufsatz: „Einige Blicke auf die Gegenwart und in die Zukunft in bezug auf das Reich Jesu“ kennen.³ Renaissance des Urchristentums und zwar in seiner eschatologischen Erwartung und schroff dualistischen Haltung, könnte man darüber sehen. Zwei Punkte aus der urchristlichen Gedankenwelt will er in der Gegenwart aufzeigen: die Steigerung aller Kräfte des Unglaubens vor der Wiederkunft Christi bis zur offenen Christusfeindschaft und ihr gegenüber das Dasein einer kleinen, örtlich zerstreuten, verachteten und gedrückten Gemeinde des Herrn, verbunden durch innigste Gemeinschaft des Geistes und an Reinheit, Erleuchtung, Christusgemeinschaft und Treue im Herrn und seinem Wort der apostolischen Gemeinde gleich, wenn nicht sie übertreffend. Die Ausführung dieses Versprechens ist sehr einfach, was den ersten Punkt betrifft; die Steigerung des Unglaubens im Zeitalter Voltaires und des Wolfenbüttler Fragmentisten scheint Stolz handgreiflich zu sein. Heißler,

1) Chr. Magazin II, 2 p. 61 ff., IV, 1 p. 229 ff.

2) Ebenda, II, 1 p. 33 ff.

3) Ebenda, I, 1 p. 73 ff.

Schwieriger ist es aber, die Gemeinde der wahren Gläubigen in der Gegenwart nachzuweisen. Stolz, an diesem Punkt mehr der Jünger von Jakob Heß als von Lavater, meint, seit dem ersten Jahrhundert sei der eigentliche Geist des Evangeliums, die große Theodizee, der fortgehende Plan Gottes mit dem Menschengeschlecht nie so rein und richtig aufgefaßt worden wie gegenwärtig von manchen Christen. Freilich, das muß er sich selber sagen: diese Gemeinde hat noch nicht die apostolische Kraft des Geistes; sie ist aber, meint er, Vorbereitung zum Empfang höherer Gaben, und sie kann, wenn diesem vorläufigen Besitz Treue gehalten wird, vielleicht gerade durch ihre Sehnsucht, ihren Durst nach Offenbarung des Herrn, ein Mittel werden, die Katastrophe zu beschleunigen und eine neue Geistesausgießung von Gottes Seite anzuregen. Das ist echter Lavaterianismus; die Religion ist auch für Stolz in der Hauptsache Sehnsucht, Durst nach Gottesoffenbarung, und aller schon erlebte Besitz ist nur ein Unterpfand, das Größere verheißt. Der Schluß dieses Aufsatzes sucht die Gläubigen angesichts der plötzlich einbrechenden Wiederkunft Christi zur beständigen Bereitschaft, zur Wachsamkeit, zum Ueberwinden aufzurufen; sein Stil erinnert an die Sendschreiben der Offenbarung.

Es ist wohl im ganzen Jahrhundert ein einzigartiges Phänomen auf Schweizerboden, diese kleine Gruppe der Zürcher, die Lavater, Pfenninger, Häfeli, Stolz, — auch Jakob Heß gehörte zu ihrer Mittwochversammlung, — mit diesem hochfliegenden Enthusiasmus und dieser gespannten Erwartung des auf Erden kommenden Christusreiches. Die Schroffheit gegenüber der Welt, der Dualismus der zwei Reiche, der unvermeidliche Richtgeist über die Ungläubigen bildet wohl die schwächste Seite dieser Bewegung, obschon auch darin viel Urchristliches liegt. Das Positive aber enthielt wirkliche religiöse Kräfte und Tiefblicke. Geister des Paulus, der Apokalypse, des Evangeliums Jesu selbst waren wieder lebendig geworden. Es war tatsächlich Bibelgeist im Gegensatz zum Zeitgeist der Aufklärung, der gänzlich außerhalb der Bibel lebte. Aber es war auch eine Abkehr vom Denken, von der Wissenschaft, von der Kultur dabei, die sich rächen sollte in einer Weise, die allen Frommen dieses Kreises damals unsäßbar vorgekommen wäre, wenn sie eine Vorahnung gehabt hätten.

Fügen wir aber hinzu: es war bei manch schwärmerischer Hochspannung doch ein ernstster sittlicher Geist. Er hat wenigstens eine Frucht auch nach außen getragen, den kraftvollen Protest dieser jungen Zürcher Erspektanten gegen die Säulnis des damaligen zürcherischen Pfarrwahlwesens. Es hatte sich in Zürich die Unsitte gebildet, daß bei jeder Pfarrvacanz die jungen Bewerber aus der Erspektantenklasse bei den Mitgliedern des Examinatorenkonvents und bei den Ratsherren die Runde machten, um sich zu empfehlen und die persönliche Gunst der Wahlherren zu gewinnen, obschon die Prädikantenordnung vor dieser Prozedur warnte und von jeher viel geklagt und noch mehr gespottet wurde über die Kriecherei der Geistlichen um fette Pfründen. Den beiden Freunden Häfeli und Stolz, die noch der ersten kirchlichen Anstellung harrten, erschien diese Praktik ganz und gar unwürdig, ein Schlag ins Gesicht auf ihre hohe Auffassung vom Pfarrdienst als einer göttlichen Berufung und ein Beweis für den Mangel an Gottvertrauen, zudem ein Hohn auf republi-

ianische Sitten und eine Schmach für jugendliches Ehrgefühl. Sie brachten ihren Protest zuerst in der regelmäßigen Versammlung der Expektanten vor der Synode zur Sprache, im Frühjahr und Herbst 1780; Häfeli und Stolz verlasen eine Erklärung, daß sie künftig nicht mehr in den Häusern um Pfründen anhalten wollten.¹ Anfangs überwog die Zustimmung ihrer jungen Kollegen; dem Vorsteher dieser Klasse, Archidiafon Tobler, wurde aufgetragen, ihr Begehren vor den Konvent zu bringen. Bald aber lentten die meisten wieder ein und wollten sich bloß mit einer bescheidenen Art des Anhaltens begnügen, indes Häfeli und Stolz fest blieben und dem Konvent zu wissen gaben, ihre jetzige Erklärung solle ein für allemal ihre Willigkeit zur Annahme von Pfarrdiensten bedeuten. Zwei ihrer Freunde, Heinrich Bremi und Diethelm Schweizer, schlossen sich ihnen an mit dem Zusatz: sie wüßten nicht, ob sie sich in ihren Gedanken hierüber ändern würden. Auf dem Konvent von 1781 brachte Tobler das Vorhaben dieser jungen Ehrenmänner zur Sprache. Der Konvent antwortete nichts darauf;² aber geschwätzigte Zungen trugen den interessanten Fall allenthalben herum; die einen schalteten auf den strafwürdigen Hochmut, die stolze Empörung dieser jungen Geistlichen gegen Subordination und Ansehen der Landesobrigkeit, während andere über Enthusiasmus und tolle Schwärmerei spotteten und die Sache so verdrehten, daß die jungen Protestler statt des regelmäßigen Wahlvorgangs auf Zeichen und Wunder rechneten.³ Es hing direkt damit zusammen, daß Stolz 1781 den Ruf nach Offenbach annahm und Häfeli 1784 sich nach Wörlitz empfehlen ließ. Schon das bescheidene Maß von Ehrgefühl und republikanischem Stolz, das bei ihrem Begehren mitgesprochen hatte, genügte, um ihnen die obrigkeitliche Gunst zu entziehen und ihre geistliche Laufbahn im Zürcherischen so zu erschweren, daß sie vorläufig im Ausland ihr Brot verdienen mußten.

Scheinbar ein nebensächlicher Vorgang, der aber für Lavater und seine Sache von tragischer Bedeutung werden sollte. Hatte nämlich sein neuer sittlicher Ernst, die Folge seines religiösen Enthusiasmus, seine getreuen Anhänger in Konflikt mit den bestehenden Ordnungen gebracht, so sollte nun die Folge dieses Konflikts, der „Auszug aus der Heimat“, den Grund nicht nur zur örtlichen Entfernung, sondern zur tiefen geistigen Entfremdung geben. Erinnern wir uns, wie eng bei diesen Lavaterianern das Sachliche mit dem Persönlichen, mit der Liebe zu Lavater, zusammenhing. Die persönliche Gegenwart dieses Mannes hatte eine geradezu wunderbare Suggestionskraft. Goethe bestätigte dies bei seinem zweiten Besuch in Zürich, als er nach Weimar schrieb, man müsse Lavater gegenwärtig haben; nur drei Schritte von ihm erkenne man ihn nicht mehr. Nun rechne man für Häfeli wie für Stolz das ganz neue geistige Milieu im Herzen Deutschlands hinzu und nicht zuletzt die Ernüchterung, die Abkühlung der geistigen Temperatur, welche das Alterwerden mit sich zu bringen pflegt. Ist es da so wunderbar, daß die beiden feurigen Lavaterianer zuletzt ganz im Lager der deutschen Aufklärungstheologie landeten und aus bewundernden Freunden und Liebhabern kalt abwägende Beobachter und Kritiker

1) J. C. Häfeli, Ueber das Anhalten und Bewerben um Predigerstellen, 1787.

2) AEclTig, 4. Mai 1781.

3) Häfeli, a. a. O. p. 222 ff.

wurden? Aber diese Wendung ihrer Freundschaft mußte für Lavater selbst fast noch schmerzlicher als die Abkehr seines Goethe werden, da es diesmal Männer betraf, die ihn völlig verstanden hatten, ja deren innerster Glaube sein Glaube gewesen war. Sein, Lavaters Glaube, noch nicht der ihre, damit ist alles gesagt. Lavater hatte sie eine Zeitlang überwältigt; in dem Maß, als sie zu sich selbst kamen, entpuppte sich ihr Geist als mit dem Zeitgeist eng verwandt und zu der nur in Isolierung festzuhaltenden Originalität Lavaters unkräftig.

Es scheint, daß die ganzen 80er Jahre hindurch das geistige und persönliche Band noch hielt, ein Zeichen, wie fest es immerhin geknüpft war. Von Häfeli liegen aus dieser Zeit wenig literarische Dokumente vor,¹ von Stolz dagegen eine Reihe Predigtbände aus Offenbach wie aus Bremen, in denen durchaus der alte biblisch positive und christozentrische Ton festgehalten wird². Immer noch steht Christus im Vordergrund, nicht nur als der Erlöser wie in der altorthodoxen Lehre, sondern als der König im kommenden Gottesreich auf Erden, als der Retter und Richter, dessen Wiederkunft erwartet wird. Die Sprache freilich verändert sich zusehends; sie wird eben aus der zürcherischen Sprache des Lavaterkreises gebildetes, feines Hochdeutsch, und das heißt etwas! Wichtiger noch ist die treue Sortdauer der gegenseitigen Liebe, die in den Herzen der fernen Freunde fast noch sich steigerte zur höchsten Liebessehnsucht. Man lese bei Hegner, wie Häfeli zu Wörliß mit der fürstlichen Familie Lavaters Geburtstag im Jahr 1785 feierlich beging, mit welcher neidlosen Freude er Lavater die Liebe der Fürstin Louise übermittelte.³ Stolz seinerseits wagte es erst in der Fremde, Lavater die ganze Wärme seiner Liebe einzugestehen. Ja noch 1786 bekannte er seine Hoffnung, daß Lavater noch sein werde, und schloß mit dem Seufzer:

„O möge nur das lange Schmachten mich nicht ermüden und mir die süßeste Ahnung der Liebe nicht rauben.“⁴

Wie tief Lavater von Häfeli verstanden, nein, nachempfunden, miterlebt wurde, zeigt mehr als ganze Bücher ein kurzes Wort wie:

„Bleibe fest bei deinem Dennoch! Er kann sich doch nicht immer enthalten, wie lange er sich auch enthalte“.⁴

Aber die Entfremdung kam und wie immer, nicht ohne Verschulden auf seiten Lavaters. Auf das Detail kommt es für uns weniger an; sicher scheint, daß bedenkliche Taktlosigkeiten Lavaters gegenüber der Fürstin und dem Fürsten von Dessau zuerst diese ideale fürstliche Freundschaft zerrissen, schließlich aber die beiden Zürcher Freunde mit in den Bruch hineintrieben. Wir hoben es schon mehrfach hervor: Lavater fehlte die persönliche Festigkeit und Würde; wie er sich wegwerfen konnte,

1) Häfelis Schrift über das Anhalten und Bewerben um Predigerstellen ist erst 1787 gedruckt und befundet in den Anmerkungen ganz die alte Theologie.

2) Vgl. besonders die Fest- und Kommunionspredigten von 1788 und in den Briefen literarischen, moralischen und religiösen Inhalts von 1789 den Aufsatz des 2. Teils Ueber das Reich Gottes.

3) Hegner, a. a. O. p. 172—177; 170.

4) Vgl. Hegner, a. a. O. p. 211 f., 219 f., Ed. Haug, Der Briefwechsel der Brüder J. G. Müller und Joh. Müller, 1789—1809 p. 30.

so konnte er, wenigstens momentan, den Gebrannten spielen und selber Kränkungen und Beleidigungen aussprechen, die dann auf der andern Seite nicht ein so leicht und rasch zum Vergeben geneigtes Herz zu finden pflegten wie bei ihm. Es kann aber in all diesem Menschlichen und Allzumenschlichen nicht mehr als der Anlaß gelegen haben zu der geistigen Entfremdung, welche die neue Anpassung Häfels und Stolzens an die deutsche Aufklärung im Gefolge hatte. Etwa von 1790 an stehen die beiden Zürcher nicht mehr im Lavaterischen Lager.

Häfel gab 1790 drei Predigten über die Reformation heraus im Sinn und Geist der Aufklärung. Da feierte er die Reformation des 16. Jahrhunderts, weil sie das Christentum von Verfälschungen, abergläubischen Mißbräuchen und Zusätzen gereinigt, das mißkannte Ansehen des gesunden Menschenverstandes und der heiligen Schrift behauptet und festgesetzt und zur Aufklärung der Religionserkenntnis und zur Beförderung echter christlicher Tugend und Frömmigkeit das Ihre beigetragen habe. Am Schluß rühmte er die Denkfreiheit und Toleranz als Früchte der Reformation, nicht ohne die Unfertigkeit und Verbesserungsbedürftigkeit des Reformationswerks hervorzuheben. Als Häfel 1791 bei J. G. Müller in Schaffhausen zu kurzem Besuch erschien, erschraf Müller über seine Menschenverachtung und Intoleranz und über seinen Haß und Stolz gegen Lavater. Das war das Ende der alten Liebe. Er sei immer mehr stark als fein gewesen, charakterisiert ihn Müller;¹ jetzt lehrte sich seine Stärke gegen Lavater selbst wie früher gegen alle seine Feinde. Von Verständnis für die eigene frühere Frömmigkeit zeigt sich keine Spur mehr bei ihm.

Deutlicher setzte sich Stolz mit seiner Vergangenheit auseinander in der Vorrede zum dritten Band seines Werks: Geist der Sittenlehre Jesu in Betrachtungen über die Bergpredigt, das von 1792 bis 1793 erschien. Daß seine Schreibart sich verändert habe, gibt er offen zu und sucht es mit der notwendigen Rücksicht auf seine Zuhörer zu rechtfertigen. Als er angefangen habe, seine Gemeinde über die Bergpredigt zu unterhalten, habe er ihre verworrenen, schwankenden, überspannten, schwärmerischen Begriffe davon kennen gelernt und sich vorgenommen, über alles deutliche und bestimmte Begriffe zu geben, schon durch den Ton den Hörer nüchtern zu machen und durch Befriedigung des Verstandes, durch Evidenz der Begriffe zu frappieren; aber er habe sich dazu nicht eigentlich zwingen müssen, die neue Art sei ihm völlig natürlich gekommen; daher werde das Publikum keine Schrift von ihm nach Art seiner früheren mehr bekommen. Individuelle religiöse Ideen, Ansichten, Hoffnungen, Gefühle wolle er künftig für sich behalten. Dafür hofft er, weit bessere Schriften zu liefern, die nicht so fest die Imagination beschäftigen, als vielmehr den Verstand nähren und die Urteilskraft schärfen. Dann fährt Stolz fort:

„Es ist, wie ich aus eigener Erfahrung weiß, so gut und so nötig, von Zeit zu Zeit wieder von neuem die Festigkeit und Haltbarkeit des Fundaments zu prüfen, worauf man baut. Ingenii commenta delet dies, naturae judicia confirmat.“

1) An letztgenannter Stelle im Brief vom 22. September 1791.

Nebenbei bemerkt Stolz, daß es ihm wegen seiner äußern Lage mit Rücksicht auf den nötigen Nebenverdienst Pflicht sei, ohne seiner reinsten Ueberzeugung etwas zu vergeben, Schriften zu schreiben, an denen sein Verleger nicht zu Schaden komme. O du tapferer Menschenfreund! Was Stolz in diesen Betrachtungen über die Bergpredigt dann mitteilt, ist eben wesentlich Moral, gerade die Moral, gegen welche er 20 Jahre zuvor so leidenschaftlich protestiert hatte. Seine warme Anhänglichkeit an Jesus, den göttlichen Gesandten, steht damit nicht in Widerspruch, und wenn er sich einmal auf Lavater beruft, dann ist es gerade der Lavater der allerersten Anfänge aus der Zeit des „Erinnerers“, vor den neuen Entdeckungen, der Lavater, der sich Breitingers Wahlspruch *sapere aude* zum Motto nahm, der den Mut hatte, vernünftig zu sein; ihn spielt Stolz jetzt gegen den spätern Wunderpropheten und Schwärmer aus, übrigens ohne jede verletzende Polemik.

Die vollständige, offene Absage an sein früheres Denken und seine früheren Freunde brachte der Aufsatz Ueber Sektengeist im „Genius der Zeit“ 1796. Wie anders als früher werden nun Licht und Schatten verteilt! Denen auf der Linken gilt jetzt der Zuruf:

„Ja ihr seid gerächt, ihr, in deren ausgebreiteten Kenntnissen, in deren großer Belesenheit und Bekanntschaft mit den Resultaten der verschiedensten Wahrheitsforscher ich in jüngeren Jahren . . . noch so manches Bedenkliche fand.“

Den Kreis um Lavater aber trifft jetzt folgende Kritik:

„Es fehlt der besten Klasse von Freunden des Christentums an Weisheit, Logik, Vernunft, nicht an Wärme der Empfindung, nicht an Geistesstärke, nicht an Tugend, aber an Deutlichkeit, Bestimmtheit, Zusammenhang der Gedanken, an Ruhe und Fleiß im Entwickeln der Begriffe, an Ausfüllung von Lücken, an Vermeidung von Sprüngen in Schlüssen. Es fehlt ihnen für die Bearbeitung der biblischen Bücher an der exegetischen, dogmatischen, philosophischen Grundlage.“

Er führt dann, auf sein Thema übergehend, aus, wie der Sektierer in fehlerhafter Weise seine Sache zur Sache Gottes macht, seine Meinungen für den Sinn und Geist der Schrift selber hält. Daher sein Mangel an Gerechtigkeit. Der Sektierer erkennt das Christentum nur unter einer Form und ist deshalb notwendig unduldsam. Stolz selbst stellt am Schluß die Forderung auf: Freiheit der Exegese von der Dogmatik und protestiert gegen jede Bindung der Auslegung.

Ein letztes Dokument der großen theologischen Umwandlung in den 90er Jahren stellt die neue Bibelübersetzung von Stolz aus eben dieser Zeit dar. Im Jahre 1780 hatte Joh. Ludwig Dögeli bei Füssli in Zürich eine neue Evangelienübersetzung veröffentlicht unter dem Titel: Die Geschichte Jesu, unseres Herrn und Gesandten. Auf Wunsch des Verlegers fügten Stolz und Häfeli, die beiden Lavaterianer, das übrige Neue Testament hinzu, Häfeli die Briefe an die Römer, Korinther, Hebräer, die Petrusbriefe, Stolz den ganzen Rest. Jetzt, 1795, gab Stolz sämtliche Schriften des Neuen Testaments in zwei Teilen neu heraus, ganz aus seinem Geist und seiner theologischen Auffassung geboren. Der Uebersetzer, belehrt uns die Vorrede, muß frei von aller Anhänglichkeit an irgendein Dogma sein.

„Ob zehn Dogmen fallen zu seiner Seite und hundert Hypothesen zu seiner Linken, das darf ihn nicht anfechten, wenn er nur recht interpretiert.“

Die Uebersetzung bedeutet eine der vielen starken, obschon geschmackvollen Modernisierungen dieser Zeit.

„Schon im Anfang der Dinge war das Schöpferwort“
fängt das Johannesevangelium an und bringt 1,14 in der Form:

„Das Schöpferwort Gottes vereinigte sich mit einem Menschenkörper . . . und wir betrachteten seine Majestät, eine Majestät, wie sie nur diesem Unvergleichbaren eigen ist, dem Gesandten des Vaters, und eine Majestät, die von den edelsten Wohltaten überfloss.“

Aus dessen reichen Schätzen schöpften wir alle weit größere Wohltaten, als wir vorher besaßen hatten.“

Oder man lese Joh. 3,13:

„Und niemand kann doch, auch über höhere Wahrheiten, so gut Auskunft geben als der, der eines göttlichen Unterrichts genoß, nämlich eben dieser Mensch, der mit Gott in der innigsten Gemeinschaft steht.“

Es ist recht bezeichnend, daß schon die nächste Auflage dieser Stolzeschen Uebersetzung von 1798 sich wieder weit enger an das biblische Original angeschlossen, wie wenn Stolz selbst den Fehler seiner zu weit gehenden Modernisierung wahrgenommen hätte.

Sügen wir zum Schluß noch ein Wort aus einer Predigt von Stolz über Zinzendorf aus dem Jahr 1800 hinzu, die nochmals so recht den unendlichen Abstand dieses Aufklärers von dem jungen Joseph Gideon der 70er Jahre erkennen läßt. ¹ Zinzendorfs Fehler werden hier hauptsächlich durchgenommen. Die Verachtung gründlicher Gelehrsamkeit wird ihm besonders vorgeworfen; er glaubte sich schon durch sein Genie allen Theologen gewachsen, ja überlegen; er überließ sich zu sehr seiner Einbildungskraft; auch verführte ihn seine zu große Meinung von sich selbst. Er versinnlichte die Religion weit über Gebühr usw. Man liest da ganze Seiten und denkt statt an Zinzendorf an Lavater. Es ist ganz unmöglich, daß Stolz selbst nicht beständig an ihn dachte.

Für Lavater war der Abfall der beiden treuen Jünger und Freunde ein unbeschreiblich schmerzlicher Vorgang. Ähnlich wie bei Goethe, ja wohl noch viel mehr hoffte er auf ihre Rückkehr zum alten Glauben und zur alten Liebe. An das Orakel in Kopenhagen stellte er die Frage:

„Zwei ehemals christliche Personen, von denen eine sehr mit mir verbunden war, haben sich von mir getrennt und mich unschuldig unaussprechlich leiden gemacht: darf ich hoffen, daß sie bald wieder zurückkommen werden?“

„Eine wird bald zurückkommen, sehr bald,“

antwortete das Kopenhagener Orakel. Der Spruch war falsch. Es war ein Bruch für immer. ²

Saß noch früher und rascher war der Abfall eines Dritten aus dem Kreis der getreuesten Lavaterjünger erfolgt. Johann Christoph Tobler, der

1) J. J. Stolz, Predigten vom Jahr 1800, 4. Heft.

2) H. Gelzer, a. a. O. p. 179, f. d.

Sohn des Archidiaconus am Großmünster, ¹ aus dem gleichen Jahrgang wie Häfeli, war eine Zeitlang so intim mit Lavater verbunden gewesen, daß in einem Vergleich, den er zwischen seinem Vater und Lavater anstellte, alles Licht auf Lavater, aller Schatten auf den eigenen, doch nicht unberühmten Vater fiel. Festes und klares Denken, starkes und großes Handeln, treues und warmes Lieben wollte er bei Lavater weit mehr gefunden haben. ² Von Basel aus, wo er seit 1776 als Hauslehrer amtierte, schrieb er Lavater stürmische Liebesergüsse, ähnlich wie Stolz und Häfeli:

„Glaube mir, wenn dich jemand lieb hat, so bin ichs, o ich bin stolz, dich lieben zu dürfen!

Du bist der erste und letzte der berühmten Männer und deren, die man groß heißt.“ ³

Anderseits erfahren wir aus den Briefen J s a a k J s e l i n s, daß Tobler damals in Basel als richtiger Stürmer und Dränger galt; man zählte ihn zu den jungen Genies, an deren Spitze G o e t h e stand. Iselin schrieb von ihnen:

„Mich dünkt, es sei da etwas außer den Schranken der Ordnung und ein besonderer Schwindelgeist treibe eine Menge Köpfe herum.

Ich weiß nicht, was ich mit der Empfindsamkeit machen soll, welche der Abgott dieser Leute ist.“ ⁴

Tobler hat aber auch warme Freunde in Basel hinterlassen, den jungen M i s v i l l e, mit dem er nachher so herzlich korrespondierte, ⁵ den Apotheker W e r n h a r d H u b e r, der ebenfalls in intimer Verbindung mit ihm blieb. ⁶

Von Basel kam der junge Tobler nach Genf ins Haus D i o d a t i s, den er als einen unleidlichen Tyrannen empfand; ⁷ deutsche Sturm- und Drangstimmung wollte nicht recht zu polierter welscher Lebensart passen. Dann aber trieb es ihn für den Sommer 1781 nach Weimar zu G o e t h e, von dem er aufs beste aufgenommen und wie es scheint, wohl geschätzt wurde. ⁸ Eine Entfremdung von Lavater war damit durchaus nicht gegeben bei der Herzlichkeit des Verhältnisses zwischen Goethe und Lavater in dieser Zeit. Als Tobler sich zur Heimkehr anschickte, schrieb er seinem Zürcher Meister:

„Nimm mich wieder als dein Kind an!“ ⁹

Und doch war ganz im stillen eine tiefe Veränderung bei Tobler im Anzug. Dem Uebersetzer des Sophokles, Aeschylus, der Argonautica hatten es die Griechen mächtig angetan, so daß J o h. G e o r g M ü l l e r, mit dem Tobler in Göttingen

1) Eine Biographie fehlt und wäre dringend wünschbar; Material liegt gedruckt vor in Schriften der Goethegesellschaft 7. Stofar, J. G. Müller; E. Kündig, J. Sr. Miville und ungedruckt zerstreut in Lavaters Korrespondenz.

2) Tobler an Lavater, 8. Dezember 1780.

3) Ebenda aus Basel, f. d.

4) J. Iselin an Sal. Hirzel, 16. November 1776.

5) Eud. Kündig, Erinnerungen an J. Sr. Miville p. 17.

6) Vgl. unten im folgenden Kapitel.

7) Nach Briefen Toblers an Lavater aus Genf.

8) Goethe an Lavater 7. Mai 1781 und dazu Toblers Briefe an Lavater vom 31. Mai, 30. August und 22. September 1781 (H. Fund, Goethe und Lavater).

9) Tobler an Lavater, 22. September 1781.

zusammentraf, schon damals den Eindruck hatte, Tobler sei ganz und gar griechischen Geblüts, sein einziges Bestreben sei, immer menschlicher zu werden.

„An den simplen Lichtsähen des Christentums hat er nicht genug, er ist bald Christ, bald Grieche, ohne allen festen Fuß, ringend in unendlichen Schlingen.“¹

Man muß es selbst in Müllers Aufzeichnungen nachlesen, wie durch das Gespräch mit Tobler plötzlich eine ganze Welt des Zweifels in seine Seele einbrach. Tobler stand mitten in seiner Krise, da der Zürcher Glaubensgeist mit dem weltoffenen, aber religiös skeptischen Humanismus in seinem Herzen kämpfte und der Sieg sich auf die Seite des Humanismus hinüberneigte. Der intime Umgang mit Goethe in Weimar wird ihn auch nicht im Christlichen bestärkt haben; stammt doch aus den Anregungen, die ihm der Verkehr mit Goethe brachte, das wunderbare Fragment „Natur“ im Tiefurter Journal², das lange Zeit mit Unrecht für eine Komposition Goethes galt, obschon Goethe ausdrücklich erklärte, er sei nicht der Verfasser, und das Fragment habe eine gewisse Leichtigkeit und Weichheit, die er selbst ihm vielleicht nicht hätte geben können, der Verfasser sei jedoch mit ihm umgegangen und habe mit ihm über diese Gegenstände oft gesprochen.³ Zum Zeugnis der Frau von Stein, die ganz bestimmt versichert: „es ist von Tobler“,⁴ tritt dasjenige seines Basler Freundes Wernhard Huber, der es kannte und später mit dem Namen Christoph Tobler zitierte.⁵ Tobler hatte eben in seiner Art die Entwicklung Goethes durchlaufen: vom Sturm und Drang zum neuen Hellenismus und Naturalismus, der die frühere Gefühlsunmittelbarkeit langsam temperierte und den persönlichen, wunderwirkenden Christengott zuletzt durch die unpersönlich schaffende Natur verdrängte. Goethe wird ihm darin zur Klarheit geholfen haben. Man mag das Fragment getrost von Goethe inspiriert nennen und doch sich darüber freuen, daß dieser junge geniale Schweizer den grandiosesten Ausdruck für diesen neuen Naturpantheismus gefunden hat. Aber welche Reaktion gegen den früheren Lavaterianismus spricht aus diesem Toblerschen Fragment! Der menschliche Gott ist verschwunden und geblieben die mit genialem Künstlerblick wahrgenommene Mutter Natur, ewig schaffend, ewig zerstörend, ein ewiges Leben, Werden und Vergehen, auch denkend und sinnend, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Man versteht vielleicht das Fragment erst ganz, wenn man es aus dem starken Gegensatz gegen den erbaulichen Anthropomorphismus Lavaters und der Lavaterianer begreift.

Jedoch zum Bruch zwischen Tobler und Lavater kam es infolge dieser tiefen Wandlung keineswegs; ja die persönliche Anhänglichkeit Toblers gegen seinen alten

1) Stöckar, J. G. Müller, p. 46 f., 357.

2) Schriften der Goethegesellschaft 7, p. 258—261.

3) Ebenda, p. 393 aus einem Brief Goethes an Knebel (R. Steiner, Zu dem Fragment über die Natur).

4) Ebenda aus dem Brief der Frau von Stein an Knebel vom 28. März 1783.

5) Vgl. P. Wernle, Der Verfasser des Fragments Natur im Journal von Tiefurt, Sonntagsblatt der Basler Nachrichten 11. Jan. 1920; dazu als Ergänzung und Berichtigung H. Sund, Christoph Tobler als Verfasser des Aufsatzes „Die Natur“ in Goethes Werken in Neue Zürcher Zeitung 1922, Nr. 1004. Das Zitat aus Toblers Fragment mit dessen Namen bei Huber, „Sünden vom Herde seiner Laren.“, p. 288.

Zürcherfreund blieb noch eine Zeitlang so groß, daß er ihm seine Wandlung möglichst verbarg und dagegen das Gemeinsame und Freundschaftliche betonte. Es war gar nicht leicht, in Lavaters Nähe zu leben und sich von ihm loszusagen; es ging immer wieder eine religiöse Kraft von ihm aus. Da brachte 1784 die Berufung zum Pfarrer in Offenbach als Nachfolger von Stolz unsern Tobler in das neue geistige Milieu, in dem er verhältnismäßig rasch den Lavaterianer mit dem Aufklärer vertauschte. Genötigt, an einem großen Haufen zu arbeiten, den er von seiner Goetheschen Höhe herab als roh, unwissend, abergläubisch und verwildert empfand, sah er seine Aufgabe darin, die Menschen allgemach ans Denken zu gewöhnen und aufzuklären. Er schrieb darüber an Lavater:

„Rohe, harte, steife Orthodoxie ist schuld an unzähligem Unheil, und es ist sehr nötig, ihr entgegenzuarbeiten. Ueberhaupt neigt sich mein Sinn wieder vielmehr zu dem, was heller und bestimmter denken macht, und ich glaube, daß die moralischen Wirkungen davon nicht so schlecht sind, als man oft vermutet.“¹

Als Lavater bald darauf von der Herrlichkeit des Magnetismus erfüllt war, mahnte Tobler zur Vorsicht, ohne zu verraten, wie fremd dies Wundertreiben damals schon seiner griechischen Denkart erschien.² Und leider fehlte es Lavater auch diesmal so ganz am Sensorium für die innere Wandlung seines Freundes; er fuhr fort, ihm alle seine neuen Entdeckungen mitzuteilen und ihm alle Paradoxien seiner eben damals umgeschmolzenen Philosophie vorzulegen zu einer Zeit, da Tobler innerlich nicht das geringste Interesse mehr daran besaß.³ Eine Zeitlang suchte Tobler wenigstens menschlich Lavater nahezubleiben; schließlich erkalteten auch diese Beziehungen. Hegner erzählt, daß Tobler, als er 1793 an die Gemeinde Dettheim bei Winterthur aus Deutschland zurückkehrte, Lavater nicht mehr kennen wollte, „weil er sich mit seinem Christus täusche“, und daß er lange verächtlich von ihm sprach; zu Hegner äußerte er damals: „Ich bin kein Freund von Lavater und halte die Person Christi für sehr entbehrlich.“⁴ Kann ein früherer Lavaterianer schlimmer entgleisen? Erst nach Lavaters Tod setzte er ihm ein ehrendes literarisches Denkmal.

An und für sich liegt gar nichts Auffallendes darin. Daß ein Mann in seiner Jugend eine Periode von starker religiöser Schwärmerei und religiösem Fanatismus durchläuft, zumal unter mächtigen Suggestionen einer religiösen Kraftnatur, später aber sich auf sich selbst besinnt, nüchtern und vernünftig wird und den Weg zur allgemeinen geistigen Kultur zurückfindet, muß beinahe normal genannt werden. Aber freilich, gerade diese Jungen hatten Lavater so wundervoll verstanden, so innig, ja leidenschaftlich geliebt. Und im Grund war die Periode ihres jugendlichen Enthusiasmus wirklich ihre religiöse Glanzzeit. Sie waren damals über sich selbst hinausgehoben, während sie später niemals den Durchschnitt der Aufklärungstheologen übertrafen und einfach mit der Mode gingen. In der schweizerischen Kirchengeschichte haben sie ihre Stelle als wundervolle Vertreter des Lavaterianismus; für ihre späteren Leistungen wären sie kaum der Erwähnung wert.

1) Tobler an Lavater, 1. November 1785.

2) Vgl. H. Hegner, a. a. O. p. 232 (s. d.).

3) Ebenda, p. 251.

4) H. Waser, a. a. O. p. 28.

Gedenken wir dagegen einer Reihe von Jüngern Lavaters, deren Freundschaft die Periode des Genietraums überdauert hat. Johann Georg Schultheß,¹ der ältere Sohn des berühmten Mönchaltorfer Pfarrers und Bruder des spätern Professors Johannes Schultheß, vier Jahre jünger als Häfeli und Stolz, gehörte eine Zeitlang dazu. Der Geist der herrschenden Philosophie und Theologie hatte ihn tief unbefriedigt gelassen, während die Genies und Kraftmänner ihn begeisterten. Nach Jahren, als er längst ernüchtert war, schilderte er selbst einmal das Treiben in jener Genieperiode, wie damals das Schulstudium verhöhnt wurde und jeder, der regelmäßig arbeitete, als Schwachkopf, als kalter Mensch ohne Genie und Kraft gegolten habe. Sein Freund Joh. Jak. Rahn habe zu diesen Verachteten gehört; er Schultheß dagegen ging durch dick und dünn mit den jungen Enthusiasten, bis ihn das Mißfallen seiner Obern traf.² Als er das Andenken eines seiner liebsten Freunde in einer akademischen Rede feiern wollte, vermutlich in dem frechen Kraftstil dieser Zeit, traten die Obern dazwischen und bestraften ihn mit Entzug des Prämiums. Sortgesetzte Mahnungen seines so gänzlich anders gestimmten Vaters brachten ihn langsam auf die Mittelstraße zurück und bewahrten ihn davon, hernach ins andere Extrem zu verfallen. Als Hofmeister bei Landschreiber Hirzel in Weiningen bildete er sich zum Mann, erlangte dann 1787, nachdem er eine Zeitlang an der Realschule gewirkt hatte, die Helferstelle am Waisenhaus und 1791 die Leutpriesterstelle am Grossmünster. Nach dem Rücktritt von Jakob Heß übernahm er das Präsidium der Asketischen Gesellschaft, ein Zeichen für die Achtung, die er als Bibelforscher genoß. Aber seine ehemalige Grundrichtung hat er nie vergessen oder verleugnet; sein Bruder, der Rationalist, konstatierte nach seinem Tod nicht ohne Verwunderung, daß Johann Georg die Schriften der Brüdergemeine, ja Gichtel und Jakob Böhme und dazu die alt-reformierten Prediger, die alten Erbauungsbücher und Lieder mit Vorliebe studiert und den neuern Leistungen vorgezogen habe. Wir werden zu erzählen haben, wie er mitten in den Stürmen der Helvetik seine Kollegen in der Asketischen Gesellschaft feierlich zurückrief zur Offenbarungsgeschichte und Erlösungsdogmatik, mit einem Wort: zum Christus der Bibel, dessen einzigen Wert er, der Kenner Spinozas und Sichtes, dem Zeitgeist zum Troß verkündete.³ Unter allen Jüngern Lavaters erscheint dieser Joh. Georg Schultheß als vielleicht der Begabteste, am innerlichsten von der Hauptsache Ergriffene, am treuesten dazu Stehende, und es ist gar nicht abzusehen, was für reiche Früchte sein Leben und Schaffen für die Zürcher Kirche hätte bringen können, wenn nicht eine Kanonentugel der helvetischen Armee allen auf ihn gesetzten Hoffnungen ein jähes Ende bereitet hätte.

Zu Lavaters Allergetreuesten gehörte in der Nähe von Zürich Johann Heinrich Wirz, Vikar seines kranken Vaters und später dessen Nachfolger in Kilchberg. Geboren 1756, gehörte er seit seiner Studienzeit und vollends nach der Rückkehr von seiner deutschen Studienreise zu den warmen Verehrern Lavaters, er, der doch aus Schwüchternheit und auch seiner Schwerhörigkeit wegen es nicht wagte,

1) Vgl. die Skizze seines Lebens von seinem Bruder Prof. Joh. Schultheß.

2) J. G. Schultheß, Etwas zum Andenken an Joh. Jak. Rahn, Pfarrer zu Hinwil, gest. 1797.

3) Denkmal des im September 1800 gehaltenen Kongresses der asket. Ges. in Zürich.

persönlich mit dem berühmten Mann anzuknüpfen. 15 Jahre lang hatte Wirz im stillen Lavaters Freundschaft ersehnt.¹ Endlich 1788 gab sich der Anlaß zu persönlicher Bekanntschaft,² aus der bald ein herzliches und mit der Zeit rührend intimes Freundschaftsverhältnis wurde. „Du, du teurer, teurer Herzensmann“ fängt eins der Brieflein des Kilchberger Pfarrers an Lavater³ an, und kurz darauf bekam Lavater zum Geburtstag 1790 das Geständnis:

„Du weißt, ich kann nur lieben und schweigen. Was ich für dich fühle, will ich einst dir sagen, wenn wir am Ziele sind.

Ach ich käme so gern — aber du weißt, wie ich in Gesellschaft leiden mache und leide. Doch gehe ich immer mit frohem Herzen von dir weg, so oft ich dich gesehen habe. Du stehst oben an unter den Wenigen, bei denen mir auch mit meinem elenden Gehör wohl ist. Und was um dich ist, atmet etwas von dir ein — also komme ich vielleicht doch. Ich will nicht stören, mir genügt an deiner Liebe.“⁴

Lavater muß es wundervoll verstanden haben, den schwerhörigen, dadurch vereinsamten und in seiner Stimmung viel gedrückten Freund zu erfreuen und ihm durch sein Zutrauen und sein Verständnis für seine Lage wohlzutun. Wirz schrieb ihm auf Weihnachten 1790:

„Die gestrigen Worte deiner Liebe waren mir so erwünscht, als mir sonst nichts hätte sein können.

Ich habe nicht Worte, mein Gefühl über deine Liebe auszudrücken!“⁵

In diesem Ton geht es fort von Jahr zu Jahr, mit besonderer Innigkeit jeweilen am Jahreschluß oder Jahresanfang. Man lese folgende Zeilen zum Jahreschluß 1792:

„Laß mich dich, Teuerster, am dunklen Schluß des geheimnisvollen Jahres auch noch aus dem Innersten meiner Seele segnen und grüßen. Ach wie oft und in welcherlei Beziehungen fällt meine Seele beim Rückblick auf das schwindende Jahr auf dich! Ich kann nicht bergen, ich bin trüber und hoffnungsloser gestimmt, als ich sein sollte. Eine düstere Nacht liegt auf uns allen. — Ach, daß sein Tag anbräche! Ach wo nehme ich Strohlichtkeit in der Hoffnung, Geduld in der Trübsal, Verharren im Gebet?

O Liebster, wenn ich in der Welt sein muß, so verweigere mir doch nicht deine Liebe!“⁶

Und bald darauf, zu Anfang des neuen Jahres:

„O du nie genug geliebter Wohltäter, Wohlmacher und Erfreuer — wie möchte ich an deiner Brust hinsinken und dich verstehen machen, wie sehr ich deine Liebe fühle, wie dankbar ich dir bin und wie gedemütigt, daß ich dir das gar nicht beweisen kann. — Ach ich wollte mich, glaub ich, zufrieden geben mit allem, wenn ich nur einmal noch in meinem Leben dir recht sagen könnte: Du weißt, daß ich dich liebe, du kannst meine Liebe nicht wissen, und ich wäre untröstlich, wenn ich nicht die Hoffnung hätte, auch das würde einst eine Freude deiner himmlischen Seligkeit sein, daß du dann wüßtest, wie ich dich liebe.“⁷

Mit der größten Spannung hat Wirz im Geist Lavaters Reise nach Kopenhagen⁸ und alle die nordischen Aufregungen mit durchgelebt. Was hat er überhaupt nicht

1) J. H. Wirz an Lavater, 1. Januar 1790.

2) Ebenda, 19. Juli 1789.

3) Ebenda, 18. Oktober 1790.

4) Ebenda, 14. November 1790.

5) Ebenda, 23. November 1790.

6) Ebenda, 30. Dezember 1792.

7) Ebenda, 21. Januar 1793.

8) Ebenda, 18. Mai 1793.

miterlebt mit seinem Freunde! Unter den vielen Freundschaften Lavaters wird diese immer zu den rührendsten gehören.

Ein paar Jahre älter als Wirz — 1751 geboren — war Diethelm Schweizer, dessen Teilnahme am Protest des Lavaterkreises gegen die unwürdigen Pfrundbewerbungen schon hervorgehoben worden ist. Seine Mutter stammte aus einer von Hamburg nach der Schweiz vertriebenen Pietistenfamilie; von dieser Seite war seine Frömmigkeit von früh auf bestimmt. Diethelm Schweizer las schon als Knabe Gottfried Arnolds Schriften und Tersteegen, die Bücher seiner Mutter, die auch keinen sehnlicheren Wunsch hatte, als ihren Sohn zum Theologen ausbilden zu können.¹ Dadurch wuchs er von selbst in den Lavaterischen Kreis herein, er ging als Student der Theologie ganz mit Häfeli, Stolz, Pfenninger zusammen, ja er ging bald an Entschiedenheit und Schroffheit noch über diese doch wahrhaft schroffen Bibelschriften hinaus. Als er im Pfarrhaus zu Dübendorf bei der Familie des Pfarrers Joh. Kasp. Geßner als Vikar aus und einging, brachte er die Pfarrersfamilie dazu, an den Sonntagabenden nach der Bibellektüre im kleinen Kreis das Abendmahl zu nehmen, das hier ein seligerer Genuß war als im öffentlichen Gottesdienst, wo mit den Guten auch die Schlechtesten daran Anteil hatten. Lavater mochte diese Sitte angeregt haben; die Tendenz zum sektenhaften Abschluß nach außen trugen dagegen seine Jünger erst hinein. Im Zusammenhang damit wurde das Urteil über die andersdenkenden Christen immer schroffer, man teilte sie in drei Klassen ein: Orthodoxe, Heiden — gemeint waren die Moralisten und Weltmenschen — und Juden, welche das wahre Christentum erfaßt hatten, aber nicht Ernst im Leben damit machten. Und zu diesen Juden wurden auf einmal Lavater und manche seiner Anhänger gerechnet; selbst die waren nicht fromm genug, man verstand sich gegenseitig nicht mehr. Die glühende Hoffnung auf den Anbruch des Gottesreichs auf Erden nahm dagegen bei Schweizer und seinen Freunden in Dübendorf die bestimmte Form an, daß man anfang, sich nahe bei Dübendorf auf einer schönen Anhöhe nach dem Platz umzusehen, wo man im tausendjährigen Reich in seliger Gemeinschaft leben wollte, und ernsthaft damit umging, die „Bue“, wie der kleine Hügel hieß, als künftigen Gottesreichsplatz zu erwerben und zu bearbeiten. Aus dem Tagebuch des jungen Georg Geßner, des späteren Antistes, der damals in Diethelm Schweizer seinen geistigen Führer sah, erfahren wir von diesen chiliastischen Plänen und der stillen Freude dieses Kreises auf die selige große Zeit.²

1784 wurde Schweizer als Pfarrer nach Diepoldsau im Rheintal gewählt, und wirkte über 10 Jahre an einer Gemeinde, die weit, weit entfernt von seinen Gottesreichsidealen war; schreibt er doch nach fünf Jahren Pfarrdienst daselbst, daß seine „Gemeindengenossen hie und da allmählich verstehen lernen, daß eine christliche Religion in der Welt sei und worin sie bestehe.“³ Die ersten Jahre hielt er hartnäckig an seinen chiliastischen Erwartungen fest und wies seinen jungen Schwager

1) (Meta Heußler) Erzählung einer Großmutter für ihre Enkel (Evangel. Kirchen- und Volksblatt für das Großherzogtum Baden), 1875 p. 12 ff.

2) G. Sinsler, Georg Geßner, 1862 p. 13—27.

3) D. Schweizer an J. Heß, 9. Mai 1789.

Gesner zurecht, als dieser nicht mehr zuversichtlich daran glauben wollte. Nach Diethelm Schweizers Kopf hätten die Dübendorfer auch fern von ihm eine kleine, besondere Gemeinschaft bilden sollen, beinahe eine Sekte, wie Jakob Gesner, Georgs Bruder, das Ding nannte.¹ Nun, diese bestimmte Erwartung auf das Reich Gottes bei Dübendorf mußte mit der Zeit verblassen, nicht dagegen die Sehnsucht nach dem Kommen Jesu überhaupt. Und gerade diese Hoffnung auf das große Wunderbare der nächsten Zukunft brachte in den 90er Jahren Schweizer mit L a v a t e r wieder in herzliche Verbindung. Als Lavater seine Mitteilungen über die Kopenhagener Reise auch Diethelm Schweizer in Diepoldsau zukommen ließ, bekam er ein gläubig erwartungsvolles Echo zu hören:

„Wie Jesus Christus und seine herannahende Offenbarung uns allen wichtig ist, so ist uns diese ganze, wenn auch noch so stark umwölkte Sache Ihrer Kopenhagener Freunde äußerst wichtig.“²

Schweizer klagte, daß er im Rheintal mit niemandem in christlicher Freundschaft stehe, und ein andermal:

„Der christlichen Liebe bedürfen wir, weil das Land, in welchem wir wohnen, unbeschreiblichen Mangel daran leidet.“³

Da mochte er denn mit Lavater schmachten, daß der Herr bald komme und seine und Lavaters heißesten Bedürfnisse befriedige, und mochte sich einstweilen rüsten auf die kommende Zeit des Antichrists.⁴ Als Schweizer endlich 1796 mehr in Lavaters Nähe, auf die Pfarrei Hirtzel ob Horgen, übersiedelte, gehörte er zu den treuesten Bibelschriften und Lavaterianern im weitern Sinn des Worts. Dort wurde ihm im letzten Jahr der alten Schweiz, am 4. April 1797, seine Tochter M e t a geboren, die mit ihren warmen, tief empfundenen Jesusliedern dem kommenden Jahrhundert das Beste aus der Frömmigkeit ihres Vaters übermachen sollte.

Durch Diethelm Schweizer wurde der viel jüngere Pfarrerssohn G e o r g G e s n e r in die Lavaterische Richtung, ja darüber hinaus an die Grenzen des Sektenhaften und Schwärmerischen hinübergezogen; er war 1765 geboren und zwölf Jahre alt, als Schweizer im Dübendorfer Pfarrhaus austrat. Als er in Zürich die höhern Schulen besuchte, ließen ihn die theologischen Vorlesungen völlig unbefriedigt; sein inneres Leben nährte sich von den Eindrücken der starken und intimen frommen Gemeinschaft im Dübendorfer Pfarrhaus, in das er sich womöglich jeden Sonntag aus der Stadt zurückzog. Da wurde der junge Gesner bibelfest und gegen die Neologie ein für allemal gefest; da genoß er den Segen der heiligen Abendmahlsgemeinde; da lernte er hoffen und warten auf die großen Dinge, die der Herr Christus demnächst auf Erden vollbringen werde. Christus war auch ihm wie allen Lavaterianern einfach Gott selbst, der Gott der Menschen, die Offenbarung des Einen und Ewigen, während er von der steifen, alten Trinität nichts wissen wollte. In seinem Jugendeifer ging er soweit, daß er in der Stadt Lavaters Predigten mied und der von Lavater so mächtig beeinflussten Familie der B ä b e S c h u l t h e ß eine Zeitlang den Rücken kehrte,

1) G. Sinsler, a. a. O.

2) D. Schweizer an Lavater, 14. Sept. 1793.

3) Ebenda, 14. September 1793 und 8. Januar 1795.

4) Ebenda, 14. September 1793.

weil sie ihm jüdisch und nicht in seinem Sinn evangelisch erschien; er war in all dem die Kopie Diethelm Schweizers, seines geistlichen Vaters, der über den harmonischen und friedlichen Sinn des alten Pfarrers Gschnitzer weit das Uebergewicht hatte. Wie jedoch Schweizer durch den Ruf nach Dieppoldsau etwas in die Ferne rückte, trat auch diese schwärmerische Jugendrichtung bei dem jungen Gschnitzer langsam zurück; er wurde ganz allmählich sich selbst zurückgegeben. Sein Denken weitete sich aus; sein Wesen gewann die ihm eigene Harmonie wieder. 1791 erlangte er die erste kirchliche Anstellung als Helfer am Waisenhaus; 1795 folgte er Jakob Heß in der Helferei am Graumünster nach. Theologisch stand er in den 90er Jahren dem Freundeskreis Lavaters sehr nahe und war gleichzeitig mit Jakob Heß eng verbunden. Während er die neue Philosophie mit Interesse verfolgte, um sie um so dezidiierter abzulehnen, Kants Vernunftreligion wie Fichtes erst mit Bewunderung angestaunte Wissenschaftslehre, verhartete er bei dem Lavaterischen Christusglauben: Christus der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, und der unsichtbare und ewige Gott in ihm allein uns nahe und gewiß. Gschnitzer vertrat aber diese Position möglichst schlicht und unauffällig; Paradoxien und harte Einseitigkeiten mied er in seinem öffentlichen Vortrag wie in seinen ersten Publikationen, und wer nur etwa seine Predigten und Predigtfragmente, 1794 unter dem Titel: *Erwägungen, die gegenwärtige Zeit christlich zu benutzen*, gedruckt, oder seine *Morgenstunden* von 1797, Bäbe Schultheß, der Mutter seiner ersten Frau, gewidmet, lesen würde, möchte kaum den Lavaterianer, ja auch nur den entschieden Positiven in ihm erkennen. Die Betrachtungen der ersten Schrift sind höchst undogmatisch; man findet da Herbstbetrachtungen, Erntepredigten, Bettagspredigten, Sabbatfeier, „Das sichere Glück der Frommen“, „Die Unentbehrlichkeit der Tugend zum wahren Glück“, „Den Grund der christlichen Furchtlosigkeit“, die auch ein Mann einer vermittelnden Richtung, etwa aus dem Kreis Joh. Toblers, hätte verfassen können. Eine unschuldige, harmonische Seele spricht sich vor uns aus, die Gottes Ernst, aber stets zugleich Gottes Güte vor Augen hat und in der Natur wie in der Bibel und in Jesus Christus die gleichen Züge Gottes wahrnimmt. Die „Morgenstunden“ bringen gelegentlich eine kräftige christozentrische Stelle; sie feiern einmal Jesus Christus als den

„Gottes- und Menschensohn, der uns mit Gott vereinigt, der die unermessliche Kluft zwischen Gottheit und Menschheit ausfüllt, in dem der Zusammenhang zwischen Gott und Mensch so lieblich, so unwidersprechlich erscheint.“

Aber vorher und nachher begegnen uns Betrachtungen über den Vorsehungsglauben, über Ehe, über Kraftgebrauch und Beruf, Lieder auf die weibliche Zärtlichkeit, die Sanftmut, die Geduld usw. Es fehlt alles Spezifische und Einseitige. Und gerade darin zeigt sich der wahre Gschnitzer. Er wurzelt mit seiner Religion in einem festen Bibelglauben und Christusglauben, aber von diesem Zentrum aus nahm er sie nun wirklich mit ins Leben, in die ganze Weite der täglichen Gotteserfahrungen, und vielleicht war gerade das seine Mission, in diesem Zeitalter schroffster Gegensätze seinen Züchtern zu zeigen, daß man, wenn man Gott in Christus habe, gerade ein echter, weitherziger, weltfester Mensch sei, und daß man umgekehrt, um die echte weite Menschenreligion zu bekommen, der Bibel und Jesu bedürfe. Wir reinern uns des starken Einschlags des Humanen in Lavaters Christusfrömmigkeit.

Darin gerade war Heßner sein Jünger, daß bei ihm das Christliche sich zum Humanen auszuweiten wußte.

Gedenken wir hier mit einem Wort der Freundschaft Lavaters mit hervorragenden Zürcher Frauen, von denen eine, wohl die herrlichste, B ä b e Schultheß, uns soeben als Schwiegermutter Georg Heßners begegnet ist.¹ Lavater lernte sie anfangs der 70er Jahre durch Freund Pfenninger kennen, der bei ihr zur Miete wohnte. Daraus wurde eine intime Herzensfreundschaft, die durch den Gegensatz der beiden Temperamente — die Schultheß war so stark im Schweigen, wie Lavater in der Rednerei — nur bekräftigt wurde. Lavater hat nach seiner Gewohnheit seinen Freunden überschwängliche Schilderungen dieser Freundin gegeben; er nennt sie die „heldenstarke Frau“,² eine „Männin“, rühmt ihr „unüberglaubliches Herz, ihren durchschmetternden Verstand, der sich fühlt, schweigt, und mit den Augen allmächtig spricht“, aber auch Goethe hat sie die Herrliche geheißt und J. G. Müller nennt sie einmal „die einzige große Seele in Zürich, eine freie Seele“.³ Schade, daß infolge ihrer Wortfargheit die besondere Art ihrer Frömmigkeit wenig offen hervortrat. Das wenige Erkennbare deutet auf ein kindliches Dankgefühl für alle Freuden des Lebens, Tapferkeit im Leiden, lebendige Hoffnung, ja Heimweh nach ihren lieben Verstorbenen. Das ist alles einfach menschlich und nicht spezifisch Lavaterisch; aber aus Heßners Aufzeichnungen geht hervor, daß B ä b e Schultheß auch dem schwärmerischen Hochflug Lavaters in den kopenhagener Tagen keineswegs ablehnend gegenüberstand und auch den wunderlichen Gebrauch des Loses bei ihrem Schwiegersohn Heßner ohne Tadel hingenommen zu haben scheint. „Sie ist mir Warnerin und Stab“, in dieser Bezeichnung Lavaters kommt doch ihre Selbständigkeit und was sie ihm gewesen ist, am besten zum Ausdruck. Ihre andauernde Freundschaft mit Goethe, die sie übrigens Lavater verdankte, hat diese Frau auch in der Literaturgeschichte berühmt gemacht; sie vermochte es, Freundin Lavaters und Goethes zu bleiben, dies allein schon ein Zeichen ihrer hohen Selbständigkeit.

Ältern Datums war Lavaters Freundschaft mit Anna Barbara von Muralt, einer um 14 Jahre ältern Kusine, mit der Lavater seit den Tagen seiner biblischen Entdeckungen in einem Herzensverhältnis stand.⁴ Lavater charakterisiert sie als eine sehr verständige, an guten Taten reiche Person.⁵ Sie habe zehnmal mehr Fruchtbarkeit des Geistes als die Schultheß, zu der sie sich verhalte wie prächtig zu groß.⁶ Eine Gebetserhörung, die Lavater an der erkrankten Freundin 1768 erlebte, gehörte für ihn zu den ersten Bewährungen seiner neuen Auffassung des

1) G. v. Schultheß-Rechberg, Frau Barbara Schultheß zum Schönenhof, die Freundin Lavaters und Goethes, 66. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich, 1903. Das Folgende ruht ganz auf dieser prächtigen Schilderung.

2) Lavater an Hasenkamp, 17. Mai 1772 (Briefwechsel p. 24 f.)

3) J. G. Müller an Herder, 8. Dezember 1785.

4) G. von Schultheß, a. a. O. p. 56, Anm. 18. G. Sinsler, Lavater im Amt und Privatleben, Denkschrift 1902, p. 5 und p. 54 Anm. 6, dazu eine Anzahl Briefe der von Muralt an Lavater im LArZ.

5) Lavater an Hasenkamp, 17. Mai 1772, Briefwechsel p. 24.

6) G. von Schultheß, a. a. O. p. 21.

Gebets.¹ Als er Helfer am Waisenhaus wurde, gehörte die Muralt zu seinen getreuesten Jüngerinnen und erlebte den beginnenden Kampf um Lavater ganz persönlich mit. Kirchberger von Liebisdorf, der wunderlicherweise ihre damaligen Briefe an Lavater zu lesen bekam, konstatierte, daß sie Affekt für Lavater habe, ohne übrigens etwas Unrechtes daran zu finden, und ließ sich eine Zeitlang als Dritter in die Herzengemeinschaft Lavaters und der Muralt mit hineinziehen.² Aber auch ihre späteren kleinen Billets an Lavater behielten den intimen Ton. Sie freute sich kindlich an seinem Geburtstag, daß er da ist, der Einzige, redet ihn mit „Geliebter meiner Seele“, mit „ewig Teurer, Lieber“, an, dichtete Verse auf ihn und vor allem, sie betete für ihn.³ Es war ein vollständiges Mitleben dieser Freundin mit Lavater. Seine bleibende Frucht sind die Anekdoten aus Lavaters Lebensgeschichte, die sie 1769 nur kurz begann, von 1778—1786 wieder aufnahm und endlich von 1797 an bis zu seinem Tod als Tageregister aus Lavaters Leben fortführte. Die Person, die Grömmigkeit, das eigene Urteil der Muralt tritt in diesen Aufzeichnungen fast vollständig zurück. Erkennbar ist nur die ungeheure Wichtigkeit, die das Kleine und Kleinste in Lavaters Leben für sie hatte; sie lebte mehr in ihm als in sich selbst. Aber Lavater hat ihr auch viel gegeben, hat sich aller ihrer Anliegen angenommen, und es war sein Trostbesuch bei der Muralt am Tag der zweiten Schlacht bei Zürich, der Lavater in die verhängnisvolle Lebensgefahr bringen sollte.

Noch eine dritte Freundin darf nicht ungenannt bleiben, diesmal eine St. Gallerin, Anna Barbara Weiermann, spätere Frau Römer, eine nahe Verwandte der Familie Bernet in St. Gallen.⁴ Die Freundschaft datierte seit 1777; seit der Zeit hat Lavater ihr den Besuch in seinem Haus erlaubt, hat ihre Lieder korrigiert, hat ihr beim Essen Auszüge aus Hamann vorgelesen und Hamann wiederum von ihr geschrieben, eine christliche St. Gallerfreundin denke an ihn mit Hoffnung ewiger Liebe.⁵ Sie ihrerseits redet ihn gelegentlich in ihren Billets als „Lieber Unaussprechlicher“ an, dichtet ebenfalls Verse auf seinen Geburtstag, die ein wirklich feines Verständnis für seine Art zu leiden, zu arbeiten und zu genießen verraten, und schreibt ihm 1787 einmal ergreifend:

„Lieber Müder! Wer Sie sehen und hören und nicht für Sie beten kann, der betet auch für sich nicht.“

In den Tagen der Kopenhagener Aufregung rief sie ihm ein „Dennoch!“ zu, und zum Geburtstag 1795, da Lavater sich auf einem Höhepunkt des Schmachts befand, schrieb sie ihm: „Dir geschehe nach deinem Glauben!“ Es muß etwas Herbes, Starkes an der Grömmigkeit dieser Frau gewesen sein; der Anna Schlatter-Bernet, die ihr später „die neue Geburt ihres inwendigen Menschen“⁶ verdanken sollte, war sie eine gewaltige Vorkämpferin auf dem Weg zur Seligkeit.

1) Lavaters Tagebuchblätter von 1768 und dazu die Mitteilung der von Muralt in den Anekdoten 1769 unter Sept.

2) Kirchberger an Lavater, 24. November 1770 usw.

3) LAr3., Briefe der von Muralt an Lavater.

4) Mitteilungen über sie zerstreut in G. Sinsler, G. Geßner und in Anna Schlatters Leben und Nachlaß I, dazu eine Anzahl Briefe an Lavater im LAr3.

5) Lavater an Hamann, 29. Oktober 1785.

6) Anna Schlatters Leben und Nachlaß, LIII—LVII.

An den Schluß dieser Reihe der Zürcher Freunde Lavaters stellen wir den selbständigsten und eigenartigsten, Joh. Jakob Heß, den spätern Antistes der Zürcher Kirche.¹ Ein paar Wochen älter als Lavater, aus dem gleichen Jahrgang 1741, hatte er zwei Jahre rascher und früher die Zürcher Schulen durchlaufen und war schon 1760 ordiniert worden. Zu einer kirchlichen Anstellung kam er aber erst 1777 als Helfer am Graumünster und blieb in diesem Beruf bis zu seiner Ernennung zum Antistes im Jahre 1795. Heß hat also über eine ungewöhnlich lange Zeit der Bildungsjahre verfügt, die seiner regen literarischen Tätigkeit zustatten kam. Unter dem Einfluß Bodmers, Klopstocks, Wielands neigte er anfangs stark zum Poeten und wurde mit seinen ersten Versuchen von Wieland als künftiger deutscher Thomson begrüßt. Auf alle Fälle war er in diesen Jahren der alten orthodoxen Dogmatik gründlich entwachsen und vom Zeitgeist mächtig berührt. Neben der Leibniz-Wolffschen Philosophie padte ihn eine Zeitlang besonders Rousseau; er gehörte dem Zürcher Patriotenkreis an. Auf sein theologisches Denken wirkten zwei Oheime, Hans Georg Schultheß, der Pfarrer in Mönchaltorf, und Hans Kaspar Heß, der Pfarrer in Nefenbach, für den er eine Zeitlang Vikarsdienste leistete, günstig ein. Sie lenkten seinen Geist vom ästhetischen Diletterieren auf ernste wissenschaftliche Arbeit. Es war im Nefenbacher Pfarrhaus im Frühjahr 1762, als der junge Heß unter dem Eindruck der Predigten des Oheims über die evangelischen Erzählungen und aus Anlaß seiner Lektüre von Middles-ton's Leben Ciceros den Entschluß faßte, ein Leben Jesu zu schreiben. Gründliche Vorarbeiten füllten die nächsten Jahre aus; mit der größten zeitgenössischen Autorität auf historischem Gebiet, dem St. Galler Jakob Wegelin, trat Heß durch einen Besuch und durch Briefe in persönliche Berührung und ließ dessen Auslegungslehre und Psychologie mächtig auf sich wirken;² noch mehr half ihm die Kritik seines Onkels in Nefenbach, der alle seine Entwürfe prüfte und beurteilte. Die Hauptabsicht war auf eine zusammenhängende Erzählung gerichtet; dabei sollten alle Auftritte des Lebens Jesu, alle seine Reden und Verrichtungen mit Zuhilfenahme psychologischer und moralischer Wahrscheinlichkeiten in das möglichste Licht gesetzt werden.³ 1768 erschienen die zwei ersten Teile der Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu ohne Namen des Autors und mit dem falschen Druckort Leipzig, aus Furcht vor der Zürcher Zensur. Erst 1773 im Schlußband gab sich Joh. Jak. Heß als Verfasser zu erkennen, nachdem das Gerücht von einem Heß als Autor die meisten Leser fälschlich auf den verstorbenen Selig Heß hatte raten lassen.

1) Heinrich Escher, Joh. Jak. Heß, Doktor der Theologie und Antistes der Zürcherischen Kirche 1837; P. D. Heß in RE VII 973 ff.; P. D. Heß ist der Verfasser einer bis jetzt ungedruckten Heß-Biographie.

2) Vgl. Wegelin an Heß 18. Sept. und 2. Nov. 1764. Es scheint, daß der St. Galler sich damals selbst mit dem Versuch einer Geschichte Jesu befaßte; er wollte Jesus in seinen moralischen, bürgerlichen und familiären Beziehungen darstellen, erkannte aber dabei den Bruchstückcharakter der evangelischen Berichte und bemühte sich, mit dem Mittel seiner Psychologie die Lücken auszufüllen. Wegelins Berufung nach Berlin machte diesen Plänen ein Ende.

3) Heß an Leonhard Usteri, 28. Februar 1765.

Das neue Interesse unsres Heß an der Geschichte Jesu muß ganz aus der eigentümlichen theologischen Situation verstanden werden. Eben damals dehnte der Sturz der alten Orthodogie seine Konsequenzen auf das Schicksal der Bibel aus, die bis dahin jene Orthodogie hatte stützen müssen. Das Interesse an der Bibel erlahmte; sie fing an, den Gebildeten ein langweiliges und bald ein fremdes Buch zu werden. Allenfalls bemühte man sich, im Licht der natürlichen Religion auch die Bibel zu lesen; dann aber stieß man auf jeder Seite auf ein Plus von geschichtlichem Stoff, das zur natürlichen Religion kein Verhältnis hatte und nur als Ballast empfunden werden konnte. Das Ereignis des Tages war Rousseaus *Confession de Foi du Vicaire Savoyard* und neuerdings seine *Lettres de la Montagne*; da wurden die Wunder der Bibel verächtlich gemacht, bloß das Moralische der Religion würdig geachtet.¹ Auf Seiten deutscher Wissenschaft begann man gleichzeitig, den zeitgeschichtlichen Charakter der biblischen Geschichten, das Lokale ihrer Ideen stark zu unterstreichen. Auch dadurch aber wurde die Bibel in die Ferne gerückt.

Es war nun ein Glück, daß unser Heß so kraftvoll mit seiner Zeit lebte, denn dies befähigte ihn, ihr einen neuen Weg zu zeigen. Er muß eine Zeitlang der Bibel recht entfremdet gewesen sein; nun begann er sie neu zu lesen wie ein fremdes, vergangenes Buch, dessen Eigenart man gern entdecken möchte. Anfangs 1765 war er so weit, daß es ihm nach vielen Hindernissen endlich, wie er meinte, gelungen war, in den Geist der Schrift einzudringen und sich über das Göttliche an ihr Klarheit zu verschaffen. Begeistert schrieb er seinem Altersgenossen Leonhard Usteri:

„O mein Freund, wieviel Neues, wieviel Göttliches liegt in diesem Buch! Welch eine tiefe, wahrhaft göttliche Philosophie! Welch eine Tiefe der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Das hätte ich mein Lebtag nicht geglaubt, daß so ein Schatz von Weisheit hier verborgen läge!²“

Aber das Feinste bei Heß liegt in der Rastlosigkeit und Ausdauer seiner neuen Forschungen. Er meinte nicht, gleich am Ziel zu sein. Während er schon den ersten und zweiten Teil seiner Geschichte Jesu im Druck erscheinen ließ, arbeitete er unermüdetlich vorwärts. Endlich im Januar 1769, ungefähr im gleichen Zeitpunkt, da Lavater mit seinen neuen Entdeckungen über den Beweis des Geistes und der Kraft sich seinen Freunden eröffnete, drängte es auch Heß, wenigstens in Privatbriefen an Freunde, Lehrer und Gönner von dem zu berichten, was ihm Neues und Großes beim Bibelstudium aufgegangen war. Wir haben noch die Briefe an seinen Lehrer Breitingen und an den neuen Antistes Ulrich, samt denen an die Freunde Usteri und Diacon Heinrich Waser in Winterthur, in denen Heß sein Erlebnis der Bibel mitzuteilen sich gedrungen sieht.³ Es war mit einem Wort die Entdeckung der Eigenart der biblischen Religion, der theokratische Plan, der ihr zugrunde liegt, sagen wir am einfachsten: die Idee des Reiches Gottes in der Bibel. Indem Heß statt bloß auf die abstrakten Eigenschaften Gottes und

1) Die Heßsche Korrespondenz von 1765 nimmt mehrfach Stellung zu Rousseaus Angriffs auf das Wunder, ebenso das Leben Jesu.

2) Heß an Leonhard Usteri, 25. Februar 1765.

3) Heß an Diacon Waser, 20. Januar 1769, an Antistes Ulrich, 19. April, an Breitingen 8. Mai 1769; Leonhard Usteri antwortet bereits am 12. Januar 1769, an Lavater muß die Eröffnung mündlich erfolgt sein.

die allgemeinen Tugendgrundsätze auf das Eigentümliche und Besondere der Bibel zu achten begann, drängte sich ihm der Geschichtscharakter ihrer Religion, der große Zusammenhang der Ereignisse und Führungen, das wunderbare Hinausdrängen auf ein großes letztes Ziel der Gottesoffenbarung und Gottesregierung auf. Man kann sich fragen, ob er nicht in der ersten Entdeckerfreude die Neuheit seines Fundes übertrieben hat. Man könnte nicht bloß auf die eigentümliche heilsgeschichtliche Bibeltheologie Bengels und der frommen Württemberger und Rheinländer hinweisen, sondern es scheint, daß der theologische Lehrer unseres Heß, der große Breiting er, bereits seinerseits den theokratischen Gesichtspunkt als die Haupteigentümlichkeit der Bibel hervorhob, wie denn auch Hessens Altersgenosse Leonhard Usteri unabhängig von ihm und wohl durch Breiting er auf den zusammenhängenden Plan der göttlichen Offenbarung gekommen sein will.¹ Ganz allgemein läßt sich sagen: es lag fast in der Luft, daß die nicht mehr vom Dogma vergewaltigte Bibel, sobald man sie rein als geschichtliches Buch las, die Gedanken von Theokratie und Gottesreich einem aufmerksamen Leser nahelegte. Aber all das schränkt die Originalität unsres Heß höchstens ein, hebt sie aber durchaus nicht auf. Er hatte ein gutes Recht, diese neue Idee sein Eigentum zu nennen; keiner stellte sie so scharf und entschieden in den Vordergrund des ganzen Bibelstudiums, keiner wirkte literarisch mit solcher Unermüdlichkeit für ihre Bekanntmachung; zumal auf Schweizerboden bleibt Jakob Heß der erste bedeutende Reichgottes theolog, gewissermaßen der Reformator des Bibelstudiums durch einen Leitgedanken, der wirklich aus der Bibel geschöpft und nicht von außen in sie eingetragen ist.

Es liegt nahe, die Heßsche Entdeckung mit den fast gleichzeitigen Lavaterischen Entdeckungen zu vergleichen. Der Unterschied der beiden Charaktere wird aus ihnen deutlich. Der eine liest die Bibel rein persönlich, der andere zunächst rein sachlich. Lavater findet in der verheißenen Wunderkraft den Kern der Bibel und des Evangeliums, weil er selbst in seiner Ohnmacht und Schuld sich sehnt nach Erhöhung seines ganzen Wesens, nach der neuen Kreatur. Mit der ganzen ihm eigenen Leidenschaftlichkeit tritt er vor seine Bibel und ruht nicht, bis er das in ihr findet, was sein Herz erlabet und seinen Mut erhebt. Bei Heß ist von solchen Schwingungen des innersten Gemütslebens während seiner Bibelentdeckungen wenig zu spüren, so hoch auch ihn die Entdeckerfreude erhob. Es ist zunächst jedenfalls eine verstandesmäßige Aufhellung gewesen, die ihre großen Lichter über das Ganze der Bibel und der christlichen Geschichte bis in die große Zukunft warf. In dem lebhaften Gedankenaustausch, der im Jahr 1769 zwischen den beiden Freunden stattfand, ist es Heß mit seiner Sachlichkeit, der Lavater die Augen öffnete für das auf Erden anbrechende Gottesreich und für den ganzen Realismus der neutestamentlichen Apokalyp tik, während es Lavater kaum vorübergehend gelang, den Freund Heß für die gegenwärtigen Wunderkräfte des Geistes warm zu machen; Heß schreckte alsbald vor dem Schwärmerischen der Lavaterischen Ideen zurück und betonte das Moralische des Wiedergeburtserlebnisses.² Wir stehen vor dem ganzen Unterschied des gelehrten Bibelforschers

1) Leonhard Usteri, 12. Januar 1769; ein zweiter Brief Usteris zeigt dann, wie fremd ihm doch das Ernstmachen mit den neuen Gedanken war.

2) Vgl. P. Heß, a. a. O.; besonders der Brief Lavaters an Heß vom 4. Oktober 1769.

und des leidenschaftlich frommen Bibeldilettanten, und das nüchterne Urteil der späteren Zeiten wird dabei bleiben, daß Heß den Kern der Bibel erfaßt hat, Lavater eine wunderliche temporäre Einseitigkeit. Allein es fügte sich, daß beide Männer dann doch wieder sich zusammenfanden in dem vertieften Verständnis des alten, auch des reformatorischen und paulinischen Christentums. Indem für Lavater Jesus Christus ins Zentrum trat als Offenbarer und Erreter, wuchs er auch in das tiefe sittliche Verständnis des Paulinismus hinein, gerade wie Heß sogleich nach seiner ersten Entdeckung es gegenüber seinen Freunden aussprach, daß er jetzt erst wieder die eigentümlichen Gedanken des Paulus im Römerbrief zu verstehen beginne.¹ Ueberhaupt ist schon das beiden gemeinsam, daß sie durch ihre Studien wieder ganz in die Bibel hineinwuchsen, und daß ihnen die Bibel wieder ans Herz wuchs und von neuem ihre geistige Heimat wurde. Es ist dann letztlich einerlei, ob für Heß zunächst der Verstand, für Lavater das Herz der Schlüssel zu dieser neuen biblischen Position wurde; denn auch Heß wuchs von Jahr zu Jahr mit Herz und Gemüt in die Herrlichkeit der biblischen Gedankenwelt hinein. Und so wurden sie schließlich beide Neubeleber des alten Bibeldilettantentums und suchten Schulter an Schulter miteinander den Kampf aus gegen die Entleerung und Entwertung der Bibel durch die neumodische Aufklärungstheologie. Das hielt sie auch immer wieder zusammen, soweit ihre Wege in manchen Einzelheiten auseinandergingen. Man kann sich überhaupt nicht leicht verschiedenere Individualitäten denken als den heißblütigen Lavater und den trockenen, fast kalten Heß, die doch ihr fester, froher Bibeldilettant und Christusglaube in allen Hauptsachen eng verbunden hielt, solange sie nebeneinander in Zürich arbeiteten.

Geschichtlich ruht die Bedeutung von J. J. Heß auf seinen beiden voneinander unabhängigen Leistungen, auf dem Leben Jesu und auf den Gedanken vom Reiche Gottes. Das erste sichert ihm den führenden Platz in der langen Reihe der Leben Jesu, die sich durch die ganze Geschichte des folgenden Jahrhunderts bis in die Gegenwart ziehen. Anfangs wollte Heß nur die Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu erzählen; nach ihrer Vollendung fügte er die Jugendgeschichte hinzu; später folgten die Geschichte der Apostel und zuletzt das gewaltige Werk der alttestamentlichen Geschichte von den Patriarchen bis zur Zeit des Herodes in 12 Bänden. Da namentlich das Leben Jesu einen großen buchhändlerischen Erfolg hatte und Auflage über Auflage erlebte, fand sein Verfasser Gelegenheit, unermüdlich zu bessern und zu ergänzen mit der ganzen Gewissenhaftigkeit und der ganzen Liebe zu seiner Bibel, die ihm eigen war. Kaum ein späterer Darsteller des Lebens Jesu, Neander vielleicht ausgenommen, lebte so mit seiner ganzen Seele in diesem heiligen Gegenstand, tat so das Menschenmögliche, um ihm die Vollendung zu geben, deren er selbst fähig war. Und kaum einer seiner spätern Nachfolger urteilte bescheidener von seiner Arbeit, mied so völlig jedes Pathos und jede Sentimentalität und suchte den heiligen Stoff so sehr durch sich selbst wirken zu lassen.

Selbstverständlich offenbarte aber auch dies Werk die Schwächen der Forschungsmethode seiner Zeit und die individuellen Schwächen des Verfassers. Heute wissen wir klar, daß jede Generation ihre bestimmte geschichtliche Sehweite besitzt und auch

1) Heß an Diakon Waser, 20. Januar 1769.

der Begabteste ihrer Forscher genau so weit, nicht weiter zu sehen vermag, als gerade seine Augen reichen. Wer aber Heß billig beurteilen will, muß die Vorzüge seiner Arbeit ans Licht stellen. Dazu gehört der ernste Wille, die Gestalt Jesu geschichtlich aufzufassen. Heß geht weder vom orthodoxen Dogma, noch von der sog. natürlichen Religion aus, um Jesus in das eine oder das andere Schema einzu-
zwängen; er versucht, so ehrlich mit der wahren Menschheit Jesu Ernst zu machen, daß er ihn durchweg mit menschlicher Psychologie zu verstehen trachtet, und zugleich nimmt er ihn als echten Juden und Israeliten, stellt ihn mitten in die Gegensätze und Richtungen seines Zeitalters und versteht ihn von seinem festen alttestamentlichen Bibelglauben aus, wie das Pflicht jedes Historikers ist. Man darf getrost sagen: kein Orthodoxer und kein Aufklärer hätte eine ähnlich freie und selbständige Leistung zu geben vermocht. Grundsätzlich ist hier die richtige Position für das geschichtliche Verständnis Jesu gewonnen. Manche richtige Einzelerkennnisse verstärken den günstigen Eindruck. In der Beurteilung der Dämonischen nimmt Heß Rücksicht auf die neue Forschung Semlers und anderer, läßt es mindestens offen, ob es sich hier einfach um Raserei und Geisteskrankheit oder um Beseffenheit im alten Sinn handelt. In der Wunderfrage geht er sehr vorsichtig vor, sucht die Mirakel von einer moralischen Seite zu betrachten und gibt sich keine Mühe, zu behaupten, daß alles im strengsten Verstande Mirakel gewesen sei.¹ Bedeutsam ist der erste Versuch einer Charakteristik Jesu in dem wichtigen Nachtrag von Heß: Lehre, Taten und Schicksale unsers Herrn. „Der herrschende Ton seiner Seele war — nicht Begeisterung — wohl aber eine geistvolle Ruhe.“ Scharf wird Jesu Charakter von dem eines Jesaja oder Elia abgegrenzt. „Keine Verzücung, keine vorübergehenden Anfälle von Enthusiasmus, keine durch gewisse sinnliche Mittel absichtlich erregte Abwechslungen von Begeisterung und Ruhe.“ Der Geist „äußerte sich harmonisch in all seinem Reden und Tun. Seine herrschende Stimmung war völliger Besitz seiner selbst, Ruhe in Gott, Tätigkeit in Menschenliebe“. Und zum Beweis dieses stillen, geruhig festen Ganges seiner Seele führt Heß die Parabeln an. Gleichwohl will er bei Jesus schnelle und starke Äußerungen von Neigung und Abneigung, Wohlgefallen und Mißfallen nicht bloß in Worten, schon in Mienen finden, wodurch er das Harmonische seines Wesens richtig einschränkt. Die Selbstkraft seiner Seele will er besonders auch in seinem Schweigen, in plötzlichem Abbrechen der Rede erkennen. „Bei all seiner Sanftmut war Jesus aber dem Laster, besonders der Heuchelei fürchterlich. Bei all der Demut, die das Haus und den Tisch des Zöllners nicht verschmähte, blieb ihm und äußerte sich auch oft ein tiefes Gefühl seiner Würde. Er hatte einen hohen und königlichen Geist. Sein Tun war entscheidend wie sein Wort; sein Wort wie sein Tun.“

Das sind Ansätze zu wirklich geschichtlicher Auffassung. Sie kommen freilich nicht auf gegen die verhängnisvollen Schranken dieser Forschung. Von Quellenkritik hat unser Verfasser nicht die leiseste Ahnung; wir atmen im Element der Harmonistik, welche die Erzählungen aller vier Evangelisten geschickt kombiniert, anfänglich noch so frei, daß die Tempelreinigung bloß einmal vor dem letzten Passah erzählt wurde, später

1) Heß an C. Usteri, 14. März 1765.

mit Verzicht selbst auf diese Freiheit. Die Kunstmittel, die verschiedenen Berichte miteinander in Einklang zu bringen und überhaupt fortlaufende Geschichte zu schaffen, wo die Evangelisten so vielfach bloß äußerlich aneinanderreihen, liefert die Psychologie, diesmal natürlich diejenige der Aufklärungszeit, die Reflexionspsychologie, die überall bewußte Absichten wittert und nachrechnet und von einem schöpferischen Müßen und unbewußten Getriebenwerden nichts verstehen kann. Jedoch tritt dann recht unvermittelt in dies menschliche Planen und Berechnen das göttliche Wunder hinein, einmal in Form der Wunderhandlungen Jesu, die unserem Autor kein Kopferbrechen machen, sondern jeweilen an ihrem Ort ganz in Ordnung und selbst höchst zweckmäßig gefunden werden, sodann in Gestalt des Selbstbewußtseins Jesu, der sich von Anfang an als göttlicher Gesandter, als berufener Messias weiß und auch von der Unvermeidlichkeit seines Leidens und Sterbens von Anfang an durchdrungen ist, beides aber freilich, seine Würde, wie sein tragisches Geschick, erst ganz allmählich, mit vorsichtigster und weislichst überlegter Pädagogie seinen Jüngern wie dem Volk enthüllt, so daß hier eine Entwicklung, ein allmählicher Stufengang stattfindet, jedoch eben nur seitens der Jünger und Zuhörer, nicht seitens Jesu selber. Es muß für Heß einen ganz besondern Reiz gehabt haben, über dieses Ineinander des göttlich Wunderbaren und des menschlich Rationalen und Verständlichen nachzuspinnen und das göttlich Wunderbare so in die Psychologie seiner menschlichen Geschichte hineinzuarbeiten, daß es selber jedesmal an seinem Ort verständlich und in seiner Notwendigkeit sogar gefordert erscheint, während heute jeder Forscher sich sagen wird, daß diese Verknüpfung des Göttlichen mit dem Menschlichen streng wissenschaftlich unvollziehbar ist, und der Historiker als solcher in der Erforschung des Menschlichen seine Aufgabe erfüllt.

Es kommt dazu der unvermeidliche Einfluß des Charakters des Autors und der ihn tragenden Zeitströmung, für die ein geschichtliches Verständnis Jesu ganz besondere Schwierigkeiten hatte. Wir stehen nicht umsonst im Zeitalter des Rationalismus, der braven bürgerlichen Tugendhaftigkeit, der musterhaften Familienmoral und des wackeren Patriotismus. Wiederholt hebt Heß hervor, wie sein Jesus nach Grundsätzen handelte, für den gesunden Verstand und das Gewissen redete, wie im ganzen Lehrgebäude der Pharisäer nicht halb so viel gesunde Vernunft war wie in einem einzigen Worte Jesu. „Wie viel Weisheit liegt in der Sittenlehre!“ Jesu Gespräch mit den Jüngern über das Heiraten zeigt, daß seine Forderung im Gegensatz zu den asketischen Essenern nicht übertrieben, nicht ausschweifend war. Am Schluß der Besprechung der Bergpredigt heißt es bei Heß:

„Die Tugend, welche er anpreist, ist weder die einsiedlerische der Essener, welche nicht einmal die unschuldigen Freuden und Freiheiten des Lebens kannte, noch die stolze und schimmernde der Pharisäer, sondern die echte israelitische Tugend.“

Dazu gehört natürlich ganz besonders auch die Familienpietät, und es ist recht ergötzlich, wie Heß es fertig bringt, seinen Jesus auch nach dieser Seite ins schöne Licht zu stellen. Das erste Wunder, das Jesus tat, bei der Hochzeit zu Kana, war ein Familienwunder, um ihn bei den Seinen in ein höheres Ansehen zu setzen: „dazu schien ein solches Wunderwerk das beste Mittel zu sein.“ Selbst bei dem berühmten Zusammentreffen Jesu mit seiner Mutter und Brüdern (Mt. 3) weiß Heß Jesu Achtung

und Zärtlichkeit für die Seinen hervorzuheben, wenn er auch diesmal zu verstehen gab, daß er jetzt etwas Wichtigeres zu tun hatte. Das scharfe Wort: „Laß die Toten ihre Toten begraben“, wird in ganz unkenntlicher Fassung paraphrasiert, damit es ja niemand stoßen könne, dagegen anlässlich der Erzählung von Maria und Martha das Bedauern ausgesprochen, daß wir nicht mehr solche häusliche Auftritte kennen lernen, da Jesus sich als Sohn, als Bruder, als Freund mitteilt, und das Freundschaftliche, das Sanfte, das Gesellige seines Charakters recht hervortreten müßte. Sehen wir hier überall unsern Heß statt Jesus ein, so ist gar nichts an dieser Zeichnung auszusehen. Auf der andern Seite ist Heß unermüdlich, uns die Größe der Vaterlandsliebe Jesu auszumalen; er predigte in der Revolutionszeit speziell über dies Thema und stellte seinen Jesus als das Muster des rechten christlichen Patrioten hin. Und soweit konnte er gelegentlich in der Hervorhebung des Unrevolutionären und der bürgerlichen Korrektheit Jesu gehen, daß er sich zu dem Satz verstieg, die Landesregierung habe Jesus die Hemmung des Aufruhrgeistes vornehmlich zu danken gehabt: „Für die durch so viele Gärungen stets gereizten und von Parteiſucht zerrissenen Gemüter konnte nichts heilsamer sein als der gesetzte religiöse Sinn, den seine Lehre und sein eigenes Beispiel einflößten.“ Vom Standpunkt dieser bürgerlichen Bravheit war dann freilich der Umgang Jesu mit Zöllnern und Huren mehr als bedenklich. Allein Heß beruhigt uns, daß die Zöllner, mit denen Jesus zu Tische saß, gar nicht so gewinnſüchtig waren, wie man sie hielt, sondern viel wahrscheinlicher schon vorher gute Leute, die sich schon durch den Täufer hatten bessern und von der unerlaubten Zollerpressung abhalten lassen. Die große Sünderin aber, die sich beim Gastmahl Simons des Pharisäers an Jesus herandrängte, wird von Heß aufs rührendste entschuldigt und rehabilitiert, soweit sich eine solche Person rehabilitieren läßt.

„Mehr schwach und unglücklich als lasterhaft, vielleicht durch böse Beispiele verführt, vielleicht in der Auferziehung vernachlässigt, hatte sie sich der Unkeuschheit schuldig gemacht und ihren guten Namen verloren. Aber es war darum nicht alles Gefühl der Tugend bei ihr erloschen. Sie hatte es wieder aufgeweckt, es sei nun, daß die Predigten Johannes oder Jesu selbst eine so gute Veränderung bei ihr veranlassen. Die Ehre, die sie verloren, die Schande, die sie sich zugezogen, stellte sich ihrem Gemüte lebhaft vor; am meisten fränkte es sie, daß sie die Freuden der Unschuld und des guten Gewissens, für welche sie nun wieder empfindlich ward, so lange verschert hatte.“

Lauter Züge, aus denen doch vor allem Heß und seine Zeit uns verständlich werden, nicht Jesus, der solcher Zurechtlegungen nicht bedurfte.

Ähnliche Modernisierungen sind bekanntlich manchen spätern Leben=Jesus=Sorten gelegentlich unterlaufen; sie verraten das Unvermögen, wirklich aus sich selbst heraus zu denken und Jesu Seele ganz auf sich wirken zu lassen. Den schlimmsten Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit beging jedoch Heß ganz allgemein mit der Umschreibung der Originalworte Jesu, die er seinen Lesern im Aufklärungsdeutsch des 18. Jahrhunderts glaubte mundgerecht machen zu sollen. Da wird nun auch der letzte Hauch des Geistes Jesu weggewischt; es bleibt nichts übrig als die ganze triviale Platttheit dieser Reflexionskünstler. Da erhält die erste Seligpreisung die Uebertragung:

„Glückselige, die bei ihrer Armut ein demütiges, von Begierde nach irdischer Hoheit freies Herz haben, denn sie finds, die das Reich des Messias (das nicht in Gütern der Welt

besteht) als ihr Eigentum ansprechen dürfen mit mehrerem Recht als die Reichen und Ehrgeizigen."

Ähnlich die zweite Seligpreisung (der Leidtragenden):

„Glückselige, die, in den Widerwärtigkeiten dieser Zeit wohl erfahren, sich denselben mit Geduld unterziehen; denn solche werden, wo nicht hier bessere Zeiten sehen, doch anderswo Labjal und Trost finden."

Womöglich noch unglücklicher gibt Heß die vierte Seligpreisung (das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit) wieder:

„Glückselige, welchen Tugend und Rechtsschaffenheit wie ihr tägliches Brot ist; die es lebhaft empfinden, wieviel ihnen mangeln würde, wenn sie nicht pflichtmäßig und gewissenhaft lebten; denn solche werden die Glückseligkeit, welche sie in Erfüllung ihrer Pflichten suchen, in vollem Maß genießen."

Wenn ein von Haus aus ästhetisch veranlagter Mann wie Heß die Worte Jesu so greulich zu verunstalten imstande ist, erkennt man die Macht der Nüchlichkeitstendenz dieses Zeitalters. Hat doch auch Lavater gegenüber Herder von dem Vorwurf nicht lassen können, die Paraphrase komme in den Herderschen Bibelstudien zu kurz, es sei alles zu dunkel, zu wenig fürs Volk. Und ein Pestalozzi konnte von hier aus über Goethes Dichtungen ein hartes Urteil fällen. Tatsache ist, daß die für uns heute unerträgliche Breite und Trivialität der Heß'schen Umschreibungen zu seiner Zeit seinem Werk nur zugut gekommen ist. Gerade das wollte das Zeitalter: eine Erzählung von Jesus, in der alles durchsichtig klar und verständlich sei.

Alles in allem, Heß leistete mit seiner Geschichte Jesu seiner Zeit einen großen Dienst; er gab ihr das Bild von Jesus, das ihrem Verständnis gemäß war und das doch von der tiefen Ehrfurcht seines Autors zeugte.

Mit besonderem Jubel wurde es im Lager der aufgeklärten Theologen begrüßt. Selig Nüschele¹, der spätere Zwinglibiograph, begleitete das Werk noch während seiner Drucklegung mit zunehmender Begeisterung und schrieb seinem Verfasser, daß es ihm je länger, je lieber werde.² Jakob Wegelin rühmte von Berlin aus die glückliche Idee und ihre würdige Ausführung und meldete den Beifall der Berliner Größen, eines Sad, Spalding und Diterich³. Es fehlte freilich auch nicht an Bedenken und zwar aus Heß nahestehenden Kreisen. Heinrich Schinz, der Pfarrer in Altstätten, meinte, da Heß absichtlich Jesu Handlungen einseitig dargestellt habe, so müsse man sich fragen, ob die Taen des wirklichen Heilands nach der in ihm so genau vereinigten Gottheit und Menschheit geschildert und ob er nicht mit jener Beiseitsetzung (seiner Gottheit) Jesu Handlungen ein wenig erniedrigt habe³. Heß selber billigte in späteren Jahren diese Kritik.

Sicher ist, daß der Name von Heß unzertrennlich mit diesem ersten Leben Jesu verknüpft wurde; wie viele Fremde kamen nach Zürich, um neben Lavater den Verfasser der Lebensgeschichte Jesu kennen zu lernen! Für Heß war aber der Hauptwert ganz persönlicher Art: sein eigenes Leben fand sein Zentrum in der Hingabe aller seiner besten Arbeit an diesen Jesus Christus. Er fühlte sich selbst dadurch gedemütigt

1) Dgl. die Briefe Nüschele's vom 17. Mai und 5. Sept. 1765, 7. Februar 1766 und 22. November und 13. Dezember 1767.

2) Wegelin an Heß vom 21. April 1768.

3) H. Schinz an L. Usteri, 7. April 1768.

und erhoben, wenn er, frei von jeder Autoreitelkeit, in der Betrachtung des göttlichen Menschen völlig aufging.

Und nun neben dem Biographen des Lebens Jesu der Reichgottestheologe. Wir sahen, wie Heß mitten in der Arbeit an der Geschichte Jesu von der neuen Entdeckung des theokratischen Gesichtspunkts überwältigt wurde. In seiner vorsichtigen Art trat er erst allmählich und fast schüchtern mit seinen neuen Gedanken an die Öffentlichkeit, zuerst bloß andeutend 1769 in den „Gedanken eines Geistlichen über die beste Art, das Christentum zu verteidigen“, dann in einer Umarbeitung dieser vergriffenen Erstlingschrift 1774 „Ueber die beste Art, die göttlichen Schriften zu studieren in Rücksicht auf die gegenwärtige Lage des Christentums“. In diesen beiden Abhandlungen ist vom Reich Gottes, der spätern Lieblingsidee des Verfassers, noch kaum mit einem Wort die Rede, ein Beweis, daß es sich bei Heß um etwas ganz anderes handelte als um die einseitige Betonung eines speziellen biblischen Begriffs. Ihm kam es darauf an, das ganze Bibelbuch im Zusammenhang und aus dem biblischen Geist heraus zu verstehen und hiezu erschien ihm das spezifisch neutestamentliche Wort Reich Gottes gar nicht von Anfang an besonders geeignet. Wohl aber glaubte er, die Eigentümlichkeit des biblischen Denkens in einem historischen Plan der göttlichen Regierung zu finden: ein Archiv der moralischen Regierung Gottes über unsern Erdkreis hatte er 1769 die Bibel genannt; sie solle uns zeigen, wie die Vorsehung ihren großen und einförmigen Plan, der zur Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts ausgedacht war, durch verschiedene Zeitalter durchgeführt und immer vollkommener offenbart habe. Ebenso hob er in seiner zweiten Schrift als Hauptgesichtspunkte hervor, wie die Nationalgeschichte der Israeliten nach einem genau bestimmten und überschaubaren Plan erfolge, so daß man in dem ganzen Zusammenhange ihrer Schicksale lauter Mittel und Absicht, Vorsehung, Anordnung und auf einen bestimmten Zweck gehende Fürsorge bemerke. Erst in der dritten ausführlichen Schrift über den gleichen Gegenstand, noch im gleichen Jahr 1774 erschienen, rückte Heß mit dem neuen Grundbegriff hervor: von dem Reiche Gottes, ein Versuch über den Plan der göttlichen Offenbarungen und Anstalten. In diesem allmählichen Hervortreten des neuen theologischen Hauptbegriffs liegt zugleich der Schlüssel zu seiner Erklärung. Nicht von dem kommenden Reich Gottes, wie Jesus es verkündete, ging Heß anfänglich aus; nicht die Zukunftsverheißung des apokalyptischen Judentums hatte er im Auge bei seinen Betrachtungen, sondern gerade umgekehrt: im Alten Testament fand er den Schlüssel zum Verständnis des Neuen; die Theokratie, die wunderbare Regierung des speziellen Gottesvolkes Israel, aufsteigend von Abraham und gipfelnd im Messias und seinem künftigen Reich auf Erden, das war die ihn begeisternde neue Entdeckung. Mit ihr glaubte er, den bereits zu Schlagworten erstarrten Gegensatz von Offenbarung (mit den Wundern als Kennzeichen) und Natur überwinden zu können. Die neue Lösung lautete: die in der Bibel erzählte Geschichte ist die Offenbarung Gottes. In ihr treffen wunderbare Bezeugungen Gottes zusammen mit Plan und Ordnung und Stufengang, wie sie uns die Natur zeigt, und das ist das eigentlich Wunderbare, nicht das einzelne

Mirakel, sondern eben der Plan des Ganzen, der Zusammenhang der Führungen dieses Volkes. Heß will damit keineswegs eine allgemeine göttliche Weltregierung über das ganze Menschengeschlecht leugnen, nur ist diese nicht der Gegenstand seiner Betrachtung. Er, der christliche Theologe, hat es nun einmal mit dem besondern Volk Gottes und seiner ganz besondern Geschichte zu tun und auf die spezielle Regierung Gottes über dies sein Volk, d. h. eben die Theokratie, das Reich Gottes, zu achten. Das geht nach Heß gerade die Christen ganz direkt an, weil durch Jesus, den Messias, die national beschränkte Theokratie in die Theokratie des universalen Gottesvolkes umgewandelt wurde. Das Christenvolk ist der gottgewollte, legitime Nachfolger und Erbe des israelitischen Gottesvolkes, das rechte Israel Gottes, freilich, wie die Geschichte zeigt, auch wieder ein recht unvollkommenes, durch Aberglauben, Unglauben und Lasterhaftigkeit getrübtes und verdorbenes Gottesvolk, das seiner endgültigen Reinigung und Vollendung mit der Wiederkunft Christi erst entgegengeht. Heß' Lieblingsgleichnis zur Charakteristik der Christenheit ist das Gleichnis vom Unkraut im Ader; hier findet er Warnung und Trost, aber gerade mit diesem Gleichnis blickt er vorwärts auf das vollendete Reich Gottes, zunächst auf der Erde im Sinn des alten Chiliasmus und dann im Himmel für die Ewigkeit. Er selbst war in seinen Gedanken darüber noch lange nicht mit sich und mit der Bibel im reinen. Wichtige Grundbegriffe wie die Idee der innern Christengemeinde im Unterschied von allem äußern Kirchentum und die genauere Deutung der Apokalypse Johannis sollten ihm erst im 19. Jahrhundert aufleuchten; aber seine Grundkonzeption stand ihm fest, sie leuchtete ihm aus allen Blättern des ganzen Bibelbuchs entgegen; mit ihr hatte er seinen unerwiderlichen Standort errungen, der ihm jene seltene Ruhe und Festigkeit des Glaubens und Arbeitens verlieh, durch die er für die schwersten Zeiten der Zürcher Kirche der rechte Mann werden sollte.

Geschichtlich wird zu urteilen sein, daß Heß in dieser Hervorhebung des theokratischen Leitgedankens eine vergessene reformierte Tradition wieder aufnahm, die bei Zwingli, Bullinger und Calvin eine nicht geringe Rolle gespielt hatte. Es ist die alte, schon der altchristlichen Kirche geläufige Grundidee des Volkes Gottes, das sich von Israel aus erweitert zum universalen Christenvolk. Es ist möglich, daß sogar Breitinger, der Lehrer von Heß, dem dieser seine zwei ersten Darlegungen des neuen Gesichtspunktes widmete, noch eine Erinnerung an die altreformierte Tradition besaß. Sie war im altreformierten Christentum ein Nebengedanke gewesen; im Vordergrund stand auch dort von der Reformation her der religiöse Individualismus, die Rechtfertigung des Einzelnen aus Gnaden im Glauben. Dieser reformatorische Individualismus war dann im Zeitalter der Aufklärung allmählich durch den aufklärerischen Individualismus der Tugendreligion verdrängt worden; für religiöse Gemeinschaft, gar für Theokratie fehlte der Aufklärung jegliches Verständnis. Fragt man sich nun aber, was für praktische Konsequenzen die neue Hervorhebung des theokratischen Gesichtspunktes bei Heß auslöste, so erstaunt man über die praktische Dürftigkeit. Man kann von praktischen Folgerungen eigentlich erst von dem Augenblick an reden, als er — in späterer Zeit — durch die Idee der inneren Christengemeinde geistige Gemeinschaft mit unzähligen zerstreuten Einzelnen aller christlichen Länder und Kirchen fand. Aber das bedeutet dann nicht die Realisierung

eines äußeren Volkes Gottes auf Erden, sondern eher den Verzicht auf die greifbare und sichtbare Volksidee. Daraus wird von neuem deutlich, daß Heß als Denker, als Theologe zu seiner bestimmten Bibelbetrachtung kam, ohne einen direkten Zusammenhang mit dem Leben seiner Gegenwart, mit greifbaren christlichen Zeitströmungen. Es liegt ein Hauch des Akademischen auf dieser ganzen Reichgottes-theologie von Heß. Das ist und bleibt ihre geschichtliche Schranke; das erklärt die geringe geschichtliche Wirkung, die von ihr ausgegangen ist.

Im Jahre 1777 wurde Heß zum Präsidenten der Asketischen Gesellschaft in Zürich berufen und blieb an diesem Platz bis zu seiner Wahl zum Zürcher Antistes. Keiner vertrat so würdig wie er diesen wichtigen Posten; in ihm und nicht in den jungen Zürcher Aufklärern verkörperte sich der Geist solider Bibelforschung und alte zürcherische Reformatorentradition. Nach außen freilich stand er lange Zeit im Geruch nicht ungefährlicher Heterodoxie. Mit den andern Verfassen des biblischen Realregisters galt er in Bern und andern orthodoxen Zentren als Sozinianer. Die von ihm mehr redigierten als selbst durchweg geschaffenen Biblischen Erzählungen fuhren fort, ihn unter den Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft verdächtig zu machen, sogar als er bereits Antistes geworden war. Das ist nur zu verständlich. In dem ganzen Unternehmen, Jesus als menschliche Person der Geschichte zu zeichnen und individuell zu charakterisieren, lag an sich schon eine Verleugnung des alten, steifen Christusdogmas.

In einer lehrreichen Antwort auf Bedenken gegen seine Lebensgeschichte Jesu vom Jahr 1782 gestand Heß offen zu, daß in seinem Buch die Hauptperson meist nur in ihrer Menschengröße eingeführt und dargestellt werde. Heß wollte Jesu Gottheit nicht verdunkeln, wollte ihn aber so schildern, wie ihn die Jünger im Umgang mit ihm kennen lernten in der Zeit, da das Göttliche an ihm noch gleichsam verhüllt, in ein simples Menschenkleid versteckt war. Es ist der natürlichste Weg, daß man für einmal ihn recht als Menschen kennen und schätzen lerne, aber freilich so, daß die Strahlen der Göttlichkeit doch immer durch diesen Menschen Schleier hindurchfallen. Dadurch wird man gereizt, ihm mit den Gedanken immer höher hinauf zu folgen, bis endlich auf die Höhe, auf welcher ihn seine Jünger nachher im Geiste gesehen und verehrt haben. Heß gesteht aber, in seinem Buche darin öfter gefehlt zu haben, daß die Strahlen der Göttlichkeit nicht stark genug hindurchblitten.¹

Wenn Heß später das Versäumte nachzuholen sich bemühte und die Gottheit Christi immer kräftiger seine Menschheit durchstrahlen ließ, so wahrte er sich doch stets dem Dogma gegenüber alle Freiheit. Mit der alten Trinitätslehre hatte er ziemlich gründlich gebrochen; der Sohn Gottes stand ihm gewaltig unter Gott Vater, und mehr als eine Stelle in der Lebensgeschichte Jesu hob hervor, wie fern es Jesus lag, der Ehre Gottes nahe zu treten, wie er die Ehre der Anbetung eigentlich nicht forderte, wie er durchaus nicht seine sichtbare Person für den höchsten Gott ausgeben wollte. Freilich war ihm Jesus als Messias auch kein gewöhnlicher Mensch, sondern der göttliche Gesandte, der sichtbare Offenbarer des unsichtbaren Gottes, die Verkörperung des Wortes Gottes, d. h. des Sichtbaren und Hörbaren an Gott. Und durch die Erhöhung in den Himmel hatte dieser Messias Jesus Teilnahme an Gottes Welt-

1) Vgl. den Entwurf des undatierten Briefes im Briefband XI Nr. 32 bei den Briefen vom Frühjahr 1782.

regiment bekommen, und Heß selbst wußte sich in unbedingtem Ehrfurchtsverhältnis zu ihm als zu Gottes höchstem Bevollmächtigten. Aber auch über den Sühnetod Jesu dachte Heß nichts weniger als orthodox. Von einer Umstimmung des zornigen Gottes durch das Blut zum gnädigen Gott ist bei ihm keine Rede, wohl aber von dem neuen und einzigartigen Begnadigungsmittel, das Gott den Menschen mit dem Opfertod Jesu bereitet hat. Anlaß genug und Übergenuß für ängstliche, altmodische Seelen, diesem Bibelforscher zu mißtrauen! Das Dogma hat seine Autorität für Heß eingebüßt, die Bibel jedoch hat sie behalten. Seine Stellung zur Bibel zeigt doch einen ganz ungebrochenen Autoritätsglauben. Auf Apologetik ließ sich Heß möglichst wenig ein. Die Wahrheit der biblischen Erzählung glaubte er einfach voraussetzen zu dürfen; er bewies sie nicht erst. An Stelle des Inspirationsdogmas trat bei ihm der Gedanke des einheitlichen göttlichen Plans, der die biblischen Schriften zu einer Einheit zusammenband und vom Zentrum aus das Licht auf alle ihre Einzelheiten strahlen ließ. Derart machte der ganze Mann zwar nicht den Eindruck eines Orthodoxen, aber eines festen, seiner Sache absolut sichern Bibeldchristen. Mit der Zeit fanden sich die älteren Orthodoxen in diese seine Eigenart und sahen bewundernd zu ihm auf. Es gab in der reformierten Schweiz am Ende des 18. Jahrhunderts kaum einen Christen, der im Vertrauen auf seine Bibel und den Christus seiner Bibel so getrost und so fest aufrecht stand und allen Stürmen der Zeit zu trotzen wußte.

Aber zum ganzen Bild des Mannes gehört auch die Kritik seiner Gegner an seiner neuen Auffassung des Christentums, zumal wenn diese Kritik von früheren Freunden kommt. Warne Freundschaften, wie die mit Selig Nüscherer und Leonhard Usteri fielen dem neuen theologischen Standpunkt Hessens zum Opfer.

Die Briefe von Nüscherer begannen zu verjagen vom Augenblick an, als in Heß das Bewußtsein des großen Entdeckers einer verkannten Wahrheit übermächtig wurde. „Sie haben sich ganz der Theosophie gewidmet und sehen alle anderen Wissenschaften von ihrer mangelhaften und schwachen Seite an“, schrieb er nicht ohne Bitterkeit dem früheren Freund. Und ein andermal: „Sie sehen auf mich Armen auch mit jenem geistlichen Stolz herab, der sich allein im Besitz der Wahrheit und Weisheit glaubt und alle übrigen Menschen für blind, elend und verdammt ansieht.“¹ Mehr Verständnis für die neuen Ideen von Heß schien im ersten Augenblick Leonhard Usteri aufzubringen; allein auch er stieß sich an der Schroffheit, mit der Heß seine Entdeckung allen bisherigen Erkenntnissen entgegenstellte. Daß wir die Offenbarung ganz und gar nicht kennen, daß unsre Begriffe von der Erlösung gar nicht die rechten seien, empfand er als harte Reden. „Sollte es Gott zugelassen haben, daß die Welt erst im 18. Jahrhundert seine göttliche Offenbarung verstünde und sie siebzehn ganze Jahrhunderte nicht verstanden hätte?“ Er fügte nicht ohne leise Ironie hinzu, daß vielleicht Heß in der Weltabgeschiedenheit des Nestenbacher Pfarrhauses für sich selbst zu neuen Entdeckungen gekommen sein dürfte, die nicht jedermann ebenso neu erscheinen, wie ihm. Für Usteri steht es fest, daß das gegenwärtige Aufklärungszeitalter in seiner Erkenntnis des Plans der Offenbarung „beinahe in denjenigen Schranken geblieben ist, die unsere Schwachheit uns vorschreibt und deren Ueberschreitung seit langer Zeit das Evangelium ziemlichernmaßen verunstaltet hat“, daß es aber allerdings an der Nutzbarmachung dieser Erkenntnis in weiten Kreisen bedenklich fehlt.² Unsere Theorie ist gut, die Praxis miserabel, darum bleibt es Hauptaufgabe

1) Nüscherer an Heß, 8. Sept. 1769 und 4. Januar und 2. März 1770.

2) L. Usteri an Heß, 12. Januar und 24. August 1769.

für uns, unsre Kenntnisse im Volk auszubreiten. Wir hören den künftigen Schulmann Usteri.

Mit der Freundschaft war es aus; alle späteren Briefe Nüschelers und Usteris sind unpersönlich. Es ging hier nach den berühmten Worten:

„Keimt ein Glaube neu,
Wird oft Lieb und Treu
Wie ein böses Untraut ausgeraut.“

Unter den Korrespondenten von Heß gab es dezidierte Aufklärer wie den Arzt J. C. Scherb in Bischofszell, mit denen zu diskutieren zwecklos war wegen des von vornherein unüberwindlichen Gegensatzes. Scherb zweifelte an dem Offenbarungscharakter der Bibel und hatte an der natürlichen Religion genug, während für Heß das Christentum fast bloß Geschichte war nach dem Grundsatz: Wer das Evangelium historisch versteht und glaubt, der versteht und glaubt es auch dogmatisch.¹ Der geistliche Kollege Scherbs in Bischofszell, Pfarrer Selig Waser dagegen, bemühte sich verzeiwelt, Heß zu verstehen; aber auch er vermochte den Gedankenkreis der theologischen Aufklärung nicht zu verlassen. Er vermiste vor allem in den Schriften von Heß die Deutlichkeit der Begriffe, d. h. die Reduktion der biblischen Gedanken auf die termini der Aufklärung. Waser kannte nichts Höheres als die Glückseligkeitslehre der Aufklärung und deutete von da aus das ganze Gottesreich, in dem Heß mit seinem Glauben verweilte, auf ein Mittel, die vernünftigen Geschöpfe zum Ziel der Glückseligkeit zu führen; ist der große Zweck einmal erreicht, so hört auch das Reich des Messias auf.²

Weitsichtiger, wenn auch von den Grundgedanken der Aufklärung nicht frei genug, urteilte Pfarrer J. Corrodi in Neunforn im Thurgau.

Ihm war es Bedürfnis, die goldene Mittelstraße zwischen den beiden Extremen Enthufiasmus und Hyperkritik zu wählen, und er meinte, dieses Bestreben sei auch der Ausgangspunkt der neuesten theologischen Richtung (er meint die Lavaterianer) gewesen, sie hätte sich aber viel zu rasch wieder in die Orthodoxie gestürzt. Eben darin schien ihm auch für Heß eine Gefahr zu bestehen. Corrodi stellte das Dilemma: entweder ist die Bibel ein inspiriertes, unfehlbares, zeitloses und darum allen Zeiten gleich verständliches Offenbarungsbuch oder es birgt die Offenbarung in zeitgeschichtlichen Hüllen und paßt die ewige Wahrheit dem Verständnis der verschiedenen Entwicklungsstufen an. Das Erste sei der Standpunkt der Orthodoxie, das Zweite der aller geschichtlichen Bibelforscher, zu denen auch Heß gehöre. Dann sollte aber dieser auch die Konsequenzen ziehen und deutlicher zwischen dem Relativen, Historischen in der Geschichte und dem Wesentlichen, Moralischen unterscheiden. Er nimmt dann die philosophischen Theologen wie Steinbart gegen Heß in Schutz, ein Zeichen, daß diese goldene Mittelstraße in Wirklichkeit stark nach links tendierte, gerade umgekehrt wie der Weg, den Heß einschlug.³ Corrodi versuchte das Unmögliche zu vermitteln und gleichzeitig die Frage des Entweder=Oder zu stellen. Immerhin, er berührte den wunden Punkt bei Heß.

Der Briefwechsel mit Corrodi fiel in jene Zeit, da Heß glaubte, seinen Freund Lavater im offenen Kampf gegen die deutschen Aufklärer Semler und Steinbart unterstützen zu sollen. Er tat es besonders in einer Osterrede von 1780 und rief

1) J. Heß an J. C. Scherb, Sommer 1772.

2) S. Waser an Heß, 21. November 1775.

3) J. Corrodi an Heß, 8. April 1778 und 11. März 1779.

dadurch den Widerspruch des Altstättler Pfarrers Heinrich Schinz hervor, desselben Schinz, der ein Jahrzehnt zuvor Hessens Auffassung Jesu zu einseitig menschlich gefunden hatte.

Schinz drückte sein Befremden aus über die Härte, ja Unbilligkeit mancher Urteile Hessens über die verdienten deutschen Aufklärer. „Wie konnte mein lieber Herr Heß es bei aller seiner Sanftmut übers Herz bringen, Semlers Urtheil über einige Geschichten . . . mit den Spöttereien eines Julian in eine gleiche Linie zu stellen! Das war doch zu viel.“ Schinz tadelte diese ganze Methode, nur anstößige Stellen aus Semlers Schriften zu sammeln und aus dem Zusammenhang herauszureißen. Er selbst richtete sieben Fragen an seinen Zürcherkollegen mit der Absicht, damit etwas zur Beilegung der gegenwärtigen theologischen Streitigkeiten beizutragen. Es sollte doch möglich sein, über die, so einen andern Weg als wir eingeschlagen, liebevoller, christlicher, mehr nach dem Geist Jesu zu denken, statt ihnen die Untergrabung des Christentums zuzuschreiben. Die sieben Fragen des Pfarrers Schinz sind noch heute für uns lehrreich, z. B. Frage 1: ob alle Geschichten in den Büchern des alten Testaments von gleicher Wichtigkeit seien, ob nicht einige nur die Jüdische Nationalgeschichte seien ohne Verbindung mit der Geschichte Jesu? Können wir aus solchen mehr Nutzen schöpfen als aus den Geschichten eines andern Volkes? Frage 2: Muß einer sich durch alle diese Geschichten hindurcharbeiten, um ein Christ zu werden, und muß jeder Christ den Progreß der Offenbarung wissen? Frage 3: Sind wohl alle Bücher, die in diesem Kanon stehen, durch eine außerordentliche Offenbarung geschrieben? Frage 6: Ist die Kenntnis der äußern Geschichte Jesu zu der fruchtbaren Kenntnis seiner Lehre notwendig? Ist denn der historische Glaube und der seligmachende oder fruchtbare Glaube eine Sache, und kann der ohne jenen nicht erlangt werden? ¹ Die Bedenken, die jeder Biblizismus hervorruft, melden sich hier.

In den Kern aller dieser Fragen führt uns die Kritik des Pfarrers von Stallikon Kaspar Toblers, wenn dieser Heß vorwirft, daß er den Unterschied zwischen Schriftenkenntnis und Theologie verkenne.

Schriftenkenntnis ist gewiß die wesentlichste, unentbehrlichste, brauchbarste Wissenschaft des Geistlichen, aber Theologie ist auch nötig, hauptsächlich, weil diejenigen Punkte der Schriftenkenntnis, welche die allgemeinen, auch für unsre Tage wesentlichen Lehren enthalten, es verdienen und bedürfen, gesammelt, gehörig erklärt und bestimmt, mit anderen ausgemachten Wahrheiten verglichen und in eine unserm Zeitalter angemessene und brauchbare Form und Verbindung gebracht zu werden Genaue Schriftenkenntnis ist freilich das Fundament und die Hauptsache, allein sie macht doch auch nicht alles aus. Tobler deutet an, daß die Schrift doch auch nicht die einzige Quelle der Religionserkenntnis sei, und daß manche Sätze der Bibel nach der Natur der Sache oder nach der Erfahrung genauer bestimmt und eingeschränkt werden müssen. Das lebendige Gefühl der Eigenart seines Zeitalters und des ungeheuren Abstandes von der biblischen Zeit versteigt sich bei Tobler bis zu dem kühnen Ausruf: „Sindet sich doch in der ganzen Bibel vielleicht kein einziger Charakter, der, so groß und nützlich er unter den Juden und ersten Christen gewesen, sich ganz für unsere Lage schidte.“ ²

Zwei scharf gegensätzliche Naturen stoßen hier zusammen; der eine lebt in seiner Bibel wie der andere in seiner Zeit. Welcher der tiefere ist, braucht nicht gesagt zu werden. Dennoch, die Gleichsetzung der Theologie mit der Bibelforschung ist unmöglich; darin wird der Aufklärer recht behalten.

Stellen wir an den Schluß dieser Kritiker den gemütswarmen, mit Heß innig befreundeten Helfer Heinrich Thomann in Winterthur. Er warf Heß die

1) H. Schinz an Heß, 27. Juni 1780.

2) Kasp. Tobler an Heß, 3. April 1777.

Einseitigkeit seines theokratischen Gesichtspunktes und die unbillige Geringschätzung aller andern Darstellungsarten biblischer Wahrheiten vor und wehrte sich für sein Recht, die Bibel auf seine Weise dem Volk mundgerecht zu machen.

„Du lebst und schwebst so sehr in diesem Schriftstudium, du hast dich schon so lange damit beschäftigt, daß ich mich gar nicht verwundere, daß du von dem praktischen Einfluß und Nutzen desselben auf Herz und Wandel überzeugt bist.“ „Wird wohl jemals der große Haufen imstande sein, den ganzen Plan der göttlichen Absicht zu übersehen und daraus Folgerungen auf sein Leben und seinen Wandel herzuleiten? Sollte es daher so unnützlich sein, wie du fast zu behaupten scheinst, wenn man den Christen einstweilen auch ihre nächsten und besonderen Pflichten und Hoffnungen mit ihren Gründen vorhält, ohne allemal auf den ganzen Plan Gottes Rücksicht zu nehmen?“ Man wird an Lessing erinnert, wenn Thomann der Unterscheidung des Wesentlichen in der Religion von den Geschichtstatsachen das Wort redet und dabei das Bild vom Gerüst und Fundament braucht, wobei für die ersten Christen zum Fundament gehört haben mag, was für uns heute nur Gerüst ist. Ein andermal wehrt er sich für die Moralpredigten und gibt Heß zu verstehen, er bewege sich mit seinen Reichsgottesgedanken zu sehr im Gebiet der Spekulation.¹

Dieser letzte Punkt muß uns noch heute zu denken geben. Wieviel ferner steht der Reichsgottesmann Heß dem unmittelbaren Leben als die Reformatoren! Der glücken mit ihrem Herz und Gewissen ergreifenden Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade, ist er wirklich der spekulative Bibelforscher, der mit feinen, hohen Gedanken das Bedürfnis seiner Seele stillt.

Aber gerade diese Entfernung vom genuin Reformatorischen ermöglichte es Heß, den konfessionellen Graben zu überbrücken und sich mit verwandt empfindenden Katholiken in brüderlicher Eintracht zu finden. Michael Sailler war wie mit Lavater so auch mit Heß innig verbunden. Vor allem aber, er lebte auf Schweizer Boden selbst in der Freundschaft mit Karl Josef Ringold, dem Pfarrer in Sarmensdorf, ein unerwartetes Glück. Es ist freilich ein höchst moderner und eigentümlicher Katholik, der diesmal Heß die Bruderhand reichte: Ein abgesagter Feind des Mönchtums, der in der Möncherei das Grundverderben für Dogmatik und Moral, für Liebe und Frieden der Christenheit erblickte und der die Bergpredigt Jesu für Weltbürger, die in Gesellschaft leben sollen, gegeben erachtete, ein Prediger der Toleranz, der an seinem Opfertisch ebenso für die Protestanten wie für die Katholiken betete und alle mit gleicher Liebe in sein Herz empfing, der auch, so sehr ihn protestantischer Spott und Verachtung seiner Kirche betrübte, doch noch weit empfindlicher und böser wurde, wenn er bei Katholiken auf Verfolgungsgeist und Verfehrungssucht stieß, endlich ein Mann voll lebendiger Unionshoffnung, der in seiner Seele das Ideal einer in Glauben und Liebe einigen Schweizerkirche trug und sich darüber freute, daß die beiden Konfessionen im letzten halben Jahrhundert einander viele tausend Schritte näher gekommen seien. Kein Wunder, daß dieser Katholik auf seine Weise den Mönchen und Jesuiten als heimlicher Protestant, ja gar als halber Freidenker vorkam, während protestantische Blätter ihn immer noch einen Erzkatholiken nannten. Wenn Heß einem solchen Mann mit dem johanneischen Wunsch entgegenkam, „daß wir alle untereinander eins werden, damit wir auch eins würden mit Ihm und durch Ihn alle eins würden

1) Thomann an Heß, 30. Oktober 1780, 18. Februar 1781 und 2. Juli 1782.

mit dem Vater“, bekam er das Echo in einem Hymnus auf die Liebe, die Jesus uns empfohlen hat, zu hören: „Alle, die diese Liebe besitzen, können einander gleich umarmen und einander ohne Falſch lieben wie Brüder.“ Ringold verſicherte Heß, daß kein proteſtantiſcher Lehrer bei den Katholiſten eine größere Liebe und Verehrung als Heß beſiße.¹ Der Briefwechſel dieſer beiden Männer gehört zweifellos zum Anziehendſten in der rieſigen Korreſpondenz; nur darf man ſich keinen Täuſchungen hingeben. Auf dem Wege des Totſchweigens der reformatoriſchen Zentralgedanken wird ein echter, dauernder Friede der Konfeſſionen ſchwerlich erreicht.

Aber kehren wir zu Lavater zurück! Wie anders war doch Heßens Naturell geartet als das ſeines Freundes, der jeden Augenblick von einem Paradiesflug der Hoffnung in den tieſten Abgrund der Enttäuſchung fallen konnte, deſſen ganze Religioſität auf das Sehnen und Schmachten geſtimmt war! Die innere Feſtigkeit, der Gleichmut, die Ruhe ſeines Freundes Heß waren für Lavater gelegentlich eigentliche Anfechtungen. Es gelang ihm nicht, Heß in ſein lodernendes Feuer hineinzureißen; Heß blieb er ſelbſt, kalt in Lavaters Augen. Als Heß im Begriff war, ſeine neue Schrift vom Reiche Gottes herauszugeben, verkündete Lavater in einem Brief an Haſenfamp ſein höchſtes Lob, aber wie die Schrift erſchienen war, zeigte er ſie Herder als Mittels-gattung an mit dem Zuſatz: „Wieviel fehlt zur Sättigung! Wo iſt Brennpunkt! Wo himmeltragende Kraft! Doch iſt ſeine Seele edel, heiter und demütig.“ Miteinander haben die beiden Freunde am Realregiſter gearbeitet und miteinander ihr Verteidigungſchreiben aufgeſetzt, um gemeinſam Ehre und Schimpf zu tragen. Als dann Hottinger ſein böſartig giftiges Sendſchreiben gegen Lavater erſcheinen ließ, trat Heß vornehm und würdig für den verlaſchten Freund ein, wenn auch nicht ganz nach Lavaters Herz, der ihn auch hier feuriger, entſchiedener gewünscht hätte. In den ſpäteren Jahren ſtießen ſie gelegentlich ſcharf aufeinander. Den neuen Magnetismusſchwindel wollte Heß nicht mitmachen; Lavaters Vergleich Chriſti mit einem guten Magnetiseur tat ihm weh, und ſein neuer Hymnus auf die Göttlichkeit der menſchlichen Natur und die Chriſtusähnlichkeit jedes Menſchen ſchien ihm geradezu eine Gefahr für das Chriſtentum heraufzuführen. Als dann Lavater via Kopenhagen zum plötzlichen Verkünder der Lehre von der Seelenwanderung wurde, bekämpfte ihn Freund Heß und verſagte den nordiſchen Offenbarungen ſeinen Glauben. Beim Tod des Antiſtes Ulrich kamen miteinander Lavater und Heß für den wichtigen Poſten in Betracht: Lavater ſelbſt ſuchte die Wahl auf Heß zu lenken und empfand doch die geringe Zahl von Stimmen, die auf ihn fielen, als Kränkung. Nicht das einzige Mal, daß ſein Unterbewußtes mit ſeiner Reſlexion und Aktion nicht im Einklang ſtand. An Männlichkeit und Charakterfeſtigkeit war zweifellos Heß und nicht Lavater der Ueberlegene; man kann nicht ohne Jammer die Orakelbillets des aufgeregten, ſeiner ſelbſt nicht ſichern Mannes leſen aus den Jahren nach der unſeligen Kopenhagener Reiſe. Immer wieder wollte er Heß zu ſeinem Glauben hinüberzwingen. Aber Heß, nicht Lavater, wußte, was Glauben iſt, und hatte ihn. Wie ein Kind und ein Mann ſtehen die beiden nebeneinander; das Kind freilich iſt unendlich lebenswürdiger, geiſtvoller, in jedem

1) Der Briefwechſel Ringold-Heß datiert ſeit 1779. Im Text ſind benutzt Briefe vom Sommer 1781, 9. April und 19. November 1782, 9. Dezember 1783 und 14. Mai 1784.

Sinn interessanter als der Mann. Von Lavater ging ein persönlicher Charme aus, der Heß ganz fehlte. Wie wunderbar hat unser Gott seine Gaben verteilt!

Und doch sollte dies seltsame Kind gerade in der schwersten Revolutionszeit sich als ganzer, tapferer Mann bewähren, als die Sorge für das Vaterland ihn gewaltig aus seinen Kindereien und Träumereien herausriß und ihm konkrete Gegenwartsaufgaben stellte. Da haben die beiden alten Freunde Heß und Lavater miteinander und nebeneinander ihrer Vaterstadt Ehre gemacht; da schaute die ganze reformierte Schweiz zu diesen furchtlosen Männern auf.

8. Abschnitt.

Lavaters Freundeskreis in der Schweiz.

Wir sammeln in diesem Kapitel alle Regungen einer lebendigen evangelischen Frömmigkeit aus der deutschen Schweiz, die sich von der altreformierten Orthodogie deutlich abheben und fast ausnahmslos entweder mit Lavater oder einem seiner Freunde oder mit den gleichzeitigen deutschen verwandten Regungen, vor allem mit Herder, in Verbindung standen. So groß die Kluft zwischen Lavater und Herder uns heute erscheinen mag, gegenüber Orthodogie und Rationalismus vertraten sie ein Gemeinsames, und so gingen von beiden verwandte Wirkungen auf Vertiefung und Erwärmung des gewöhnlichen Christentums aus.

Zu den ältesten und treuesten Freunden Lavaters gehörte der berühmte Arzt Johannes Konrad Hohe von Richterswil am Zürichsee, 1734 geboren, ein Mann, der nicht nur als Arzt im Gebiet der ganzen inneren Schweiz eine große Berühmtheit erlangte, sondern auch durch die lebhaftesten literarischen, künstlerischen und pädagogischen Interessen mit der ganzen Zeitströmung eng verflochten war.¹ Von seiner frommen Mutter her war er von Jugend auf an einen kindlichen, lebhaften Verkehr mit Gott und Christus gewöhnt, und die Erinnerung an diesen kindlichen Gottesglauben blieb in ihm lebendig, auch als er in die Jahre des Denkens, Prüfens und Forschens kam. Der beständige Umgang mit der Natur, die Einsicht in den intimen und unlöslichen Zusammenhang des körperlichen und geistigen Lebens, die ihm sein ärztlicher Beruf jeden Tag verstärkte, machte ihn gegen den abstrakten Idealismus der zeitgenössischen Theologie und Philosophie wie gefeit und dafür um so zugänglicher für den naiven Realismus Lavaters und seiner Freunde, die das Geistliche und Göttliche mit Vorliebe in sinnlicher und menschlicher Anschauung sich nahe brachten.² Es kam dazu, daß Hohe gerade als Arzt häufige Erfahrungen von der Unzulänglichkeit menschlicher Wissenschaft und Kunst machen mußte und Gelegenheit hatte, auffallende und geheimnisvolle Heilungen zu erleben, in denen ihm etwas von einem lebendig wirkenden und Gebete erhörenden Gott entgegenleuch-

1) G. Sinsler, Lavater in Amt und Privatleben (Denkschrift) p. 35—42 und p. 54 Anm. 9.

2) Hohe an Lavater, 4. Oktober 1786.

tete. Besonders bei einer Pockenepidemie in Grüningen hatte Hoze solche Erfahrungen gemacht. Eine andere, für ihn sehr merkwürdige Beobachtung leitete ihn auf den Zusammenhang der Tugend und Gottesfurcht mit den Erfolgen seiner ärztlichen Kunst; er glaubte, auffallende Mißerfolge in seinem Beruf jeweilen im Zusammenhang mit eigener sittlicher Rückständigkeit sich einstellen zu sehen, wie umgekehrt Erfolge und Gebetserhörungen bei sittlicher Reinheit seines Herzens. Man versteht es, daß gerade ein solcher Mensch zur Freundschaft mit Lavater besonders disponiert gewesen sein muß.¹

Im Jahre 1769 suchte Lavater den damals schon berühmten Arzt für seine Propaganda für Basedows Schulbibliothek zu gewinnen, und Hozes großes Interesse für Basedows Plan brachte die beiden Männer zusammen.² Als Lavater dem Doktor auch seine drei berühmten Fragen über Gebet, Glauben und Geist vorlegte, fand er bei Hoze ein so feines Verständnis wie bei wenig Theologen. Hoze meinte, daß jeder rechte Beter an Wunder glaube, sonst würde er nicht beten; aber zu dieser Erfahrung seien sehr schwere moralische Bedingnisse nötig, Reinheit usw., und nun erzählte er von den merkwürdigen Erfahrungen in seinem Beruf.³ Ähnlich in einem spätern Brief über das gleiche Thema:

„Gewiß nur in dem Unglauben liegt die traurige Tatsache seltener Gebetserhörungen, aber, großer Gott, es ist wohl kein Glaube, als der durch die Liebe tätige im evangelischen Sinn, und das, das tut den Menschen wehe.“⁴

Das bedeutet eine etwas andere Stellung zum Wunderglauben, als Lavater sie einnahm. Lavater betete und glaubte, um Kraft zur Befreiung von der Sünde zu bekommen, während Hoze die innere Lösung vom Bösen und Gemeinen als eine Vorbedingung für eine rechte Gebetserhörung betrachtete.

Seit der Zeit bestand eine wahre Interessengemeinschaft zwischen Hoze und Lavater, die dadurch einen ganz intimen Charakter gewann, daß Hoze in seinen allerpersönlichsten Anliegen Lavaters Hilfe in Anspruch nahm. Er hatte schweres Unglück in seiner Ehe und muß sich im Verhältnis zu seiner geistig franken Frau persönlich — das Nähere bleibt uns dunkel — irgendwie mitschuldig gefühlt haben. Da trieb es ihn zu dem Mann Gottes in Zürich, um ihm sein Herz auszusüßten und alle seine Sünden zu bekennen. Seine Qual, seine „Höllenangst“ war vorüber von dem Augenblick an, da er sich in Lavaters Arme warf und von ihm auf den Weg geleitet wurde, daß er in jeder, auch der größten, auch der verschuldetsten Not auf Gott vertrauen durfte und sollte, wenn nur seine Reue redlich war.

„Er, ewig die Liebe, hat erhört und hat geholfen. Seine Erbarmung über den Unwürdigsten sei angebetet!“⁵

Es ist klar, daß ein solches Vertrauen von Herz zu Herz die beiden Männer fest und bleibend verbinden mußte. Lavater legte Hoze alle ihm bekannt gewordenen seltsamen und wunderbaren Phänomene zur Einsicht vor, und Hoze antwortete ihm

1) Hoze an Lavater, s. d. (1770).

2) Denkschrift p. 35, Hoze an Lavater, 12. Juni 1769.

3) Hoze an Lavater, s. d. (1770).

4) Ebenda, 5. Mai 1771.

5) Hoze an Lavater, 19. August, 20. September 1772.

mit seinem sachverständigen Urteil. Keine noch so seltsame Erscheinung war dem berühmten Arzt von vorneherein unglaublich; er verfolgte mit höchster Teilnahme die Untersuchung der Wasserliesel in Biel,¹ interessierte sich für Martin von Schlierbach, den er, da er bei Lavater zu Besuch war, unvermerkt zu sehen hoffte,² und vermittelte seinerseits Lavater die erste Kunde über Gäßner.³ Als Lavater sich anschickte, den katholischen Wundertäter persönlich aufzusuchen und zu prüfen, mahnte ihn Hohe zur Vorsicht und empfahl ihm, sich nicht an epileptischen und konvulsivischen Krankheiten genügen zu lassen, da das Spiel der Nerven und die Kraft der Imagination auf dieses Spiel unglaublich sei. Zum voraus auf Enttäuschungen gefaßt, fügte er hinzu:

„Wenn auch Gäßner diese Gabe nicht hat, das tut mir nichts. Denn wer es einfältig erfahren will, der kann's, daß Gott in allem und durch alles helfen kann und will.“⁴

Als Lavater endlich nach Straßburg reiste, um Tagliostro zu erproben, nahm er als Inognitobegleiter seinen ärztlichen Freund mit sich, der bei der entscheidenden Unterredung gegenwärtig sein mußte — zur sehr begreiflichen Entrüstung Tagliostros, der erst nachträglich erfuhr, daß der stille Belauscher ein Mitglied der ärztlichen Zunft gewesen sei.⁵

Indes interessierte sich Dr. Hohe auch für alle Neuerscheinungen der deutschen Literatur, besonders für die jungen Stürmer und Dränger, in deren Freundschaft Lavater ihn mit hineinzog. Werthers Leiden erschütterten ihn, wenn er auch die Frage nicht unterdrücken konnte: „Wozu das? Was hat es für Nutzen? Was kann es schaden?“ Bald war ihm vergönnt, Goethe persönlich zu sehen und zu genießen; das Schnupftuch Goethes, das dieser in Richterswil zurückließ, behielt Hohe als Andenken auf. Alles was Goethe seitdem in Zürich von sich hören ließ, verschlang er mit nie ermüdendem Interesse.⁶ Er hat aber auch Herders „Urkunde“ mit großen Hoffnungen für eine neue Zeit begrüßt und seiner Begeisterung für Herder wiederholt Ausdruck gegeben.⁷

Zwischenhinein begegnen in Hohes Briefen an Lavater ergreifende Konfessionen. „Einen Wurm, den der Sinnlichkeitsteufel in den Kot drückt“, nennt er sich einmal, und sehnt sich nach Erlösung,⁸ und ein andermal:

„Ich wandle oft in nächtlichen Labyrinth, und der ohnmächtigen Kreatur wird hange. Aber auch da: wenn sie sich an den verborgenen Gott hält, wird ihr wieder Ahnungsfäufeln, daß Er alles wohl machen wird.“⁹

Als Lavater im Jahre 1786 seine, wie er meinte, neuen Gedanken über die notwendig menschliche, subjektive und relative Gotteserkenntnis ausbrütete, fand er in Dr. Hohe einen der verständnisvollsten Freunde dieser Philosophie. Hohes Brief

1) Ebenda, 21. Dezember 1769.

2) Ebenda, 27. August, 29. September 1771.

3) Denkschrift p. 37.

4) Hohe an Lavater, 13. April 1775.

5) Hegner, Beiträge, p. 237; aus einem Brief Matthäis s. d.

6) Denkschrift, p. 39 f..

7) Hohe an Lavater, 17. November, 19. Dezember 1776.

8) Ebenda, 19. Dezember 1776.

9) Ebenda, 25. Dezember 1785.

vom 4. Oktober 1786 ist das höchst merkwürdige Dokument der Weltanschauung dieses Arztes und zeigt uns, wie es von einem naturwissenschaftlichen Monismus nicht weniger Wege zu Gott als vom Spiritualismus und Dualismus aus geben kann. Die scharfe Entgegensetzung von Geist und Körper, Leben und Tod, Unsterblichkeit und Sterblichkeit war ihm als Naturforscher unbegreiflich und widernatürlich.

„Es ist in der ganzen Natur eigentlich nichts opponiert, alles und alles eigentlich nur auf unendliche Arten modifiziert, alles unendlich verschieden und alles eins.“

Von hier aus war ihm auch die Vermenschlichung Gottes bei Lavater eine Wohltat für sein Denken. Gott menschlich in Jesus Christus, der Mensch zur Dervollkommenung bestimmt im Sinne der Selbstvergöttlichung, derart Gott und Mensch, Glieder einer Reihe, eines Wesens, einer Kraft, das schien ihm weit verständlicher als die Erhebung Gottes und des Geistes über alle menschlichen Analogien ins Abstrakte und Leere hinaus. Freilich drängte sich ihm dann in Verfolgung dieses Ideenganges die, wie er selbst sagt, fürchterliche Konsequenz auf, daß mit dem Verfall des ausgebrauchten Gehirns auch das geistige Leben dem Tod verfallen müsse. Für eine einfache, unzerstörbare Seelensubstanz hatte dieser naturwissenschaftliche Monismus keinen Platz. Hoze tröstete sich aber mit einem auf Jesu Verheißung gegründeten höchst massiven Auferstehungsglauben, einem schlichten Vertrauen auf das Machtwort: „Lebe!“, das der himmlische Herr am jüngsten Tag unserem Leichnam zuzurufen wird. Er stand mit dieser Denkweise in seiner Zeit nicht allein; man kennt aus England von dem berühmten frommen und freien Naturforscher Priestley ganz ähnliche Gedankengänge. Bloß zum Dualismus der zeitgenössischen Aufklärungsphilosophie stand diese Weltanschauung in schneidendem Gegensatz.

So warm jedoch Hoze seinen Zürcherfreund bei dieser Philosophie sekundierte, so unmöglich vermochte er ihm anfangs der 90er Jahre zu folgen, als Lavater unter den Bann der Enthüllungen des nordischen Orakels geriet. Es war ihm eine zu harte Rede, wenn die Kopenhagener Freunde stets nur behaupteten, Jesus Christus sei ihr Orakel. Er äußerte Lavater die stärksten Zweifel und Bedenken gegen die nordischen Eröffnungen.¹ Es war vielleicht das erstemal, daß er Lavater nicht mehr verstand, wie er denn nicht ohne Wehmut dem Freund seine religiöse Resignation und seinen Entschluß, auf seinem stillen Wege fortzugehen, bekannte.² Gleichzeitig erschütterten die Revolutionsstürme sein ganzes Wesen aufs gewaltigste; der über 60jährige Mann hatte das Gefühl, seine Zeit und seine Welt überlebt zu haben, und sehnte sich nach nichts als einer stillen, frommen Klausur.³ In einem seiner letzten Briefe aus der Schweiz schrieb er an Lavater:

„Laßt uns die Erscheinung unseres Herrn erwarten und Ihm glauben. Sie kommt gewiß, wenn uns gleich die Zeit, Tag und Stunde verborgen sind.“⁴

1796 siedelte er nach Frankfurt über zu seiner dort verheirateten Tochter. Er hat damals auch die Brüdergemeinen in Gnadau und Barby besucht und einen

1) Ebenda, 27. Februar, 11. Juli 1792.

2) Ebenda, 26. September 1794.

3) Ebenda, 8. Februar 1795.

4) Ebenda, 25. August 1795.

tieften Eindruck von ihnen bekommen.¹ Ihre weltabgewandte Seligkeit paßte zu den religiösen Idealen seines Alters. Hohe hat Lavater um ein halbes Jahr überlebt. Es bedeutet doch etwas, wenn ein solcher Mann aus einer sehr intimen Kenntnis seines Freundes heraus diesen einmal den „wichtigsten Menschen“ nannte, „den ich auf Erden kenne und von dem keine Erdengewalt mich trennen kann und wird“.²

Welch ein Abstand, wenn man von diesem undogmatischen, für jede neue Wahrheit offenen frommen Laien an den Briefwechsel Lavaters mit einem Pfarrer wie Christoph Trümpi, dem Helfer in Schwanden, herantritt! Hohes Interesse an Lavaters Ansichten in die Ewigkeit und an seinen ersten Schriften überhaupt, aber vor allem Kritik gegen alles Neue und Fremdartige, was nicht zu dem fertigen Denken eines solchen vernünftigen Orthodoxen paßte, charakterisiert ihn. Die Briefe der beiden fielen ins Ende der 60er und in den Anfang der 70er Jahre, als Lavater eben seine theologische Wendung erlebte. Helfer Trümpi erklärte das tausendjährige Reich für einen Traum, konnte sich in Lavaters neuen Glauben an die Fortdauer der Wunderwerke nicht finden, da er Schwärmerei befürchtete, und tadelte es, daß Lavater Christus und den heiligen Geist zu einer Person zusammenzog und über das Abendmahl lutherische Gedanken äußerte. Umsonst gab ihm Lavater Erklärungen, wie das alles bei ihm gemeint sei, und wie sehr seine Gedanken auf der Bibel ruhten. Sie widersprachen dem landläufigen Denken über die Bibel; das genügte. Später, Mitte der 70er Jahre, suchte Trümpi durch ein sehr ausführliches Sendschreiben über die Vorgänge am Ende der Welt und ihre richtige Reihenfolge Lavater zu belehren; man muß aber zweifeln, ob Lavater das uninteressante Schriftstück wirklich gelesen, geschweige darauf eingehend geantwortet hat.³

Die Verbindungen Lavaters mit Graubünden waren ohne tiefere Folgen. Wir sahen, wie ihn der Eifer für Basel und für die Philanthropine eine Zeitlang mit Ulysses von Salis zusammenführte; die Eröffnung des Philanthropins in Marschlins bildete den Höhepunkt dieser Freundschaft. Aber die Pädagogik, nicht die Religion stand hier im Mittelpunkt.⁴

Immerhin verrät Ulysses von Salis in seinen Briefen an Lavater gelegentlich warme religiöse Interessen. Er freute sich, durch Lavaters Physiognomik das Bild Gottes und Jesu Christi des Versöhnners in jedem Menschen zu entdecken, projizierte einen Christustempel in Marschlins, um darin die ganze Lebensgeschichte Jesu abzuhandeln, und bat Lavater, einem jungen Verwandten, der in Zürich verweilte, doch ja die Liebe und Demut Christi recht tief in sein Herz einzuprägen, daß sie Wurzeln fassen.⁵ Und daß die Grundsätze Bahrdts der Moral und Religion zuwiderliefen, war ihm der Hauptgrund, warum er mit ihm zerfiel.⁶ Auch ein viel späterer Brief vom Jahre 1787 schließt mit so herzlichen Gebetswünschen für La-

1) Hohe an Lavater, 13. Dezember 1796.

2) Ebenda, 15. Mai 1789.

3) Vgl. die Korrespondenz zwischen Trümpi und Lavater im LArz.

4) Vgl. Bd. II dieses Werks p. 223 f.

5) Ulysses von Salis an Lavater, 20. März 1775.

6) Ebenda, 6. Februar 1776.

vater,¹ daß man erkennt, daß diesem Mann die Religion wahrlich nicht Nebensache war.

Wiederholt nahm Pfarrer Paulus Kind einen Anlauf, mit Lavater in eine freundschaftliche Korrespondenz zu treten, da er sich im Kampf gegen die herausziehende Neologie nach Bundesgenossen sehnte und die entschiedene und warme Christlichkeit Lavaters ihm willkommen sein mußte.² 1774 knüpfte er mit Lavater an und bezeugte ihm seine Freude an seinem freimütigen Eintreten für das Christentum gegenüber Moses Mendelssohn.³ Kaum fing er aber an, in Lavaters Tagebuch sich einzulesen, so begann seine Freude durch ein gewisses Mißtrauen getrübt zu werden. Was halfen alle schönen Stellen Lavaters von der Liebe Gottes in Christo und der Menschenliebe, wenn der berühmte Zürcher Theologe für Kind die Frage offen ließ, ob wir durch eigene Anstrengung oder durch Gnade zu dieser Liebe gelangen, folglich dem Pelagianismus Tür und Tor geöffnet blieb?⁴ Die Antwort Lavaters brachte nicht die gewünschte prinzipiell scharfe Auskunft.

„Wie kommt man zur Liebe Gottes in Christo und des Menschen? Durch Glauben an Gottes in Christo geoffenbarte Menschenliebe. Wie zu diesem Glauben? Durch Aufmerken auf göttliche Zeugnisse. Wie zu dieser Aufmerksamkeit? Durch die Vorsehung von außen, unsere Sympathie mit der Wahrheit von innen. Ich bin kein Pelagianer. — Alles von Gott, alles durch Christus, alles im Geist, und alles für den Menschen.“

Nicht genug mit dieser Verteidigung: Lavater ging seinerseits zum Angriff über, indem er in Kinds Predigten neben viel Geistesenergie noch Spuren der fatalen theologischen Schulsprache finden wollte.⁵ Kind aber nahm sich der alten Schulsprache lebhaft an, nannte sie weniger anstößig und zugleich bestimmter als die neue Redeweise; er ziehe „die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes“ der „Sympathie mit der Wahrheit“ vor.⁶ Bald darauf führte die Einweihung des Philanthropins in Marschlins Lavater persönlich nach Graubünden, und die beiden Männer lernten sich kennen. Aber ihr Geschmaç wollte auch jetzt nicht zusammentreffen. Während Kind dringend den Druck der in Marschlins gehaltenen Predigt Lavaters begehrte, prüfte Lavater eine ihm von Kind übersandte Predigt nach dem Ton des Evangeliums und hätte gern manches darin „noch besser, noch mehr dem ganzen großen Geist und dem männlichen, reifen, unschülerhaften, unwortglaubenden Ton der Apostel gemäß“ gesehen.⁷ Der Briefwechsel stand damit für eine Reihe von Jahren still. Als Kind ihn 1785 wieder aufnahm, geschah es, um an Lavaters Gedichten Kritik zu üben. Bei allen hohen Worten über Jesus vermißte er den ihm zentralen Gedanken, daß Jesus Christus unsere Gerechtigkeit sei.

„Mir selbst ist die Versöhnungslehre, wie sie unsere Kirche bis dato behauptet hat, was heiliges, daß ich lieber mit Beibehaltung dieser Lehre Narr als mit ihrer Verleugnung weise heißen will.“

1) Ebenda, 7. August 1787.

2) Ueber Paulus Kind vgl. oben p. 24 ff.

3) Kind an Lavater, 2. Oktober 1774.

4) Ebenda, 19. Januar 1775.

5) Lavater an Kind, 3. Februar 1775.

6) Kind an Lavater, 27. Juni 1775.

7) Ebenda, 27. November 1775; Lavater an Kind, 2. Aug. 1778.

An dieser alten Lehre hing Kind mit wahrem Herzensglauben:

„Ich bin froh, daß ich einen Heiland habe, der nicht auf eine verblühte, sondern wirkliche Art sein Fleisch für das Leben der Welt dahingegeben und sein Blut zur Vergebung der Sünden vergossen hat — einen Heiland, auf dem die Strafe lag, auf daß wir Frieden hätten.“

Mit einer Aufforderung, dem wachsenden Sozinianismus deutlicher entgegenzutreten, schloß der Brief Kinds.¹ Zur Antwort bekam er die derbe Erklärung Lavaters:

„Ich halte, aufrichtig gestanden, den für schwachsinig, der die gewöhnliche orthodoxe Darstellungsart und die apostolische für einerlei halten kann.“

Und weiter:

„Ich mache noch viel mehr aus Christi Tod als alle Orthodoxen, indem ich ihn als das wahrhafte Opfer, ja als die wahrste, durch Aufopferung seiner selbst für uns zubereitete Speise und Nahrung der Unsterblichkeit adoriere.“²

Ein neuer Abbruch des Briefwechsels war die Folge. Lavater und Kind, zwei Männer, die mit gleicher heiliger Energie für den alten Christusglauben gegen die Christus verflüchtigende Aufklärungstheologie gekämpft haben, konnten nicht zusammenkommen, weil der eine die überlieferten Begriffe von Christus gerade so gering schätzte, wie der andere mit Ehrfurcht an ihnen hing.

Noch flüchtigere Beziehungen ergaben sich mit einzelnen Bündnern der jüngeren Generation. Heinrich Banji, der spätere Patriotenführer, lernte Lavater in Zürich kennen und korrespondierte gelegentlich mit ihm, vermutlich über pädagogische und physiognomische Fragen.³ Matthias Conradi, der Pfarrer in Andeer, bat Lavater um seine Mithilfe für die Arbeit an seinem modernen romanischen Gesangbuch, für das er 24 Lieder von Lavater ins Romanische übersetzt hatte, und erzählte Lavater von den Erfolgen der neuen Singkunst unter den Schamser Bauern⁴. Am meisten unter den Jungen scheint Paulus Ludwig, der 1787 zur Vollendung seiner Studien nach Zürich kam, sich an den ganzen Lavaterischen Freundeskreis angeschlossen zu haben. Jakob Heß gab ihm Anleitung in der Katechetik, Pfenninger erteilte ihm Winke für das Bibellesen, Lavater half ihm über die Zweifel an der Trinität hinweg „auf eine Weise, die zwar nichts weniger als dem orthodoxen Lehrbegriff angemessen war.“⁵ Jedoch ein Lavaterianer im eigentlichen Sinn ist Paulus Ludwig nicht geworden, wenn er auch noch später gelegentlich in Amtsnöten Lavaters Hilfe angerufen hat.⁶ Die genannten drei

1) Kind an Lavater, 17. Februar 1785.

2) Lavater an Kind, 10. März 1785.

3) Trepp, Heinrich Banji, a. a. O.; vgl. Bd. II dieses Werkes p. 442 f. Am 1. Dezember 1775 meldet Rietmann in St. Gallen, daß Banji ihm Nachricht aus Zürich gebracht habe; am 5. Februar 1788 schreibt Pfarrer Kasp. Sels in Genf, er könne nicht zu Banji kommen und habe nicht gern mit geheimnisreichen Leuten zu tun. Auch die Briefe des Genfers Diodati erwähnen Banji. Eine ganze Reihe von Banjibriefen bewahrt die große Heßkorrespondenz.

4) M. Conradi an Lavater, Dezember 1784; vgl. Bd. I dieses Werkes p. 631 f.

5) Paulus Ludwig, Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, Sortf. (Ms.)

6) Ludwig an Lavater, 25. Juli 1790.

Männer standen übrigens alle mit Heß in Briefwechsel; sie gehörten der asketischen Gesellschaft an und schenken ihm, dem Präsidenten, großes Vertrauen.

Die Geschichte der Beziehungen Lavaters zu St. Gallen fängt mit dem Namen der berühmtesten Aufklärungstheologen an und schließt mit dem kleinen, aber innigen Laienkreis, der eine Lavatergemeinde bis tief ins 19. Jahrhundert bildete. Jakob Wegelin und Johann Georg Zollikofer, die beiden im Ausland berühmt gewordenen St. Galler, gehörten zu den ältesten Freunden Lavaters. Der Patriotismus führte Lavater mit Wegelin zusammen; als Lavater den ungerathenen Landvogt so offen angriff, drückte ihm der St. Galler seine begeisterte Zustimmung aus.¹ Lavater aber entwarf für seinen Heinrich Heß nach dem Besuch bei Wegelin, auf der Reise nach Berlin, ein wahres Idealgemälde:

„Sein Verstand: durchdringendes Licht — sein Herz: die Rechtschaffenheit selbst. Sein Angesicht: der Ausdruck einer großen Seele, die kein Zug von Niederträchtigkeit entstellt.“²

Bis zu Wegelins Berufung nach Berlin haben die beiden miteinander Briefe gewechselt, in denen Wegelin seine scharfen Urtheile über die St. Galler Orthodoxen und Sanatiker dem jungen Freund, in dem er einen Gesinnungsgenossen vermutete, nicht verbarg.³ Daß der Briefwechsel keine Fortsetzung fand, seitdem Lavater sich seinem Enthusiasmus hingab, bedarf keiner Begründung. Aber zum Erfreulichsten und rein menschlich Genießbarsten gehörte seine Freundschaft mit Zollikofer, den Lavater auf seiner Deutschlandreise persönlich kennen und lieben lernte. Zuerst verband die Arbeit an der Gesangbuchsreform die beiden Poeten, da Zollikofer von Lavater Beiträge für sein neues Gesangbuch wünschte und wirklich zwei seiner Lieder mit einigen Veränderungen darin aufnahm.⁴ Als ihm Lavater seine „Ausichten in die Ewigkeit“ schickte, trat sofort der Unterschied ihrer Geistesart hervor. Das Reich Christi auf Erden wollte dem Leipziger Pfarrer gar nicht einleuchten, und er war froh, seinem jungen Freund Urtheile berühmter deutscher Gelehrter, Ernestis, Weißes, Garves darüber mitzuteilen, die alle zur Vorsicht in dieser Materie rieten. So nahm er auch Lavaters berühmten drei Fragen gegenüber eine vorsichtig zurückhaltende Stellung ein.⁵ Das hinderte ihn aber nicht, Lavater, wo er nur konnte, seinen Beistand zu leisten; er corrigierte die im Druck erscheinende Antwort an Moses Mendelssohn, gab von sich aus, ohne Lavaters Wissen und Willen, das „Tagebuch eines Beobachters seiner selbst“ im Druck heraus, wodurch er Lavaters Popularität gewaltig erhöhte, und übernahm hernach auch für die Fortsetzung des Tagebuchs die Gvatterstelle, nicht ohne allerlei ihm Befremdliches auszulassen und durch seine nüchternen Anmerkungen das Schwärmerische darin vorsichtig zu temperieren.⁶ Zum Beispiel den Satan in Lavaters Tagebuch ließ er aus,

1) Jakob Wegelin an Lavater 28. Dez. 1762; über Wegelin vgl. Bd. I dieses Werkes p. 561 ff.

2) Geßner, a. a. O. I, p. 184.

3) Wegelin an Lavater 1. Febr. 1763.

4) J. G. Zollikofer an Lavater, 10. Oktober 1765, 2. Mai 1766.

5) Zollikofer an Lavater, 2. Mai und 20. Oktober 1769.

6) Ebenda, 8. März 1770; die neueste Forschung (Guinaudeau) sucht diese Entstehungsgeschichte des Tagebuchs als eine der vielen literarischen Mystifikationen zu verstehen.

da er ihn sich mit Gottes Liebe nicht zusammenreimen konnte. Zu anderem, das er stehen ließ, erbat er sich von Lavater persönlich einen Kommentar zur eigenen Belehrung. Wie konnte doch sein Freund z. B. vom „unerkannten Gott“ schreiben! ¹ Für Lavater war damals die Zeit der definitiven Scheidung der Geister; angesichts der neuen Schriften von Teller, Eberhard, leider auch Spalding, schienen ihm die Christusbekenner und die Christuslosen Deisten als scharfe Gegensätze auseinanderzutreten. Zollikofer aber, der von ernster Untersuchung keinen Schaden erwarten wollte, schrieb ihm mitten in seine aufgeregte Stimmung hinein:

„Wir wollen alle, die die Wahrheit lieben und suchen, auch lieben, wenn sie gleich dieselbe nach unsern Gedanken noch so sehr verstehen sollten. Die Verträglichkeit und die brüderliche Liebe unter aufgeklärten und selbstdenkenden Theologen und Geistlichen ist jetzt nötiger als jemals.“ ²

Wirklich überdauerte die Freundschaft mit Zollikofer, der doch theologisch von den deutschen Aufklärern nicht so weit abstand, die damals beginnende Trennung Lavaters von seinen früheren Geistesgenossen; ja ihre Liebe zueinander wurde dank der teilnehmenden und geduldigen Art des älteren Mannes mit den Jahren nur schöner und wärmer; meinten es doch die beiden Männer, jeder in seiner Art, ernst und standen beide unter Gott. Als das boshafte Sendschreiben gegen Lavater erschien, hielt Zollikofer treu zu dem von Neid und Eifersucht Verfolgten, nicht ohne den Freund in feinem Ton zu ermahnen, er möge doch künftig mit seinen besondern Lehren und wunderbaren Satta zurückhaltender und mißtrauischer sein. Leid tat ihm besonders Lavaters Intimität mit G a ß n e r; er hätte so gern Lavaters Namen ganz fern von der Gäßnerschen Historie gehabt. ³ Auch als Lavater viel später sich vom Magnetismus berauschen ließ, drückte ihm Zollikofer seine Sorge aus, er möge in so manchen Fällen das Spiel betrügerischer oder selbst betrogener Menschen sein. Warum nicht den Magnetismus ganz natürlich erklären als Wirkung des Reibens auf die schwachen Nerven! Was brauchts da Geheimnis und Religion? ⁴

Zwischendrin gab der Besuch Zollikofers in Zürich Anlaß zu einer gründlichen theologischen Auseinandersetzung. Gegen Lavaters Lieblingsidee von der Notwendigkeit eines Mittlers, in dem die erhabene, unsichtbare Gottheit den Menschen anschaubar und genießbar wird, hatte Zollikofer in abstracto nichts einzuwenden; auch er wollte nach der Bibel Christus unsern Herrn und Gott sein lassen, durch den uns Leben und Unsterblichkeit zuteil werde. Jedoch eine physische Weltherrschaft Christi mit seinem physischen Einfluß auf unsere Welt erschien ihm bedenklich und mit dem Gebet zu Gott Vater nicht recht vereinbar; gerade dies aber war der praktische Sinn der Gottheit Christi bei Lavater, gegen den Zollikofer mit lebenswürdiger Sanfttheit und Bescheidenheit sich seine Einwendungen erlaubte. Selten vielleicht haben christliche Theologen so mild und freundlich miteinander disputiert. ⁵ Die gleiche religiöse Differenz wurde später in ihren Briefen besprochen. Lavaters

1) Ebenda, 15. Oktober 1773.

2) Ebenda, 1. August 1773.

3) Ebenda, 31. Juli und 8. Oktober 1775.

4) Ebenda, 9. Januar und 20. April 1786.

5) Gäßner, a. a. O. II, p. 174—183.

Sehnsucht nach einer „gewissen Erkenntnis Christi“ schien Zollikofer über das hinauszuweisen, was wir in unserem gegenwärtigen Kindheitszustande verlangen dürfen und erwarten können. Ein solches sinnliches Sehen, Hören, Fühlen Christi schien ihm recht für das Ende der Welt oder das höhere Leben im Jenseits. Wenn Lavater wegen des Mangels desselben von sich selbst bekannte, er sei kein wahrer Christ, so hätte Zollikofer diesen Satz gern weggewünscht.

„Wie manche redliche Seele wird und muß sich darüber ängstigen!“¹

Das Schöne ist, daß der nüchterne und maßvolle ältere Mann und der feurige, jugendliche Schwarmgeist sich trotz aller Verschiedenheit des religiösen Empfindens und Denkens so herzlich und warm geliebt und gegenseitig Treue gehalten haben. „Mein liebster Lavater, Bruder und Freund meines Herzens“, rebete Zollikofer seinen Adressaten gelegentlich an,² und wenn sie auf kurze Zeit beieinander verweilten, genossen sie zusammen die seligsten Stunden. Zollikofer nannte seinen letzten Besuch bei Lavater einen „kleinen Vorschmack des Himmels auf Erden, reinen Genuß der Natur, der Liebe und der Freundschaft, Stärkung zu den Geschäften des gegenwärtigen und Pfand der Freude des künftigen Lebens.“³ Der letzte Grund ihres dauernd guten Einvernehmens lag wohl darin, daß sie von Anfang an menschlich und nicht nur theologisch oder christlich sich liebten und der theologische Sektismus dieses Menschliche nicht aufzulösen vermochte.

Zu Anfang der 70er Jahre schien sich eine Freundschaft Lavaters mit einzelnen biblisch gerichteten St. Galler Pfarrern anzubahnen, als Christoph Zollikofer, der Vertreter einer milden biblischen Orthodogie mit der Losung „Wahrheit und Gottseligkeit“, einen Briefwechsel mit ihm begann und ihm seine Gedanken über die „Ausichten in die Ewigkeit“ vorlegte. Lavaters runde Verwerfung der Ewigkeit der Strafen schien ihm gefährlich; er seinerseits half sich mit möglichst großen Unterschieden im Strafmaß, wobei schließlich die Strafen für die Gottlosen ganz erträglich würden. Auch zur Erwartung des Reiches Christi auf Erden setzte Zollikofer seine Fragezeichen. Das Gedicht selbst hätte er sehr gern von Lavater vollendet gesehen, wenn nur dabei der Autor zwischen Wahrscheinlichem und bloß Möglichem hübsch unterscheiden wollte.⁴ Man sieht schon hier, für alles Originale und spezifisch Lavaterische hatte dieser nüchterne St. Galler wenig Sinn. Als Lavaters Tagebuch II erschien, freute sich Zollikofer über die Christusbegeisterung Lavaters, für die ja das ganze Neue Testament mit Ausnahme des Jakobusbriefts spreche; auch was Lavater über die Wirkungen Satans im Menschenherzen schrieb, schien diesem Bibeltheologen gut begründet.⁵ Sobald jedoch in den „Vermischten Schriften“ der eigentliche Lavaterianismus, der schroffe Gegensatz von Vernunftgott und Bibelgott und der gesteigerte Wunderglaube, offen hervortrat, fühlte sich Zollikofer unbehaglich und verlor die Freude an dieser Korrespondenz. Er wollte die Harmonie von Bibel, Vernunft und Erfahrung sich nicht zerstören lassen und nur scheinbare Widersprüche

1) Zollikofer an Lavater, 23. Mai 1781.

2) Ebenda, 21. August 1780.

3) Ebenda, 18. September 1783.

4) Christoph Zollikofer an Lavater, 12. Juni 1771, 11. Januar 1773.

5) Ebenda, 17. November 1773.

zwischen diesen Erkenntnisquellen zugeben. Manche Bibelworte vom Glauben und Gebet seien für individuell und temporär und nicht allgemein gültig zu halten; das Wunderbare könne nicht allgemein sein.¹ Das hieß kurz und gut, daß Zollikofer und Lavater sich nicht verstanden, wie denn auch Lavater Zollikofers Brief gar nicht beantwortet hat.² Der ganze Gegensatz der vernünftigen Orthodoxie und Lavaters wird an dieser Episode deutlich.

Ungefähr gleichzeitig mit Christoph Zollikofer trat Pfarrer David Sels, der spätere Defak, mit Lavater in Korrespondenz. Sels konnte nicht begreifen, wie Lavater, der Autor so frommer biblischer und gläubiger Schriften, Basedow und sein neues Buch in der damals eben von Jselin veröffentlichten Korrespondenz mit Basedow über das Philanthropin so hoch preise, und befürchtete schweren Schaden von diesem Lob.³ Lavater, der nun einmal kein Freund ängstlicher Seelen war, beeilte sich so wenig mit der Antwort, daß Sels zum zweitenmal bei ihm anklopfen mußte; dann erst beruhigte er ihn durch Uebersendung seines Schreibens an Bernhardus Nordalbingius.⁴ Der Briefwechsel wollte nicht recht in Fluß kommen,⁵ gewiß auch wegen der theologischen Verschiedenheit der Männer, da David Sels für die beständige Verbindung von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Glaube und Heiligung sich wehrte und seine Warnung vor Einseitigkeit gerade Lavater treffen mußte.⁶ Der letzte Brief des alten Sels enthielt eine Empfehlung für seinen Sohn Kaspar und den jungen Peter Stähelin, die auf der Reise ins Welschland Lavater besuchten. Aber erst seit Lavaters Besuch in Genf 1785 trat der seit 1777 an der deutschen Gemeinde in Genf wirkende jüngere Pfarrer Kaspar Sels mit Lavater in einen freundschaftlichen Briefwechsel. Sels war Zeuge gewesen, wie Lavater sich in Genf mit unheimlicher Neugierde und Leichtgläubigkeit von den Experimenten in Magnetismus und Somnambulismus hatte berücken lassen, und verhehlte ihm seine Besorgnis nicht, der Mann Gottes könnte über manchen vortrefflichen Dingen die Hauptsache unseres Herrn vergessen. Er selbst, Sels, müsse, wenn er die Nachrichten von den neuen Wundern aus Paris, Lyon und Straßburg höre, unwillkürlich an die Weissagung des Paulus von den Zeichen und Wundern des Antichrists (2. Thess. 2, 8—12) denken. „Gott behüte unsern teuren Lavater!“ sei sein Wunsch.⁷ Kaspar Sels blieb für Lavater seitdem der Vermittler für die welsche Schweiz. Seinen alten 74jährigen Vater David Sels besuchte Lavater 1793 auf der Reise nach Kopenhagen.⁸ Eben damals trat er auch mit Peter Stähelin in nähere Beziehungen, nachdem er im Jahre zuvor sich an der von ihm verfaßten Lebensbeschreibung seines Vaters, des altcalvinischen Defaks, erlabt hatte.⁹ Die theologische Verschiedenheit der beiden Männer — Peter Stähelin gehörte zu den nüchternen und

1) Ebenda, 26. Juli 1774.

2) Ebenda, 18. Juli 1775.

3) David Sels an Lavater, 8. August 1771.

4) Ebenda, 20. März, 5. Mai 1772.

5) Ebenda, 20. März 1772.

6) Ebenda, 10. Juli 1775.

7) Kaspar Sels an Lavater, 26. Januar 1786.

8) Reise nach Kopenhagen, p. 93.

9) Lavater an Peter Stähelin, 29. April 1792.

vernünftigen Orthodoxen — ließ es zu keinem intimen Herzensverständnis zwischen ihnen kommen, mögen auch noch so viel interessante theologische Materien damals von ihnen hin und herbesprochen worden sein.¹

Einen weit günstigeren Boden für sein Christentum fand Lavater in der Sankt Galler Laienschaft, freilich nur in kleinen Familienkreisen. Dietrich Schweizer, der Pfarrer in Diepoldsau, der hier Verbindungen hatte, schrieb davon im Jahr 1796:

„O in dieser Stadt hat der Herr nur eine kleine Herde, der er sein Reich gewiß geben wird, auch von außen, weil sie's schon innert sich hat!“

Als erster unter diesen Laien lernte Johann Jakob Rietmann Lavater aus den „Ausichten“, den Predigten über das Buch Jonas, den Vermischten Predigten und dem Tagebuch kennen und bekam ein solches Verlangen nach ihm, daß er ihn in Zürich nicht nur predigen hörte, sondern gleich zu Hause aufsuchte und von Lavater gleich ein Geschenk für seine Frau mitbekam, das diese den rechtschaffenen großen Menschenfreund noch mehr lieben machte. Das war im Herbst 1774.² Seitdem stand Rietmann mit Lavater in regem Briefwechsel und herzlichster Intimität. Er bat gelegentlich um Herberge in Lavaters Haus für seine Seele, um sich einmal ohne Furcht und Scheu ganz aussprechen zu können, und schrieb nachher einen rührenden Dankesbrief für das, was Lavater ihm gewesen war.³ Einmal sandte er ihm ein eigenes Gedicht auf Detan Stähelin zur Einsicht, damit der Mann Gottes es beim Mittag- oder Nachteffen verbessern möge; dann wieder ließ er Lavater als Taufzeugen für sein zehntes Kind einschreiben, und, wie Lavater nicht gleich darauf antwortete, versicherte ihn Rietmann, er wisse, daß Lavater ihn doch liebe, auch wenn er ihm seine Liebe nicht zeigen könne.⁴ Bei all dieser Zudringlichkeit muß Rietmann den Eindruck eines grundbescheidenen und demütigen Menschen gemacht haben, „der so wenig als je ein Sterblicher sprach und versprach und nicht leiden konnte, daß nur ein Wort von seinen Guttaten gesprochen wurde“.⁵ Pfenninger meinte scherzhaft von ihm, Rietmann werde sich am jüngsten Tag hinter alle Heiligen so tief wie möglich zu verbergen suchen und selbst, wenn ihn der Heiland entdeckt habe und zu sich winke, gar nicht denken könne, daß er gemeint sei, und werde zu seinem Nachbar sagen: „Gehe, gehe, er winkt dir!“⁶ Das will aber nicht sagen, daß dieser christliche Bruder nicht auch etwas zu geben hatte. Als der Feinde und Widersacher Lavaters immer mehr wurden, tröstete ihn Rietmann, das gehöre zum Christenstand. Er betete für Lavater, daß seine Feindesliebe die Feinde auch überwinden möge, rief ihm zu: „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns!“ Und setzte bei: „je mehr man gegen Sie wütet, je fester man mich an Sie bindet.“⁷ Als La-

1) Reise nach Kopenhagen 1793, p. 85 ff., 114 ff.; die paar Briefe Stähelins an Lavater geben wenig Aufschluß.

2) J. J. Rietmann an Lavater, 6. September 1774.

3) Ebenda, 18. Juli und Oktober 1775.

4) Ebenda, 24. August 1778.

5) Ebenda, 2 Briefe vom Mai 1784.

6) Reise nach Kopenhagen, p. 90 f.

7) Rietmann an Lavater, 26. Januar und 1. Dezember 1775.

vater 1793 seine St. Galler Freunde besuchte und bei den Rietmanns außerhalb der Stadt logierte, war der alte Rietmann nicht lange zuvor gestorben, und die Witwe erzählte ihm von seiner Krankheit und seinem seligen Tod.¹

Nächst den Rietmanns war die Familie Bernet in St. Gallen ein Mittelpunkt Lavaterischen Christentums. Die Mutter Bernet, eine geborene Weiermann, mag durch ihre Verwandte, die Frau Römer-Weiermann, viel von Lavater gehört haben; die Töchter waren mit Sabine Rietmann befreundet, und Vater Rietmann empfahl sie 1787 Lavater für ein Exemplar einer seiner neuen Schriften.² Vater und Mutter Bernet stellten mit ihren zwölf Kindern eine gut altreformierte Kaufmannsfamilie dar, in der neben der Bibel die älteren Erbauungsbücher in Ehren standen und die Kinder früh zum Gebet und zu einer ernsten Lebensauffassung angehalten wurden.³ „Nathanaele“ nennt der Lavaterianer Deith einmal die beiden Eltern,⁴ d. h. redliche, wahrhaftige Seelen, die zu der spezifisch Lavaterischen Christlichkeit noch nicht hindurchgedrungen waren. Die Töchter Bernet hingegen wurden in jungen Jahren mit den Schriften Lavaters, Pfenningers, Häfeli und Stolzens bekannt und wuchsen dadurch in das unmittelbare Leben mit Gott und mit Jesus Christus hinein. Auf der Reise nach Kopenhagen verbrachte Lavater in Begleitung seiner Kette wunderbar reiche und unvergeßliche Stunden in der Bernetschen Familie und wußte sich hier mit allen seinen liebsten und intimsten Gedanken so sonderlich gut verstanden. Da sprach man zusammen von der erstaunlichen Glaubenskraft des Menschen und von der Liebe als dem Grund und Wesen aller Moralität, von der Ergebung in Gottes Willen, vom Ideal der Vollkommenheit, von der Freiheit des Christen, von der wunderbaren Ruhe Jesu, von der Menschlichkeit unseres Herrn, vom Sinn der Bitte: dein Name werde geheiligt, ferner warum es so schwer sei, an Christus zu glauben, aber auch von ganz einfachen Dingen, vom Essen und Trinken und der Dankbarkeit, vom Genuß als dem letzten Zweck von allem usw.⁵ Man halte daneben den mit *Jeux d'esprit* verbrachten Abend im Kirchgarten zu Basel, um von der Vielseitigkeit Lavaters ein Beispiel zu haben und zugleich zu spüren, wo es Lavater vor allem wohl gewesen ist. Als Deith ein paar Jahre später mit Lavaters Empfehlung Zutritt in die Bernetsche Familie in St. Gallen bekam, fühlte er sich im Kreis dieser tiefen Schwestern wie in einer ersten Christengemeine: „ich war wie in Antiochia“. „Diese Familie ist ein Tempel Gottes, den Demut und Liebe gebaut haben.“

„Die reine, einfaltvolle Liebe wohnt in stillem, verborgenem Kranz in ihrem Kreise. Sie suchen das Eine Notwendige und tragen einen unvergänglichen Schatz.“⁶

Von den fünf Bernetschen Schwestern ist die spätere Anna Schlatter die größte Kraft des Lavaterischen Christentums in St. Gallen geworden.⁷ Ge-

1) Reise nach Kopenhagen, p. 89 ff.

2) Rietmann an Lavater, 4. Dezember 1787.

3) Anna Schlatters Leben und Nachlaß, I, Leben und Briefe an ihre Kinder, herausgegeben von S. M. Zahn; Hadorn, Geschichte des Pietismus, 401 ff.

4) Deith an Lavater, 13. Juli 1796.

5) Reise nach Kopenhagen, p. 95—106, 120—149.

6) Deith an Lavater, 13. Juli, 4. August 1796.

7) Vgl. die oben p. 111 genannte Literatur und dazu A. Ritschl, Geschichte des Pietismus I 541 ff. W. Hadorn hat auch ungedruckte Aufzeichnungen verwertet.

boren 1775 als zweitjüngstes der zwölf Geschwister, will sie schon mit dem siebenten Jahr in ernstlichem Gebet ihr Herz ganz dem Herrn übergeben haben und seitdem nicht mehr ganz von ihm abgewichen sein.¹ Ihre Hefigkeit und ihr jugendliches Temperament machten ihr jedoch viel zu schaffen und trieben sie in vertiefte Gebetsgemeinschaft. Die Schriften des Lavaterkreises leiteten sie zum unmittelbaren Herzensverkehr mit Gott und zu einer immerhin von viel Reflexion begleiteten, frommen Gefühllichkeit an. Besonders der „Joseph“ von Stolz bewegte sie so tief, daß sie dem Verfasser einen anonymen Brief nach Bremen schrieb und dadurch in persönliche Beziehung zu ihm und seinem Freundeskreis trat. Durch ihre Freundin Sabine Rietmann wurde Anna Bernet mit der Nette Lavater und durch sie mit Lavater selbst befreundet im Alter von erst 19 Jahren. 1792 begann die überaus intime und herzliche Korrespondenz mit beiden; schon das nächste Jahr brachte den ersehnten Besuch Lavaters in St. Gallen, welcher die Verehrung der Anna Bernet für den Mann Gottes noch verstärkte. Will man mit zwei Worten den Hauptunterschied der von Lavater belebten neuen Frömmigkeit vom älteren Christentum ausdrücken, so wäre es die neue Unmittelbarkeit und Kindlichkeit. Es ist, als seien alle Scheidewände, welche in der alten Zeit Gott und Menschen auseinanderhielten, eingestürzt; das menschliche Herz drängt sich direkt an Gottes Herz, klagt ihm alle seine Anliegen und Nöte, einerlei, ob leiblicher oder geistlicher Art, und erwartet von ihm Antwort und Erhörung. Z. B. die Nette Lavater klagt der St. Galler Freundin über ihre Unlust zum Gebet: flugs gibt ihr die Anna Bernet genaue Anweisung, wie sie eben diese Unlust kindlich, einfältig ihrem Gott zu klagen habe, „so traulich, wie du es mir sagtest oder wie Du es deinem lieben Vater sagen würdest“; sie selbst mache es auch so.² Oder ein anderer Fall: nach Pfenningers Tod hätte der Freundeskreis Lavaters gern den jungen Geßner zum Helfer zu Sankt Peter gehabt; man betete dafür eifrig in Zürich, es beteten in St. Gallen Anna Bernet mit ihren Schwestern andächtig und dringend bis zum Sonntagabend, der Entscheidungstunde. Allein statt Geßner wurde Sal. Heß gewählt. Nun große Betrübnis:

„Gott, lebst du nicht mehr? Und unser Herr sagte doch, wo zwei oder drei eins werden, es sei, warum sie bitten werden, das soll ihnen widerfahren. O in welcher dunkeln Zeit leben wir! wie prüft Gott unsern Glauben! Gewiß naht sich die Zeit, wo es beinahe unmöglich ist, zu glauben, aber dann kommt auch das Reich unsres Herrn bald: er muß uns doch stärken und in dasselbige verhelfen.“³

Echt lavaterisch, kindlich, ja kindisch; aber die betrübte Beterin war damals noch nicht 20 Jahre alt.

Ende 1793 warb Hektor Schlatter, ein St. Galler Kaufmann, dem eben die erste Frau gestorben war und ein Kind hinterließ, um die Hand der Anna Bernet. Da gab es nicht geringe Verlegenheit bei dem bibelfesten Mädchen, das für diesen wichtigen Fall kein Vorbild an Jesus fand und es beklagte, daß Jesus nicht in ähnlicher Lage gewesen sei und das nicht aus Erfahrung kenne.⁴ Die

1) Hadorn, a. a. O. p. 402.

2) A. Schlatter, Leben und Nachlaß I p. 7 (3. November 1792).

3) Ebenda, I p. 5 (25. September 1792).

4) Ebenda, p. 21 (12. November 1793).

Bedenken wurden erschwert durch die kühle religiöse Stellung Schlatters, dem die Jüngerin Lavaters bei der ersten Unterredung anfühlte, er sei kein Christ; er war der Nefse des großen *Solliker* und hielt mehr auf Rechtschaffenheit als auf Gefühle der Jesusliebe. Lavaters Zuspruch, die Werbung nicht abzulehnen, und eine wunderliche Deutung des als Orakel aufgeschlagenen Bibelspruchs Röm. 10, 14 f. entschieden schließlich für die Zusage, zumal da das liebewarme Herz der Anna Bernet im Grund dazu neigte, und Schlatters Charakter ihr die allerbesten Garantien gab.¹ Aber statt, wie sie gehofft hatte, ihren Mann zum wahren, lebendigen Christentum zu bekehren, mußte sie selbst erleben, daß die häuslichen Aufgaben und Sorgen vielmehr sie in der früheren Kräftigkeit des frommen Gefühlslebens hinderten. Das gab dann viel Kummer und Klagen, um so mehr, als eine Zeitlang das Interesse ihres Mannes an weltlicher Literatur, an Romanen, Schauspielen, Gedichten, nicht ganz ohne Einfluß auf das Empfinden seiner christlichen Frau war² und es einen Kraftaufwand erforderte, um demgegenüber jederzeit die spezifisch christlichen Stimmungen festzuhalten. Aus den Briefen an ihre bald gleichfalls verheiratete Zürcher Freundin, die *Nette Geßner-Lavater*, erkennt man deutlich, was sie vermißte: Kräftigungen des frommen Gefühlslebens in den heiligen Festzeiten und bei jedem Abendmahlsgenuß, ernste erbauliche Gespräche mit gleichgestimmten christlichen Seelen, mehr Ausdruck der Christusliebe und Christusfreude in ihrer Nähe, einfach mehr unmittelbares Gefühl der Gottesgegenwart.³ Für alle diese Werte hatte die Aufklärungsfrömmigkeit ihres Mannes nun einmal keinen Sinn; das lag, wie es ihm schien, abseits der Tugend und Rechtschaffenheit, die Gott allein vom Menschen forderte; das war mehr oder weniger Träumerei und Spielerei. Das Große an der Anna Schlatter ist, daß sie dennoch so fest und treu und wahrhaft anhänglich zu ihrem Manne stand, die Vorzüge seiner schlichten, geraden sittlichen Haltung anerkannte und das Glück ihres Ehelebens dankbar aus Gottes Hand zu nehmen wußte. Die Harmonie ihrer Seele ging ihr freilich verloren; das war aber auch kein Schaden für sie. Als Gattin, Hausfrau und Mutter stand sie recht an ihrem Platz und diente ihrem Gott, wenn sie auch diesen tätigen Gottesdienst nicht hoch genug schätzte und ihre Neigungen zu einem weltabgewandten, gesteigerten Gefühlsleben nicht genügend als Versuchung empfand, die ihr Gott zur Ueberwindung aufgab. Auf der andern Seite aber offenbart freilich das Leben dieser geistig so lebendigen und so innerlichen Frau einen Reichtum an christlicher Erfahrung, der sie hoch über das traditionelle Christentum ihrer Zeit und Umgebung heraushebt und sie zu einem Mittelpunkt bedeutender christlicher Anregungen für Nähe und Ferne werden ließ. Zu dem Lavaterischen Freundeskreis, der sich bis nach Bremen erstreckte, trat *Jung-Stilling* mit seinem „Heimweh“⁴ und seiner mythischen Beschaulichkeit, und traten vor allem in späteren Jahren die geistvollen katholischen Freunde, *Sailer* und die von ihm Ergriffenen, also daß Anna Schlatter für das, was ihr im engsten Kreise fehlen mochte, mehr als reichlich entschädigt wurde durch diese unerschöpf-

1) Ebenda, p. 29.

2) Ebenda, p. 35.

3) Ebenda, II p. 4, 5 f.

4) Ebenda, II p. 8 (26. Okt. 1794).

lich anregende, erweckliche und in die Tiefe führende christliche Gemeinschaft. Und es bleibt bedeutsam, daß in einer Zeit, da dies innerliche evangelische Christentum in der Ostschweiz wenig kraftvolle Vertreter in der Männerwelt besaß, diese eine Frau ihm einen festen Halt verlieh, der manchem Mann zur Stütze werden konnte.

In die Gegend von Winterthur führt uns der Bauer Heinrich Boßhard von Rümikon, der Tersteegen seiner Heimat, wie ihn seine Anhänger nennen mochten, der dann freilich zu Anfang des 19. Jahrhunderts aus seiner geistlichen Höhe in bedenkliche Tiefen herabgestürzt ist und eher ein warnendes Beispiel eines Laienpropheten abgeben dürfte. Wir kennen sein Leben gründlich, da J. G. Müller 1804 den ersten Teil seiner Lebensgeschichte (sie umfaßt die Jahre 1748 bis 1790) für den Druck zurechtstellte als „Merkwürdige Lebensbeschreibung eines schweizerischen Landmanns“. Boßhard war in einer arg verschuldeten Bauernfamilie aufgewachsen, die zu ihren wenigen Besitztümern die Bibel und ein paar Erbauungsbücher zählte; es ging aber sehr unerbaulich zu, und eines dieser Bücher, der alte Mel, mußte hauptsächlich dazu dienen, daß der Vater, wenn er sich gerade im Zank mit der Mutter befand, aus ihm vorlas, um damit der Mutter geistliche Hiebe zu versetzen. Der Sohn litt schwer unter der Armut und war so erbärmlich gekleidet, daß er das Gespött aller Dorfkinder bildete und sich deshalb scheu auf sich selbst zurückzog. Ueberaus früh erwachte bei ihm eine außergewöhnliche Wißbegierde. Aus den Predigten seines Pfarrers, des alten Kaspar Freudweiler in Elsau, schnappte er alle möglichen geschichtlichen und geographischen Details auf, und er machte sogar einen vergeblichen Versuch mit einer griechischen und lateinischen Grammatik, an den Grundtext der Bibel heranzukommen. Die seltsamen Brocken unverdauter Gelehrsamkeit zogen schließlich die Aufmerksamkeit der Winterthurer Herren, bei denen er für den Taglohn arbeitete, auf sich. Man ließ ihm Bücher zum Lesen oder zahlte ihm einen solchen Lohn, aus dem er selbst sich Bücher kaufen konnte. So wurde Boßhard in Rollins Geschichte, in Plutarchs Lebensbeschreibungen heimisch; später las er Bonnets Palingenesie in Lavaters Uebersetzung, Schriften Bahrdts, Jerusalems, Mendelssohns und Gellerts. Nun fing er an, in weiteren Kreisen als eine Kuriosität bekannt zu werden. Kammerer Joh. Konr. Süßli in Dettheim sprach mit ihm über Geschichte und Geographie; die Naturforschende Gesellschaft in Zürich belohnte eine von ihm eingesandte Preisaufgabe mit einem Dukaten. Mit Pfarrer Sulzer in Seuzach reiste er 1773 zum erstenmal nach Zürich und lernte Lavater und Heß persönlich kennen. Lavaters Freundlichkeit und Demut gewannen sein Herz; mit Heß sprach er begeistert von seinem Leben Jesu, es war den beiden, als ob sie im Lande Kanaan wären. In all dem war eigentlich mehr Wißbegierde als Religion, nur daß sich die Wißbegierde speziell an den religiösen Schriften nährte und kräftigte. In einem Glaubensbekenntnis vom Jahr 1774 dankte er Gott dafür, daß er mit seiner Vernunft die Gründe und Beweise vom Dasein Gottes, des Schöpfers, gefunden und die wahre Bestimmung des Menschen erkannt habe, seine Gottesgaben recht zu brauchen und dem Menschen damit zu nützen;¹ so spricht kein Inspirierter, sondern eher ein Aufklärer. Es ging immer mehr

1) Boßhard an J. Heß, 14. Dezember 1774.

aufwärts mit seiner Berühmtheit; Antistes Ulrich schenkte ihm seine Predigten, Helfer Tobler, damals am Staumünster, wurde sein Gönner. Boßhard fuhr fort, jedes Buch zu verschlingen, das ihm in die Hand kam. So lernte er aus dem Bibelwerk des Mich a e l i s ganze Kapitel samt den Anmerkungen auswendig; als ihm aber gar Herders „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ unter die Finger kam, als sonderbares und unverständliches Buch ihm übermietet, da ging ihm eine Offenbarung auf; so wie die erhabene Erzählung von der Schöpfung hatte ihn noch nichts in seinem Leben gerührt, Tränen stürzten ihm aus den Augen. Das Buch erweckte alle Sinne in ihm; nie war ihm der Mensch so groß wie jetzt. Boßhard ruhte nicht, bis das Buch ihm gehörte; dann schrieb er an Lavater einen Brief aus der Fülle seines Herzens, den Lavater an Freund Herder weitergab.¹ In der That, er gehört mit zum Außerordentlichen dieser Zeitperiode, dieser rohe, ungebildete, arme Bauer von Rümikon, dem bei Herders Lektüre zum erstenmal das volle Lebensgefühl erwacht, und dessen Brief, von Lavater an Herder gesandt, das Herz des fernen berühmten Mannes in Büdseburg ermuntert.² Es fehlte nur noch, daß der „Bauer“, wie Herder in seiner Antwort an Lavater ihn nannte, gerade auch noch Goethes Bekanntschaft machte, und richtig, bei dem Besuch Goethes bei Klei n j o g g im Sommer 1775 war Boßhard mit dabei und weinte auf dem Heimweg Freudentränen über sein namenloses Glück, von solchen Edeln geliebt zu werden.³ Eine Zeitlang war Herder Boßhards Lieblingschriftsteller, dann drängte ihn Heß etwas zurück. Dessen Geschichte der Apostel las er nicht nur zur Erbauung, sondern aus Geschichtsinteresse und weil ihn der Blick ins Ganze mächtig anzog. Noch mehr fesselte ihn Hessens Schrift vom Reiche Gottes. Wieder hebt er hervor, daß es ihm weit mehr als ein Erbauungsbuch war, es erweckte tiefes Nachdenken. „Es erweckte ihm Lust, die ganze Schrift zu lesen, zu fassen und zu lieben.“⁴

Um diese Zeit besserten sich die äußeren Umstände von Boßhards Lebenshaltung; er hatte mehr zu verdienen, und Lavater und sein Freundeskreis halfen ihm so weit, daß er das baufällige Häuschen, in dem er wohnte, verbessern konnte. Gleichzeitig wuchs er in die Gesellschaft der Geniepropheten hinein. Hä f e l i, damals Vikar in Elsau, in der nächsten Nähe Rümikons, wurde sein vertrauter Freund, Kaufm a n n, der Genieapostel, sein Wandergefährte. Es kam eine Unruhe in sein Leben hinein: hatte er bis dahin nicht weit über den Bezirk Winterthur hinausgeschaut, so reiste er jetzt mit berühmten Leuten im Land herum, ins Appenzellerland und auf den Rigi und schließlich mit Kaufmann zusammen nach Deutschland hinein. Boßhard hatte durch Lavaters Vermittlung die Bekanntschaft mit den Predigten des Pfarrers Phil. Matth. H a h n in Kornwestheim gemacht und war in persönlichen Briefwechsel mit ihm getreten. Gerade Hahns heterodoxe Lehreigentümlichkeit zog ihn an. Er hatte bisher fast nur von der Gottheit Jesu gehört; durch

1) Lebensgeschichte I p. 72—89.

2) Aus Herders Nachlaß II, 131 (April 1775).

3) Lebensgeschichte I, p. 93 f.; H. Sund, Goethe und Lavater, p. 342 (Goethe an Wieland, 8. und 9. Nov. 1775).

4) Lebensgeschichte p. 99 f.

Hahn lernte er die wahre Menschheit des Erlösers kennen. Sie regte sein eigenes Wertgefühl in derselben Richtung an wie zuvor Herders Hymnus auf die Schöpfung des Menschen. Jetzt, 1778, besuchte der zürcherische Bauer den württembergischen Pfarrer in seiner Heimat, reiste von da nach Straßburg, Kaufmann nach, und besuchte mit diesem zusammen den Pfarrer Oberlin im Steintal. Das war 1778; im folgenden Jahr kam Pfarrer Hahn nach der Schweiz zum Besuch; Boßhard reiste mit ihm und mit dem Schaffhauser E. B. G a u p p an den Bodensee und nach Winterthur und Zürich. Auf der Rückreise hielt Pfarrer Hahn in Winterthur nach seiner Nachmittagspredigt eine Erbauungstunde in einem Privathaus und ermahnte die Anwesenden, doch fleißig im gemeinschaftlichen Kreise die Bibel zu lesen. Mit einemmal trat bei Boßhard der Beruf zum Erbauungsprediger hervor.

Es war also das deutsche Vorbild, das das so ungewöhnliche und auffehererregende Auftreten Heinrich Boßhards in Winterthur und Umgegend veranlaßte, wobei freilich das Vorbild ein Pfarrer, der Nachahmer ein Bauer und Weber war; die Freunde in Winterthur rieten dazu. Die Hauptversammlung fand in Winterthur des Sonntagabends statt nach der Abendpredigt im Haus des Kaufmanns Geilinger, nachdem Boßhard und seine Freunde selbst das Beispiel guter Gottesdienstlichkeit gegeben hatten.¹ Man fing im Neuen Testament vorne an mit dem Evangelium des Matthäus; Boßhard diktierte anfangs, und der Kürschner Kaufmann schrieb nach; bald ging er ganz zum freien Reden über. Die Versammlung kam zuerst bei geschlossenen Türen zusammen; bald mußte man den Zutritt freigeben, um allen bösen Gerüchten zu steuern. Mit Vorliebe kamen Sektierer in diese Privatstunden; sie zog das Laienhafte und Inspirierte des Redners an. Aber auch Magistratspersonen und überhaupt Neugierige aller Art fehlten nicht, um sich ein Urteil über das ungewohnte Phänomen zu bilden. Eine zweite Versammlung fand zu R ü m i k o n und L a n g e n h a r d statt; man war bis weit in die Nacht beisammen und zwar Männer und Frauen, so daß es Aergernis und allerlei Ehestreit absetzte. Angesehene Leute, des Sürprechs Sohn und der Untervogt zu Rikon, besuchten diese Stunden; der Schulmeister zu Langenhard versäumte seinen Beruf darüber.² Während der offizielle Bericht in den Visitationsakten sehr viel Gutes an diesen Predigten gelten ließ, ihren Chiliasmus aber rügte, wollten seine Anhänger nichts Schwärmerisches an ihm finden, rühmten aber seinen Beweis des Geistes und der Kraft und fanden es eine Herzensfreude, ihm zuzuhören. Es gehe ein geistlicher Frühling in unsern Gegenden auf, schrieb der Winterthurer Geilinger an die Deutsche Gesellschaft in Basel; Boßhard werde für unsere Gegend ein anderer Tersteegen.³ Als Boßhard bald darauf den Pfarrer Hahn wieder besuchte, fanden die Abschriften seiner Erbauungsvorträge auch im Württembergischen Beifall, und man ermunterte ihn, damit fortzufahren. Nun legte er die Bergpredigt seinen Zuhörern aus, möglichst buchstäblich und konkret, zum Aergernis nicht nur mancher Feinde, sondern auch des Freundestreiches. Man warf ihm vor, er leugne wie ein Pharisäer

1) Lebensgeschichte I, p. 135 ff.; Christl. Magazin IV 2, p. 186 ff.; Geilinger an D. G. 13. Okt. 1780; AEclTig 20. April 1780; Bericht Dietrichs nach Herrnbut von 1786.

2) AEclTig 20. April 1780.

3) Geilinger an D. G., 18. Febr. und 13. Okt. 1780.

die Notwendigkeit der Erlösung des Christen und predige eine Werkgerechtigkeit, während er sich bewußt war, gerade die wirkliche Erlösung von den Sünden zu lehren.¹ Anfangs 1780 ließ ein auswärtiger Freund mit Umgehung der Zürcher Zensur drei Erbauungsreden Böhards im Druck erscheinen, um die Schriftmäßigkeit und Erbaulichkeit dieser Unterhaltungen zu beweisen; Böhhard wurde in der Vorrede als ein Mann, „so voll vom Triebe des Geistes Gottes wie wenig andere“, charakterisiert.² Selbst ein so neutraler Beobachter wie der katholische Pfarrer Ringold in Sarmensdorf nannte nach der Lektüre dieser Reden den „ehrlichen, frommen Landmann“ ein wahres Phänomen in unserer aufgeklärten Epoche, freilich nicht ohne allerlei Heterodogien zu konstatieren.³ Doch fehlte es auch nicht an Gegnern. Nicht nur der Konvent in Zürich nahm daran Anstoß und verbot das Hausieren mit diesen Predigten,⁴ sondern selbst die Zürcher Freunde in Pfenningers Magazin warnten vor der Gefahr der Ueberhebung und mahnten zur Sorgfalt und Behutsamkeit.⁵ Bis ins Jahr 1782 setzte Böhhard diese Erbauungsstunden fort; ihr allmähliches Aufhören scheint zum Teil auch mit dem Hervortreten anderer Interessen bei ihm zusammenzuhängen.⁶ Er wurde 1782 Dorfmeier, 1784 Sackelmeister und Steuerhauptmann; zuvor schon hatten arithmetische und ökonomische Interessen seinen religiösen Eifer etwas abgelenkt, und sein Bestreben, am Schluß der Erbauungsstunden seine Zuhörer auf die Natur aufmerksam zu machen, war erfolglos geblieben. J. G. Müller, der nicht ohne Sorgen das öffentliche Auftreten dieses Gottesmannes verfolgt hatte, konstatierte 1783 mit vielem Vergnügen, wie die Natur doch immer beim Menschen siege; Böhhard verwerfe jetzt das Sektenwesen von Grund aus und gebe sich mit Mathematik und Physik ab, ohne doch seine alte Bibelliebe zu vergessen.⁷ Leider war aber dem Mann seine Berühmtheit ein wenig in den Kopf gestiegen; denn Ende 1784 nahm er, der nach Müllers Urteil von der Landwirtschaft weniger verstand als der dümmste Dorfdubel seines Landes,⁸ einen Ruf des Fürsten von Dessau an, um der dortigen Landwirtschaft aufzuhelfen, wofür ihn seine Zürcher Freunde — vermutlich durch Häfeli's Vermittlung — vorgeschlagen hatten. In jener Zeit widmete ihm Lavater den 3. Band seiner Prosaischen Schriften. Nach Böhards Rückkehr in seine Heimat zwei Jahre darauf wird uns von Erbauungsstunden und irgendwelcher religiösen Propaganda nichts mehr gemeldet; er weilte eine Zeitlang in Schaffhausen, um bei Jezler Geometrie zu lernen.⁹ Die kurze religiöse Episode war vorbei.

Bedeutsam aber bleibt das religiöse Wirken dieses schweizerischen Landmanns, selbst wenn es nur eine Episode seines Lebens ausfüllte. Die Lavaterische und

1) Lebensgeschichte I, p. 148 ff.

2) Ringold an J. Heß, 19. Nov. 1782.

3) Lebensgeschichte I, p. 154; Christl. Magazin IV 2, 181 f., 189.

4) AEcolTig 27. Okt. 1780.

5) Christl. Magazin IV 2, p. 189 f.

6) Als äußeren Grund nennt Dietrich Bericht, daß Geislingers Frau die aufsehenerregende Versammlung in ihrem Haus nicht mehr haben wollte.

7) J. G. Müller an Herder, 13. Juni 1783.

8) Ebenda, 26. September 1784.

9) Ebenda, 27. Dezember 1787.

Heßische neue Art der Frömmigkeit findet ein Echo bei einem wissenshungrigen und nach allen Seiten empfänglichen, niedern und armen Bauersmann. Wundersame, weithinragende Verbindungen mit berühmten und frommen Männern stellen sich ein; der Mann tritt, Laie wie er ist, als Erweckungsprediger auf und kommt zu dem Ruf des zweiten Tersteegens. Und nach ein paar Jahren ist der ganze Kummel vorüber, und der Mann findet sein Auskommen als geschickter Oekonom in der Fremde und in der Heimat. Das Augenblickliche und überhaupt Episodenhafte, das der Lavaterischen Frömmigkeit bei so vielen ihrer Anhänger anhaftete, findet hier einen grellen Ausdruck.

Vollends gilt das von C h r i s t o p h K a u f m a n n , dem berühmten Kraftgenie und „Spürhund Gottes für wahre Menschen“, der in den 70er Jahren die gebildete Welt ganz Deutschlands, darunter die Feinsten und Besten, außer Atem setzte, bis sie nach kurzen Erfahrungen die Hohlheit seines ganzen Kraftwesens inne wurden und dem Lumpen ihre Verwünschungen nachschrien.¹ Er stammte aus einer achtbaren Winterthurer Familie, war aber früh verzogen und dann ganz unreif und haltlos in die große Welt entlassen worden, da er nichts solid und gründlich studierte, alles aber zu verstehen und darüber zu schwadronieren sich getraute und darum der rechte Mann war, um auf den neumodischen Erziehungsschwindel hereinzufallen und selbst als Apostel der Menschheit und Erzieher von Gottes Gnaden sich zu gebärden, getragen von einem phantastischen Kraftbewußtsein: „Ich kann alles, was ich will, und will, was ich kann!“ Das Seelenleben dieses Mannes müßte einmal psychologisch und pathologisch gründlich erforscht werden, damit er uns menschlich verständlich würde. Was sein Biograph D ü n k e r über ihn zusammenschrieb, ist Karikatur, nicht Biographie und verdunkelt mehr, als daß es erklärte. Gewissermaßen sein idealisches Porträt hat er uns in dem gemeinsam mit Freund C h r s a m verfaßten „A l l e r l e i“ hinterlassen, diesem typischen Dokument des religiösen Sturm und Dranges auf Schweizerboden.² Etwas ungemein Anziehendes, Packendes, frisch Natürliches muß der Mann gehabt haben, sonst hätte nicht ein G o e t h e ihn „so tief gefühlt und genossen.“³ Er war, so schildert ihn C b e r h a r d G a u p p nach der ersten Begegnung,

„voll großer Absichten und Pläne; Menschenliebe, mehr Natur im Umgang, Verban-
nung aller Falschheit, Tyrannei, Niederträchtigkeit möchte der liebe Mann ausbreiten,
wo? im Vaterland? O wer wollte ihm so enge Grenzen setzen! In ganz Deutschland
und noch weiter.“⁴

Kaufmann profitierte dabei von der allgemeinen Zeitstimmung; man hatte damals die Gelehrten satt, sehnte sich nach ursprünglichen Menschen und nach un-

1) H. Dünker, Christof Kaufmann, der Apostel der Geniezeit und der herrnhutische Arzt, 1882; J. Bächtold, Der Apostel der Geniezeit, Nachträge (Arch. f. Litgesch. XV) 1887; derselbe: Noch einiges von und über den Apostel der Geniezeit, ChrK. Zürcher Taschenbuch 1890; Aug. Langmesser, Jak. Sarasin, 1899; Emil Schaub, Jak. Sarasin, a. a. O.: nicht verwertet ist bis jetzt Heint. Böhards Lebensgeschichte mit wertvollen chronologischen Data, sowie die Korrespondenz Eb. Gaupps mit Lavater.

2) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 273.

3) H. Sunf, Goethe und Lavater, a. a. O. p. 72 (13. Nov. 1776).

4) Eb. Gaupp an Lavater, 7. Mai 1776.

mittelbarem Sich=Geben und =Erschließen und fragte nicht lange, ob hinter diesem Unmittelbaren des ersten Eindrucks irgend etwas Gehaltvolles und Echtes verborgen sei. Lavater war also nur einer unter vielen, wenn er im Jahre 1776 zu einer Zeit, da er sich bereits verfolgt und mißkannt sah, auf den ihm freundlich begegnenden Kraftmann blind hereinsiel;¹ es war dann aber seine Art, den blinden Glauben zäh festzuhalten, den neuen Freund sich und andern zum Einzigen zu steigern und ihm selbst durch seine überstiegene Bewunderung schweren Schaden anzutun.² Es gehört doch zum Bemühendsten in Lavaters Leben, wie dieser anfangs 1779, zu einer Zeit, da die Entlarvung Kaufmanns schon weite Fortschritte gemacht hatte, sich immer noch von dem aufgeblasenen, hochmütig absprechenden, im Namen Gottes richtenden Hohlkopf Peitschenhiebe erteilen ließ und dennoch fortfuhr, ihm zu versichern, daß er ihn für zehnmal weiser und stärker als sich selber halte, und ihn flehentlich bat: „bist du erlöst, so erlöse mich; bist du Prophet, so prophetisiere mich.“³ Einen größeren Grad von Selbstwegwerfung einem unwürdigeren Subjekt gegenüber hat sich Lavater nie geleistet als in seinem Brief an Kaufmann vom 23. Januar 1779. Allein auch Lavaters Freund Eberhard Gaupp hat damals Kaufmanns scharfrichterischen Apostolat und Mangel an Liebe damit entschuldigt, daß Kaufmann aus Erkenntnis des Verfalls und der außerordentlichen Schwäche der heutigen Menschheit diese „erstaunliche Macht der Liebe und Kraft“ eben brauche, um durchzudringen, und hat an dem Glauben festgehalten, Kaufmann arbeite mit wahrem Ernst und aus höherem innerem Beruf auf den rechten Zweck.⁴ Und doch stand der geistige und ökonomische Zusammenbruch des Kraftapostels bereits vor der Tür. Was war das für ein Sturz aus der Höhe, als Christoph Kaufmann mit einemmal — es war in der Zeit seiner großartig begonnenen Glarisegger Wirtschaft — wie ein winselndes Hündlein zu den Füßen des gnädigen Heilandes der Brüdergemeine zu kriechen begann und fürs Materielle sich dem schlesischen Grafen von Haugwitz unter den demütigendsten Bedingungen an den Hals warf, damit er ihm und seiner Familie auf seinen schlesischen Gütern zu einem präfabrierten Auskommen ver helfe. Eb. Gaupp, der treue Schaffhauser Freund mit dem weichen Herzen, tat neben Lavater das meiste, um Kaufmann eine erträgliche Zukunft zu sichern. Unter dem 15. Juli meldete Lavater an Goethe:

„Mit Haugwitz und Kaufmann habe ich in Schaffhausen bei Gaupp zu Mittag gegessen. Es war ein wunderbarer Krieg, da Tod und Leben rangen. Ich meine, der Tod behielt den Sieg, und das Leben ist weggegangen. Tränen einer alten H . . . mischten sich unter das höllische Lächeln aus dem Kapitel Serpentes und Reptilia. Haugwitz hat fürstlich groß und fürstlich klug mit ihm gehandelt. Gaupp und ich vertraten Patenstelle bei der Taufe zur stillen unwirksamen Demut und . . . Teuf. . . . schlesischen Untertänigkeit mit Entsagung allen eigenen Wollens und Laufens.“⁴

Wir haben noch den Vertrag, den Haugwitz damals in Gaupps und Lavaters Beisein aufsetzte.⁵ Im Eingang wird das alte Wesen Kaufmanns mit schlagenden

1) Lavater an Herder, 27. Febr. 1776, 19. Okt. 1776.

2) Bächtold, Arch. f. Litgesch. XV, p. 174 f.

3) Eb. Gaupp an Lavater, 27. Aug. 1779.

4) H. Sund, Goethe und Lavater, p. 122.

5) Bächtold, a. a. O. p. 177 ff.

Worten gezeichnet: Gereizt durch seine leicht zu entflammende Imagination, habe er in dem schädlichsten Selbstbetrug gelebt und seinen eigenen Willen für göttlichen Aufschluß gehalten. Man finde überall an ihm den Getäuschten und den Täuscher, und durch beides habe er viel Unheil gestiftet an sich und an andern. Aus reinem Mitleid, nicht aus Freundschaft will Haugwitz ihm helfen und will ihm und den Seinen für ein Unterkommen auf seinen Gütern, wahrscheinlich in Straduna, sorgen, unter der Bedingung, daß Kaufmann sich alles moralischen Wirkens direkt und indirekt enthält, sich mit seinem Ackerbau beschäftigt, gegen keinen Menschen etwas äußert, was nur irgendeinen Bezug auf Moralität, höheres Wirken hat. Bevor er ihn aber aufnahm, ließ er ein Probejahr verstreichen, um Kaufmann Zeit zur Besserung zu geben. Aus dieser letzten Periode des schweizerischen Aufenthalts Kaufmanns haben wir Bruchstücke seiner Korrespondenz mit Jakob Sarasin in Basel und mit Goethes Schwager Schloßer, die er beide von seiner inneren Wandlung unterrichten wollte. Es ist allerdings ein weiter Weg von der Sprache der Kraftgenies bis zu dem neuen brüderischen Jargon, dessen frömmelnde Weise den beiden früheren Freunden so gar nicht munden wollte.¹ Sein voriges „unruhiges, richterisches, strenges Wesen“ — man denke an seine Verurteilung Lavaters — liegt jetzt weit hinter ihm; er schreibt an Sarasin von sich selbst:

„Du hast mit deinem armen Herzen über all dein voriges stürmisches Tun und Treiben da Ruhe gefunden, wo sie allein wahr, reell und beständig zu finden; du erkennst nun am besten, wie all dein Tun und Lassen Trug und Täuschung — welcher großer Unterschied zwischen Licht und Finsternis.“

Und nachher: er könne mit Grund der Wahrheit von sich sagen:

„daß du nun für deine Seele Ruhe gefunden, daß dir innig wohl . . . und du des süßen seligen Friedens Gottes theilhaftig geworden . . . ja daß du deiner Seligkeit hienieden und ewig gewiß seiest, solange du durch die Gnade des Herrn dieses deines Glaubens lebest.“²

Als er dann freilich in Schleisien bei Haugwitz anlangte, fand dieser, Kaufmann scheine immer noch derselbe zu sein, der er sonst war.

„Er ist sich selbst immer noch der außerordentliche Mann.“³

Und das blieb der Eindruck von Haugwitz noch im folgenden Jahre und führte zum definitiven Bruch zwischen ihm und Kaufmann, der dann freilich endlich nach langem Warten in der Brüdergemeinde Aufnahme fand, zuerst in Neusalz a. O., später als Arzt der Unitätsältestenkonferenz in Herrnhut. Ein völlig anderer Mensch scheint er aber auch hier nicht geworden zu sein. J. G. Müller vernahm via Herrnhut im Jahre 1792, daß Kaufmann dort alles dominiere; sein Uebergewicht über die Vorsteher sei unglaublich, fast nichts geschehe ohne seinen Willen. Die gemeinen Leute dort mögen ihn alle nicht leiden, denn seine Art zu sein sei völlig gegen den Geist des Instituts. Er beherrsche die ganze Nachbarschaft, sogar den sächsischen Kirchenrat in Dresden. Was selbst die Vorsteher verwerfen, geschehe in einigen Tagen ge-

1) Die Antwort Schloßers bei Bächtold, a. a. O. p. 179 s. d. zu Sarasin vgl. E. Schaub, a. a. O. p. 184.

2) Kaufmann an Sarasin, 15. Mai 1781, bei Langmesser, a. a. O. p. 147 f.

3) Bächtold, a. a. O. p. 185 (Haugwitz an Gaupp, 27. Aug. 1781).

weiß, wenn Kaufmann sich der Sache annehme.¹ Ist das mehr als gehässiger Klatzsch, so hat der ehemalige Kraftapostel seine Herrscherrolle bis an sein Lebensende fortgespielt. Er starb in Herrnhut 1795. In dem Kondolenzschreiben Lavaters an Kaufmanns Bruder, den Ratsherrn in Winterthur, schrieb Lavater:

„Ich zweifle nicht, der Herr habe alle seine Gebrechen bedeckt und hinweggenommen. Es wird alles bald verschwinden, was dem Herrn nicht recht war an ihm und den Wir-
kungen, die er hervorbrachte.“²

Eitelkeit der Eitelkeiten, möchte man darunter schreiben. Kaufmann trat auf wie ein irdischer Gott an Kraftherrlichkeit und Selbstbewußtsein und endete als innerlich Gebrochener, der froh ist, wenn er nach dem Schiffbruch auf einer stillen Insel stranden darf. Aber was für ein Schlag für Lavaters Prestige, für seine Menschenkenntnis, ja für den Wert seiner Frömmigkeit mußte ein solches Erlebnis werden! Wo war bei dieser ganzen Begegnung die Grenze von Frömmigkeit, Schwärmerei und Wahn?

Ein ganz entgegengesetzter Freund tritt uns in dem Winterthurer Ulrich Hegner entgegen, dem später berühmten Kunstschriftsteller und Biographen Lavaters.³ Geboren 1759, hatte er in jungen Jahren Lavaters Gebetbüchlein und Tagebuch sich zu eigen gemacht und daraus eine große Liebe zu dem Verfasser geschöpft. In der Zeit seines verfehlten Medizinstudiums in Straßburg Mitte der 70er Jahre versenkte er sich mit seinem Freund, dem jungen Zimmermann, staunend in die Wunder der soeben erscheinenden Physiognomik und stellte praktische Versuche an nach Lavaters Rezept. Persönliche Beziehungen ergaben sich ungesucht; seit 1788 zählte Hegner, seines Berufes Landschaftreiber, zu den nähern Freunden, welche die monatlich herumgehenden Lavaterischen Schachteln zu lesen bekamen. Was ihn mit dem Zürcher Meister verband, war in erster Linie die Kunst; aber auch die Religiosität beider Männer berührte sich anfangs. Hegner hatte sich für das Gebet seinen Kinderglauben erhalten und ließ ihn sich durch Lavater bekräftigen. Lavater zog ihn in seinen Christusglauben hinein, also daß er in Distichen von der Unentbehrlichkeit Christi dichtete und sich gegenüber dem damals zum Rationalismus abschwenkenden Christoph Tobler dazu bekannte, daß er alles für entbehrlich halte außer Christum. Selbst der später gründlich abgefühlt Hegner konnte nicht umhin, zuzugeben, daß er damals fest lavaterisch gesinnt war und ein unbedingtes Zutrauen zu dem großen Freund besaß. Satalerweise aber war es Lavater selbst, der die Erschütterung dieses Zutrauens verschuldete durch die seltsamen Experimente, zu denen ihn in den 90er Jahren seine Wundersucht verleitete. Noch bei der Reise nach Kopenhagen gehörte Hegner zu den Gläubigen, und das Bedenken, das er damals ehrlich äußerte, betraf nicht sowohl die Glaubhaftigkeit des Phänomens als die mögliche Gefährlichkeit seiner Folgen für Lavater und die Welt. Er meinte,

„Lavater, bei seiner Allbekanntheit, bei der Menge seiner Freunde, bei den hunderttausend auf ihn gerichteten Augen mußte auch wider Willen ein Feuer in der Welt anzünden, wovon es sich frage, ob die Zeit schon reif dazu sei.“

1) Tagebuch J. G. Müller vom 20. August 1792; der Gewährsmann ist ein Dr. Peyer.

2) Jan. 1797 LAr3.

3) Hedwig Waser, J. K. Lavater nach U. Hegners handschriftlichen Aufzeichnungen.

Es ist bedeutsam, daß das Kopenhagener Orakel damals Hegner als „zu uns gehörig“ bezeichnete. Aber nach der Rückkehr Lavaters von Kopenhagen geschahen jene größten Tollheiten mit dem Knaben Rudolf Herrmann und Lavaters plumphen Täuschungen in bezug auf den da und dort auftretenden Apostel Johannes, welche eine Krisis im Verhältnis Hegners zu ihm hervorrufen mußten. Selbst jenem betrügerischen Wunderknaben hatte Hegner am Anfang getraut; seine Zufälle schienen ihm nicht sine numine und zum Zusammenhang gehörig. Schließlich aber sahen er und sein Schaffhauser Freund J. G. Müller das Erlogene der Geschichte noch bei Zeiten ein und mußten nicht ohne Schauder erleben, wie hartnädig Freund Lavater sich darauf versteifte. Ähnlich war es mit jenem Apostel Johannes, nach dessen näheren Umständen sich Lavater bei Hegner erkundigte, und den Hegner als einen aus dem Zuchthaus in Pforzheim entlaufenen Irren ihm signalisieren mußte. Und trotz allem wollte Lavater nie offen eingestehen, er sei betrogen worden; er gebot einfach den Freunden über die heikle Sache Silentium. Daß es darüber gelegentlich zu einem scharfen persönlichen Zusammenstoß zwischen Winterthur und Zürich kam, indem Hegner seinem Freund etwas von Raffinement und von Taschenspielerstreichen andeutete, Lavater aber sich feurig zur Wehr setzte, seine Unschuld durch dick und dünn verfolgt und dem Freund bitterste Vorwürfe zurückgab, hätte ihrer Freundschaft nicht auf die Dauer zu schaden vermocht, weil die Versöhnung jedesmal ziemlich rasch und von beiden Seiten gern ergriffen nachfolgte. Viel schlimmer ist, daß Hegners Kinderglaube durch solche Erlebnisse allmählich ins Wanken geriet. „Unsinnsige Verirrungen der Wundersucht“, schrieb er später, „schaden dem Glauben mehr als der Weltsinn Goethes“ und setzte hinzu: „an mir selbst erfahren“. Der skeptische Verstand in Hegner wurde jetzt geweckt; er fing an, die Rolle des bewundernden Gläubigen mit der des beobachtenden Kritikers zu vertauschen; die Harmlosigkeit des früheren Freundschaftsverhältnisses war vorbei. Es kam in den Tagen der Helvetik, da Gerichtschreiber Hegner in Lavaters Haus seine Wohnung aufschlug und nun Beobachter des Intimsten wurde, noch Schlimmeres hinzu. Hegner stieß sich an einer sinnlichen Schwäche Lavaters, die bei einem Besuch in Winterthur von seiner Frau beobachtet worden war, und damit ging das Heiligenbild in Splitter. So kannte er den Freund freilich gründlich und aus der Nähe und wurde wie wenige befähigt, seine merkwürdigsten Charakterzüge festzuhalten und später aufzuzeichnen in einer zeitlichen Entfernung, da ihm Kleines und Großes in richtigem Verhältnis auseinandertrat und das bleibend Bedeutsame sich ihm herausgearbeitet hatte. Aber man vergesse bei der Lektüre der Hegnerschen Beiträge nie: so schreibt ein in seiner Liebe Enttäuschter, ein an seinem früheren Glauben irre Gewordener. Und daß Lavater das selbst verschuldet hat, ist das Tragische. Er hat die Besten und Feinsten seiner Zeit an sich gezogen, aber sie zu halten verstand er nicht, weil bei längerer Bekanntschaft das Allzumenschliche und Kindische seines Wesens sich zu breit machte. Da konnte dann aus der Kraft zum Leben sogar eine Kraft zum Tode werden, und es konnten Menschen Gott entfremdet werden, weil sie irre wurden an seinem irdischen Vertreter. Dem steht dann freilich gegenüber die große Zahl der einfachen und kindlichen Seelen, die durch Lavater bleibend in Jesu Nähe geführt wurden, und zweifellos übertrifft ihre Zahl die Anzahl der durch

ihn in die Krisis gebrachten Geister um ein Beträchtliches, und darauf kommt es schließlich an.

Noch ein Winterthurer gehört hierher, doch mehr zu dem Heßschen als zu dem Lavaterischen Freundeskreis, Pfarrer Joh. Konrad Sulzer, geboren 1774, seit 1774 Pfarrer in Seuzach, seit 1791 zweiter Stadtpfarrer in Winterthur. Hing er auch mit großer Verehrung an Lavater, für dessen dänische Reise er sich lebhaft interessierte und um dessen Gesundheit er sich Sorgen machte, ¹ sein Hauptfreund in Zürich, mit dem er in überaus reger Korrespondenz verkehrte, war doch Jakob Heß, der ihm durch seine Schriften die Bibel aufgeschlossen hatte und dessen Predigten jedesmal, wenn er sie gedruckt zu sehen bekam, sein Herz erfreuten. Das Interesse an B o ß h a r d hatte die beiden Freunde zuerst miteinander verbunden, dann aber haben sie einander alle ihre frischen Eindrücke von den Zeitereignissen, von ihrer Lektüre und wichtigen Amtsbegebenheiten getreulich mitgeteilt und sich in ihrem Bibelchristentum gegenseitig befestigt. ² Die Freude an der Bibel und der Gegensatz gegen den Zeitgeist haben sie vor allem zu Gesinnungsgenossen gemacht; sie fühlten sich dabei als Vertreter einer Minorität und darum auf höchwichtigem Posten.

„Es ist mir Labsal“, schrieb Sulzer 1777, „jemand zu finden, dem Christentum, nicht wies in der Welt, sondern wies im Testament liegt, über alles geht; so dürre und öd iſt diesfalls um mich her, alles dahingegeben in kalte Räsonniersucht und eitle Grübeleien, das Aufklärung sein soll.“ ³

Und 10 Jahre später:

„Es tut mir doch oft wohl, daß zu eben der Zeit, wo eine Legion markloser, fantastischer Schulweisen es sichtbar darauf anlegt, die ehrwürdige, sich selbst dem innigsten Bedürfnis anpreisende Bibelreligion in eine Klasse mit den Lehren der weisen Dichtervelt herabzusetzen, doch noch zuweilen ein Zeuge der Wahrheit aufsteht. Die Gährung ist sehr groß; ich ahnde merkwürdige Auftritte und Veränderungen.“ ⁴

Und im folgenden Jahr:

„Auch das ist mir merkwürdig, daß zu eben der Zeit, wo sich eine namhafte Klasse der Theologen vereinigt, nur gewisse, der angenommenen Philosophie gemäße Gemeinſätze aus der Bibel auszuheben, die Geschichte aber stehen zu lassen oder gar als problematisch und entbehrlich vorzustellen, eine andere, freilich noch kleine Partei ein lautes Zeugnis für das ablegt, was Gott getan und noch tun wird, und die große Hauptidee von Christus und seinem ewigen Reich heraushebt. Ich ahnde zuweilen, wir dürfen noch vieles erleben, was unserm Glauben neue Stärke geben könnte.“ ⁵

Die beiden Freunde teilten miteinander die Abneigung gegen die rationalistischen Exegeten und Dogmatiker, deren Schriften damals die deutsche Schweiz überschwemmten und durch alle Lesegesellschaften verbreitet wurden. „Ein Geist“, schreibt Sulzer einmal im Hinblick auf Eichhorn, Edermann und Niemeyer, „scheint mir mehr Achtung zu verdienen als solche Ausleger, die am heiligen Dokument

1) Sulzer an J. Heß, 28. Juli 1793, 16. Nov., 17. Dez. 1795.

2) Der ungedruckte Briefwechsel Sulzer-Heß ist der Heßschen Korrespondenz eingeordnet.

3) Sulzer an Heß, 20. Oktober 1777.

4) Ebenda, 5. November 1786.

5) Ebenda, 18. Juni 1787.

eigenmächtig stümmeln und drehen, bis es sagt, was sie gern wollen.“¹ Man gewinnt den Eindruck, daß damals Partei gegen Partei sich zusammentat. Der Zürcher Professor Leonhard Usteri der jüngere stellte in einer Abhandlung für die Ästhetische Gesellschaft lauter Schriften deutscher Rationalisten als empfehlenswert zusammen, während Sulzer gern die Schriften von Heß und dem Württemberger Storr empfohlen hätte.² Schwankend war sein Urteil über Herder. Herders Deutung des Pfingstwunders tat Sulzer kein Genüge; der „undelicate, cavallierische Ton“ an manchen Stellen äozierte ihn nicht wenig. Genießbarer fand er Herders „Auferstehung“, doch auch in ihr schien ihm hin und wieder der Zeitgeist über das Gute zu dominieren, er vermiste ungern Würde und Ernst.³ Zu Herders Buch vom Erlöser der Menschen meinte Sulzer:

„Es ist, als wenn er und seinesgleichen ein inkomplettes Neues Testament hätten. Sie sehen nur, was sie gern wollen, und dolmetischen ganz nach willkürlichen Hypothesen.“⁴

Noch gestrenger heißt es über Herders „Johannes“:

„Wie schief der Mann urteilt! Er hat allen Geradsinn verloren.“⁵

In dieser schroffen Verurteilung der neuen theologischen Literatur dürfte zwischen diesen Neu-Positiven und den Alt-Orthodoxen kein großer Unterschied bestanden haben. Die Gegenätze spitzten sich zu; da schien Schroffheit am Plaz. Notieren wir aber einen erfreulichen Zug aus diesem Briefwechsel: Sulzer erkundigte sich bei Heß als einem Kenner der Reformatoren, welche unter Zwinglis Schriften jetzt noch vorzüglich gelesen zu werden verdienen. Und dann setzte er sich hin und las brav in seinem Zwingli, und fand eine bessere Ausbeute als bei Hermes, Eichhorn, Stolz u. Cie.⁶ Zu den von Sulzer verehrten Männern der Gegenwart gehörte auch Jung-Stilling als ein „licht- und wärmevoller Zeuge der Wahrheit“; er stand mit ihm in Briefwechsel,⁷ und er war es später, der Jung zu einer Schweizerreise veranlaßte, um in Winterthur an einer Matrone eine Operation vorzunehmen.⁸

Wir wenden uns Schaffhausen zu. Gern von seiner Heimat, auf deutschem Boden, in Kassel, vollzog sich jene merkwürdige Bekehrung des berühmtesten Schaffhausers, Johannes Müller, im Frühjahr 1782, der auf einmal von der Genfer Aufklärungsphilosophie zur Frömmigkeit eines Herder und Lavater hinüberschwenkte. Wir sahen, wie das einzige, was Bonnet in Genf bei Müller zustande gebracht hatte, die Erhaltung eines gewissen äußeren Respekts des ehemaligen Theologen vor der Religion seiner Väter gewesen war.⁹ Ein religiöser Glaube war ihm kaum

1) Ebenda 4. April 1793.

2) Ebenda 23. März 1797; vgl. Bd. II dieses Werks p. 408.

3) Ebenda, 27. März 1794.

4) Ebenda, 23. März 1797.

5) Ebenda, 28. Dez. 1797.

6) Ebenda, 1. Febr. 1796, 15. Juni 1797.

7) Ebenda, 6. Nov., 28. Dez. 1797.

8) Vgl. Heinrich Stillings Lehrjahre unter März 1801.

9) Vgl. Band II dieses Werks, p. 91 f., 473—476 und die unvollendete Biographie von K. Henking.

geblieben. Mit Lavater war er schon vor seinem Genfer Aufenthalt gründlich zerfallen, das heißt, er hatte sich sein ganzes Bild von dem Zürcher Propheten aus dem Kreis der Spötter geben lassen und berichtete alle Erfindungen des zürcherischen Spottgeistes an seine deutschen Freunde, an Schölzer in Göttingen, an Nicols in Berlin, weiter. Mit Befriedigung konstatierte er, daß, so sehr ihn auch das Volk verehere, so wenig könnten ihn die Gelehrten in Zürich ausstehen. Das schloß freilich nicht aus, daß Müller im April 1772 Lavater persönlich aufsuchte und sich mit ihm über die Divinationskraft bei Swedenborg und den alttestamentlichen Propheten wie in jeder menschlichen Seele in einem längeren Gespräch unterhielt. Der Eindruck war nicht günstig gewesen; Müller gab nur noch entschiedener den Zürcher Gelehrten recht, die Lavater „als Samen der Unordnung und Unruhe in der bürgerlichen, kirchlichen und literarischen Welt verwerfen“.¹ Als Müller dann zum erstenmal seine „Geschichten der Schweizer“ ausarbeitete, konnte er es nicht unterlassen, dem Schwärmer Lavater wenigstens indirekt eins zu versetzen.

Er bediente sich dazu der Gestalt Arnolds von Brescia als eines Vertreters der Mystik, die, im höchsten Altertum im wärmsten Orient entsprungen, beim Anfang des Christentums unvorsichtig von frommen Männern angenommen, von eifrigen Lehrern beim Verfall der Kirche behauptet und in mancherlei Gestalt bis auf diesen Tag von vielen guten Leuten meist niedrigen Standes beibehalten worden. Den Kern dieser Mystik sieht er in einer Selbstvergötterung, die redlich angefangen, stolz fortgesetzt wird und im Wahnsinn endigt. „Die Zürcher nahmen den Mann mit den warmen Gefühlen und der regellosen Einbildung auf; er aber streute den mythischen Samen, welcher in der Folge vieler Geschlechter reiche Frucht gebracht. Von dem an loderte zu Zürich der Zunder zur Schwärmerei, dessen Wirkung bald gefährlich, bald seltsam fast alle Zeit erschienen ist.“²

Niemand konnte vermuten, daß dieser kritische Geist sich noch einmal um die Freundschaft Lavaters bemühen werde.

Die Wendung begann damit, daß Müller in Kassel sich von neuem auf die Lektüre der ganzen antiken Literatur warf, beginnend mit den Griechen und Römern und schließend mit den Juden. Es war nicht viel Gutes für das Christentum daraus zu erwarten. Im Sommer 1781 bekannte Müller seinem Bonstetten seine grenzenlose Begeisterung für Homer mit einem bissigen Ausfall gegen das armselige Nationalbuch der Christen und ihre dürftige Mythologie.³ Etwas frömmere stimmte ihn bereits Plato in den ersten Wochen des folgenden Jahres. Müllers Unsterblichkeitshoffnung wurde durch Plato neu belebt; Plato bewies sie ihm nicht, aber lehrte sie ihn fühlen. Die Ahnungen so vieler heidnischer Völker von einem Leben nach dem Tode deuteten ihm gleichfalls auf die göttliche Herkunft dieses Glaubens hin.⁴ Im Februar begann er mit dem Alten Testament, das er elf Jahre lang hatte schlafen lassen. Merkwürdig, Moses begeisterte ihn gewaltig, gerade da er ihn ohne das geringste Vorurteil las, so daß er

1) Henking, a. a. O., p. I 108 f. Der Zürcher Gewährsmann für Müller war J. Hr. Süßli (vgl. Band II dieses Werks, p. 132 f.). Vgl. Joh. Müllers Briefe an seinen ältesten Freund in der Schweiz.

2) Vgl. die Geschichten der Schweizer von 1780, p. 273—276.

3) Müller an Bonstetten, 16. Juni 1781.

4) J. Müller an J. G. Müller, 19. Jan. 1782, an Bonstetten, 1. Jan. 1782.

fast ein Jude wurde beim Lesen.¹ Deutlich hat ihm Herders neues Verständnis dabei Hilfsdienste geleistet; das Zeitgeschichtliche erschien ihm von hier aus als Vorzug, die Natur fand er hier so wahr wie bei Homer. Müller hat im Frühjahr 1782 Herder persönlich in Weimar aufgesucht, gewiß nicht ohne reiche Anregung. Freilich wogten in seiner Seele Haß und Liebe zu diesen alten Schriften gelegentlich noch leidenschaftlich auf und ab. Manche Kapitel bei Moses revoltierten ihn so, daß er sie am liebsten ins Feuer geworfen hätte. Im ganzen Alten Testament konstatierte er Ideen, unwürdig des höchsten Wesens, viel intolerante Gebote, viel staatsgefährliche Vorschriften, so daß er darüber erstaunte, daß man dies Buch dem Volk erlauben konnte, — dicht daneben freilich Wunderbares und Schönes für alle Zeiten, ein großartig reines Verhältnis zur Natur bei einer barbarischen Auffassung vom Staatsleben. Dann aber zog ihn wieder die Vaterlandsliebe der Propheten mächtig an; er bewunderte die Tugend, welche die Propheten lehrten. Das war keine furchtsame Resignation, auch keine sinnlose Weltverachtung, sondern eine aktive, heroische und stolze Kraft. Das Vertrauen erhebt die Seele, die Demut erniedrigt sie, schrieb Müller an Bonstetten.² Die Psalmen aber konnte er nicht fertig lesen, so ideenarm erschienen sie ihm. Man sieht, der Mann denkt nicht daran, seinen Verstand vor den alten heiligen Schriften zum Schweigen zu bringen.

Auf das Alte Testament mußte das Neue folgen. Es war im Monat März, als Müller seine Erleuchtung erlebte. Er schrieb darüber an seinen Freund Bonnet:

„Was soll ich Ihnen sagen? Wie soll ich ausdrücken, was ich dort gesehen habe? Wie soll ich sagen alles, was ich gefühlt habe?“

Er erzählt dann, wie er gänzlich aus dem Neuen Testament herausgewachsen war, wie er es auch jetzt nur mit Vorurteilen zu lesen begann, weil er glaubte, das Alte Testament predige eine aktivere Moral. Aber:

„das Licht, das Paulus blind machte bei seiner Reise nach Damaskus, war nicht wunderbarer, nicht überraschender für mich als das, was ich da mit einem Male sah: die Erfüllung aller Hoffnungen, die Vollendung der ganzen Philosophie, den Schlüssel zu allen Revolutionen, zu allen scheinbaren Widersprüchen der physischen und moralischen Welt, das Leben und die Unsterblichkeit.“³

Ähnlich liest man im Brief an einen andern Freund:

„Und hier breche ich ab; wie mein Herz dabei gebrannt, welcher Strahl in meinen Geist gefallen, wie er mir die ganze Welt erklärt, ist unbeschreiblich, unbeschreiblich, welches Licht mir den Zusammenhang meines eigenen Lebens erhellte.“⁴

Es war eine plötzliche grandiose Geschichtsintuition: die Eröffnung des ganzen großen, verschlungenen Zusammenhangs, die Entwirrung der geheimnisvollen Verkettung der geschichtlichen Ereignisse von dem einen Punkt Jesus Christus aus, was Müller damals erlebte. Es kam ein Sinn und Plan in die wüsten, unermesslichen Stoffmassen hinein; der feste Punkt war gefunden, von dem aus der Geist die Materie ordnen konnte. Für Müller aber sprach alsbald eine stark persönliche Note bei

1) An Bonstetten, 14. Febr. 1782.

2) Ebenda, 3. März 1782.

3) An Bonnet, 27. Mai 1782.

4) An ?, 9. März 1782.

diesem Erlebnis mit. Sinn und Ziel kam jetzt in sein eigenes Leben. Er wurde der Unsterblichkeit zum erstenmal wirklich gewiß, und eine Providentia specialis, ja specialissima begann über seinem eigenen haltlosen, zerrissenen Leben zu leuchten und ihn mit fester Hand durch das Dunkel auf jenes Ziel hinzuführen. Noch sechs Jahre nach diesem Erlebnis schrieb Müller an Ulysses von Salis von dem Lichtstrahl, der ihn damals getroffen habe, und fügte hinzu, er habe den Kampf, den Paulus in Röm. 7 beschreibt, erlebt und sei oft unglücklich geworden, aber „Gott gab mir eine Gnade nach der andern und Proben seiner Führung immer mehr, so daß ich täglich ihm mehr gehöre und mich selig seiner Führung anvertraue.“¹ Man darf diesen Zusammenhang nicht übersehen; es kam eine sittliche Kräftigung und Beruhigung durch die neue religiöse Gewißheit in Müllers Leben hinein.

Die Eigenart von Müllers Bekehrung liegt in ihrem spirituellistischen Charakter. Er läßt darüber in den Briefen an seine Freunde keinen Zweifel aufkommen und sein kleiner Aufsatz: „Das Christentum, Gespräch mit Frau von B. in Hof Geismar“, nicht lange nach diesen Ereignissen niedergeschrieben, bestätigt es vollends. Das Entscheidende liegt in der neuen Gewißheit des Gefühls; alle Reflexionen kommen erst an zweiter Stelle. Und so wird auch jener wundervolle Zusammenhang der Geschichte mit Jesus Christus, ihrem Mittelpunkt, gefühlt, nicht demonstriert. Für den Historiker ist es ja letztlich sonnenklar, daß alles in der Geschichte im Zusammenhang steht und vorbereitet ist, der siebenjährige Krieg so gut als die Sendung Christi. Und als Müller nach dem Christentum den Islam studierte, ergriff ihn der wunderbare Zusammenhang dieser Führungen so, daß er eine Zeit lang fast an seinem Glauben an die Einzigartigkeit des Christentums irre wurde. Wohl suchte er dann vorübergehend in der Reflexion Trost, der Islam sei wohl im Zusammenhang der Dinge vorbereitet, nicht aber wie Jesus Christus viele Jahrhunderte zuvor umständlich angekündigt worden.² Das heißt an einen Strohhaalm sich klammern, und es war nicht Müllers wirkliche Position. Die Bedeutung Jesu war ihm Gefühlserlebnis; er spürte einen Zug Gottes zu ihm und durch ihn, er glaubte an Jesus. Und das gerade ist das Große, daß dieser Mann, der alle neumodische französische und deutsche Verstandesaufklärung verschlungen hatte, nun auf einmal glauben lernte.

Und Müller machte aus seinem Gesinnungswechsel kein Hehl, ja er scheute sich nicht, gleich mit einer besonders angreifbaren Konsequenz seiner neuen religiösen Wendung hervortreten, mit der respektvollen Verneigung vor dem Papsttum. So gleich nach seiner Bekehrung schrieb er jene seltsame Schrift von den „Reisen der Päpste“, durch die er in Herders Fußstapfen ein Vorläufer der romantischen Neuschätzung von Papsttum und Mittelalter geworden ist. Darin feierte Müller in höchsten Tönen die große Kulturmission der mittelalterlichen Päpste und trat scharf der rein negativen und polemischen Geschichtsbetrachtung der Aufklärer entgegen. Man lese, wie er selbst an Gleim darüber sich ausdrückte:

„Innozenz III. und andere haben die höchsten Tugenden in ihrer Aussicht ausgeübt... Die Religion ist unstrittig durch den Papst erhalten worden... Die Barbaren,

1) An Ulysses von Salis, 14. März 1788.

2) An Bonstetten, 22. Aug. 1785.

welche seiner Gefühle unfähig waren, bedurften eines Vormundes, der aus dem gelehrtesten alten Land, von unverletzlicher Würde und als Priester zur Erhaltung des Glaubens interessiert war.“¹

Und an Bonnet:

„Was wären wir geworden ohne den Papst!“²

Noch wärmer an Herder:

„Ich war von dem heiligen Vater wie besessen; ich habe nie begeisterter gearbeitet. Man konnte diese Schrift betiteln: „wider das dumme Jubelgeschrei bei der Vernichtung aller Hindernisse des militärischen Despotismus.“ Ohne ihn wären uns die Kenntnisse der Vorwelt fremd.“³

Man sieht, es verband sich bei Müller damals ein politisches Motiv mit der neuromantischen Stimmung. Der Schluß jener Schrift sprach es offen aus, daß für ihn die hierarchische Gewalt, auf deren Sturz damals auch in Deutschland an allen Fürstenthöfen gearbeitet wurde, die einzige Balance wider die absolute Fürstengewalt bilde, ein Gedanke, der bekanntlich von Joseph de Maistre wieder aufgenommen wurde. Und leider scheint auch ganz persönlicher Ehrgeiz Müllers Feder mitbestimmt zu haben. Ihm schwebte damals der Traum vor, in der heiligen Stadt als Historiograph wirken und die unermesslichen historischen Schätze des Vatikans als erster verwerten zu dürfen, sollte auch der Preis dafür unter Umständen wie bei Windelmann ein Bekenntniswechsel sein. Im September 1782 gab er seinen Hoffnungen auf Rom gegenüber Freund Bonstetten Ausdruck, um dann freilich schon im nächsten Brief seine Abneigung gegen den Uebertritt zur römischen Kirche zu versichern; den Ruf eines feilen Menschen möchte er doch nicht auf sich sitzen lassen.⁴ Die Probe wurde ihm zum Glück erspart; es bleibt aber für alle Zeit peinlich, den soeben neu und tief von Gott Ergriffenen so unsicher und haltlos bei einer Frage hin und her geworfen zu sehen, wo die Stimme des Gewissens keinen Augenblick schwanken durfte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Oeffentlichkeit in Deutschland und der Schweiz zu Müllers Sinnesänderung Stellung nahm. Während im Lager der Savaterianer Jubel herrschte über den „wiedergekehrten Ungläubigen“, klagte ihn die Allgemeine deutsche Bibliothek wegen seiner „Reisen der Päpste“ einer „jesuitischen Verschwörung für Ausbreitung des Katholizismus“ an. Daß Müller der Freund beider Parteien zu bleiben suchte und den frühern Kampfgenossen Nicolai versicherte, daß er noch jetzt den Fortgang des Menschengeschlechts als das Hauptziel aller Bemühungen weiser Männer betrachte,⁵ ist bezeichnend für Müllers Charakter. Tatsächlich aber gehörte er zu der Richtung, welche damals in Deutschland sich der Aufklärung entgegenwarf. Gleich ein paar Monate nach seiner Bekehrung erbat er sich von seinem Bruder Johann Georg aus, daß er ihn mit Savater verfühne. „Wir sind jeder unsern Weg gegangen und am Ziel finden wir uns zusammen.“⁶ Die Lektüre

1) An Gleim, 15. Mai 1782.

2) An Bonnet, 3. Aug. 1782.

3) An Herder, 2. April 1782.

4) An Bonstetten, 14. Sept. und 8. Nov. 1782.

5) An Nicolai, 27. Febr. 1788.

6) An J. G. Müller, 15. Juni 1782.

der Lavaterischen Schriften ließ er sich seitdem trotz seiner Vielbeschäftigung angelegen sein. Das war nicht bloß eine vorübergehende Zuneigung; das Band mit Lavater hielt fest. Noch 1788 ließ er ihn durch seinen Bruder grüßen, er solle seiner ganzen Liebe so sicher sein, als wenn er ihm jede Woche zweimal schriebe. Und im folgenden Jahr bei der Lektüre von Lavaters *Noli me nolle*:

„Lavater hat Worte des Lebens und des Geistes. Gesegnet sei er mir für diese Stunden, gerade da ich eben Glauben bedarf. Wer ißt, der diese Büchlein lesen und ihn nicht lieben könnte! So ein Satan weiche von mir!“¹

Selbst Lavaters uns gänzlich ungenießbare *Messiade* erfüllte im Jahr 1791 Müllers Herzen mit Vergnügen jeden Morgen, wenn er darin las. Er stand nie davon auf, ohne sich höher und reiner zu fühlen.² Ein persönlicher Besuch bei Lavater im Jahr 1787 hatte diese Freundschaft bestärkt. Müller schrieb darüber an Jacobi:

„Es ist in ihm etwas Herzliches, das mich sehr anzieht, und man mag mir sagen, was man will, echte Toleranz.“³

Anfangs der 90er Jahre war Johannes Müller einer der eifrigsten Leser von Lavaters Handbibliothek für Freunde. Er schrieb darüber seinem Bruder:

„Ich kann nicht aussprechen, welche Wirkung Lavaters Sachen mir tun. Es sind so herrliche, tiefe Blicke ins Herz, es greift so ein, es ist so adäquat, so wahr. Grüße ihn herzlich und treulich von mir.“⁴

Verwandte lobpreisende Stellen finden sich in Menge in Müllers Briefen an seinen Bruder. Das Erstaunlichste aber ist seine Stellung zu Lavaters Idee von dem noch lebenden Johannes. Es war Joh. Müller, der ihn durch seinen Bruder mit einer Masse Stellen aus der alten Literatur versehen ließ, welche diese Hoffnung unterstützten. Er selbst freilich, der Historiker, mochte es nicht glauben; er wollte auch das Weltende nicht so nahe glauben trotz aller Verwirrung der Zeit.⁵

Sollen wir deshalb Johannes Müller für das Jahrzehnt nach seiner religiösen Erleuchtung einen Lavaterianer nennen? Dagegen spricht schon die gleichzeitige warme Anhänglichkeit an Herder und an Jacobi, die einen sehr andern Typus der Christlichkeit vertraten. Er ließ es freilich auch gegenüber diesen Männern an Kritik nicht fehlen; Herders „Geist der hebräischen Poesie“ brachte ihm zu wenig Christus, und an Herders Behandlung des Judentums in den „Ideen“ mißfiel ihm, daß er das Theion im Gang des Judentums wegzuwischen schien.⁶ Indes auch an den Aufsätzen in Pfenningers Christlichem Magazin fand Müller manches ungenießbar, und Lavaters Meinungen sich anzueignen, fiel ihm gar nicht ein. Ja ins Zentrum des Lavaterianismus, in Lavaters Verhältnis zu Christus, ist Müller nie eingetreten: seine ganze Frömmigkeit war nie eigentlich Christusreligion, so hoch er Christus als das Zentrum der ganzen Geschichte verehrte. Es war Lavaters spezieller Vorsetzungs Glaube, sein Vertrauen zu dem freien, helfenden Gott im Gegensatz zu

1) Ebenda, 7. Juli 1788 und 14. Aug 1789.

2) Ebenda, 29. Nov. 1791.

3) An Jacobi, 2. Januar 1788.

4) An J. G. Müller, 23. Juli 1794.

5) Ebenda, 25. Nov. 1794. 16. Jan., 10. März, 13. April und 8. Okt. 1796.

6) Ebenda, 18. Juli 1784 und an Jacobi, 6. Febr. 1788.

einem blinden Fatalismus, der Müller in dieser Zeit am Herzen lag und um dessen willen er sich so stark zu Lavater hingezogen fühlte. Seit Müllers Befehrung standen in der Mitte seines Glaubens die beiden einfachen Gedanken der Unsterblichkeit und der speziellen Vorsehung, und nur darum schätzte er die Freundschaft mit Lavater so hoch. Dagegen lag ihm das spezielle Abstellen dieses Glaubens auf eine heilige autoritative Geschichte gar nicht; ihm war der Glaube unmittelbare Gewißheit, Erfahrung, Gefühl, Zug des Geistes in der Seele. Er nahm an, daß die Religion ursprünglich durch Gott in den ersten Menschen gekommen war; durch Tradition wurde sie weiter überliefert, durch große Männer in der Geschichte aus ihrer Verdunkelung wieder hergestellt und leuchtend vorgebildet, aber ihr Kern ist in uns, ist zeitlos, überkonfessionell und von aller historischen Zugabe frei. So ungefähr drückte Müller es aus gleich in jenem Gespräch über das Christentum kurz nach der Befehrung; so bekannte er es in vielen Briefen des nächsten Jahrzehnts. 1790 fand er das Wort dafür: „Mystizismus“, es wurde gleichzeitig von Jacobi Lavater nahegebracht; wie es dieser aber forrigierte, ist schon gezeigt worden. Müller schrieb darüber:

„Mein Glaube hat sich mehr und mehr mystisch geformt und ist Empfindung geworden, so wie die Freundschaft es ist. Ich halte den Mystizismus in der That für die wahre Universalreligion, bei der die eine äußere Form einem lieber als die andere sein kann, keine aber zum Wesen gehört. Die herzerhebendsten und welche Gott und Menschen einander am nächsten bringen, sind freilich die besten.“¹

Dieser Spiritualismus, wie wir heute statt Mystik lieber Müllers Glauben nennen möchten, wurde im Jahr 1792 durch die Lektüre von Herder und Michaelis vertieft. Müller las damals Herders vierten Band der Ideen mit Herders Darstellung der Entstehung des Christentums und las kurz nachher des Michaelis eben erschienene Uebersetzung des Neuen Testaments mit ihren kritischen Anmerkungen. Er gestand dem Bruder, durch diese Lektüre ein wenig ungläubiger geworden zu sein; sie habe ihn sehr beunruhigt, er habe Tage und Wochen über manches geschwankt, es gebe Details und Ausprüche im Neuen Testament, die er mit seinen Begriffen von Gottes Vollkommenheiten nicht vereinigen könne.² Es ist nun sehr bezeichnend, wer ihm wieder zur Ruhe verhelfen mußte: der Apostel Johannes, den er wie einst die Reformatoren Bucer und Oekolampad und wie vor noch nicht langer Zeit Lessing als den großen Spiritualisten des Neuen Testaments las. Johannes habe doch wohl Jesus am besten verstanden und durch ihn lerne man das Echteste der innern Lehre. Dann fährt Müller fort:

„Auch sehe ich ein, daß ich immer besser fahre, ohne Ausleger der Erfahrung meines eigenen Herzens und meinem Gefühl zu folgen. Das Evangelium oder vielmehr die ganze wahre Religion (oder auch alles, was in den verschiedenen Religionen wahr ist) ist eine geheime Verständigung Gottes und des ihm nahenden, seiner bedürfenden Menschen und so wenig aus Büchern zu lernen als die Liebe aus der Ars amandi.“

Und am Schluß fügt er den gleichfalls an Lessing erinnernden Satz hinzu:

„Es folgt eben daraus, daß sie (die Religion) nicht ganz in dem kleinen Buch steht,

1) An J. G. Müller, 25. Dez. 1790.

2) Ebenda, 13. Januar, 13. Mai, 19. Mai 1792.

sondern daß die Erfahrung des ganzen Lebens vieles entwickelt, auf vieles führt und viel weiter bringt, als der Mensch wäñnen dürfte, wenn er jenes nur als Buch lieft.“¹

Das ist mindestens eine klare Position. Sie verdeutlicht von rückwärts aus das eigentümliche Erlebnis der Bekehrung Müllers und setzt seinen heterodoxen Charakter außer Zweifel. Eine gewisse Abkühlung hat freilich bei ihm stattgefunden. Jesus Christus war ihm in den ersten Jahren nach 1782 mehr und tritt später immer stärker wieder in den Hintergrund. Aber es ergibt sich daraus, daß das, was Müller eine Zeitlang mit Lavater so nahe verband, gerade die spiritualistische Seite der Lavaterischen Frömmigkeit war, die noch während dieser Zeit — man denke an die magische Periode — so stark von Lavater ausgebildet wurde, nicht dagegen das Christozentrische von Lavaters Glauben. Daß Müllers Spiritualismus unbedingte Toleranz zur Folge hatte, braucht kaum erwähnt zu werden. Wir sahen, wie er so gern auch an Lavater die echte Toleranz hervorhob. Und jedesmal geriet er selbst bei seiner unermesslichen Lektüre in einen hellen Zorn, wenn er bei den alten Kirchenvätern oder bei modernen Gläubigen und Pietisten auf eine Verdammung oder auch nur Verachtung der edeln Heiden des Altertums stieß. Da wußte der Humanist in ihm, auf welche Seite er gehörte.

Und noch in einem Punkt blieb Johannes Müller seiner frühern Lebensperiode treu: er hielt es im geheimen und offen immer mit seinen alten Lieblingen, den Epikuräern. Glückseligkeit, Genuß war ihm doch immer das oberste Ziel seines Strebens; solchen reinen Genuß gab ihm jetzt eben der große Gedanke des göttlichen Adels unsres Geistes; einen wahren Epikuräismus zu erhalten, meinte er zwei Jahre nach 1782, vereinigen sich die Erfahrung unsres Lebens, die christlichen Aussichten auf die Zukunft und alle wahre Philosophie. Der Apostel Paulus, Horaz und Antonin sind hiezu alle brauchbar.² Solchen Epikuräismus faßte er das eine Mal tiefer, das andere Mal platter auf, je nach der Stimmung des Augenblicks und der äußeren Lage. 1795 setzte er einmal den zarteren Bruder in nicht geringen Schrecken durch seine Verkündigung des Lebensgenußes:

„Der Mensch ist nicht nur für jene, sondern auch für diese Welt geschaffen, und der Vater der uner schöp flichen Güte hat reichlichen Genuß einem jeden nach seiner Art ausgeteilt. Diese meine horazische Philosophie ist gewiß besser als die trostraubenden und menschenverwirrenden Grübeleien, welche in Gottes Welt allenthalben das Unterste zu oberst lehren.“³

Zur Korrektur fügte er im nächsten Briefe freilich hinzu:

„Glaube ja nicht, wenn ich in einer frohen, etwas mutwilligen Laune soviel vom Genuß schreibe, daß ich je aufhöre, eben diesen moralischen für den ersten und größten zu halten.“⁴

Das hört sich ganz hübsch an, aber wie weit stand doch dieser Literat von dem ernststen und strengsten Geist der biblischen Religion abseits! Genau soweit, wie einst Erasmus, der ja auch im Gespräch Epicureus sein Ideal des Christen gezeichnet hat.

1) Ebenda, 19. Mai 1792.

2) An Bonstetten, 17. Jan. 1784.

3) An J. G. Müller, 23. Mai 1795.

4) Ebenda, 17. Juli 1795.

Das Ergebnis dürfte nach alledem klar sein. Johannes Müllers Religion stellt eine der bedeutsamsten Synthesen dar zwischen dem neuen Babelchristentum und dem aufgeklärten Zeitgeist, wir können auch sagen, zwischen dem Müller, der 1782 die Bekehrung erlebt hat, und dem jungen Müller von Schaffhausen und Genf. Durch seine sogenannte Bekehrung wurde er ein anderer, ohne doch aufzuhören, derselbe zu sein. Indem er entschieden seine Stellung bei den Antipoden des Aufklärungschristentums nahm, streifte er an ihrer Bibel- und Christusreligion ganz von selbst das Autoritative und Historische ab und behielt als Kern den spiritualistischen Grundgedanken, die Gewißheit des die Menschen auf ein persönliches Ziel leitenden Gottes, die jederzeit im Gefühl erlebt, aber nicht bewiesen werden kann. Gegenüber der Reflexionstheologie der Aufklärer bedeutete das eine Neuerung, weil er zwischen Frömmigkeit und theoretischem Wissen einen scharfen Strich zog, jedoch kaum weniger gegenüber Lavater und seinem Freundeskreis. Man erinnert sich, wie ihn Lessings Erziehung des Menschengeschlechts einst gepackt hat, wie er Herders Lobpreisung zustimmte; ihn trennte von Lessing die Skepsis gegenüber jeder logischen und metaphysischen Demonstration Gottes; aber davon abgesehen gewahrt man manche auffallende Verwandtschaft. Man sieht an Müller, wie die neu erwachte biblische Frömmigkeit vertiefend auf das Denken über Gott und Religion einwirkte, wie sie selber aber alsbald ausgeweitet und durch den modernen Geist eingeschränkt wurde.

Mit dieser den Gegensätzen überlegenen Position hängt jedoch gerade ihre auffallende religiöse Schwäche zusammen. Wenn Müller uns gelegentlich ehrlich bekennet, daß in bezug auf die Unsterblichkeitsfrage die Zweifel ihm oft unüberwindlich scheinen, alle Vernunftgründe ihm nur Wahrscheinlichkeiten bieten und die Offenbarung ihrerseits mit großen Schwierigkeiten umgeben sei, daß ihn jedoch das Gefühl stärke: es ist in meiner Seele, daß ich unsterblich bin,¹ so fragt man sich unwillkürlich, kann ihm solcher Subjektivismus in schweren Stunden Trost und Halt geben? Zumal, wenn er selbst am Schluß mit Cicero sich bescheiden will: mich macht der Glaube der Zukunft glücklich, er ist mir nötig; irrte ich mich, so wird mich keine Erfahrung widerlegen. Der seiner selbst so gewisse, keiner äußern Stützen bedürftige Glaube ist in Wirklichkeit ein gar subtiles Ding; ein rauher Sturmwind droht ihn so leicht wegzublasen; das empfand Müller auch gelegentlich.² Aus keinem andern Grund pflegte er so andauernd die Freundschaft mit Lavater, als weil er spürte, daß Lavater das praktisch besaß und übte, was ihm theoretisch das Wichtigste im Leben eines Menschen schien. Johannes Müller war kein starker religiöser Geist, und es geht selten eine Kraft von seinen religiösen Zeugnissen aus, gar keine von seiner Person. Immer mehr ist die Frömmigkeit bei ihm unter seiner kolossalen Leserei zusammengeschrumpft; man erkennt das schon daraus, wie die fromme Lektüre, eine Zeitlang sein tägliches Bedürfnis, auf den Sonntag verschoben wurde und auch dort mehr der Wißbegierde diente als der Erbauung.³ Vertieft man sich aber dauernder

1) Ebenda, 13. April 1796.

2) Ebenda.

3) Ebenda, 25. Januar 1791.

in sein Leben und Wirken, so stößt man auf den durchaus egozentrischen Charakter seines ganzen Strebens. Man fragt sich oft, ob er einem andern Gott diente als sich selbst. Auch seine Zukunftshoffnung ging auf fortdauernden Genuß seiner selbst und seiner nächsten Freunde. Je länger er lebt, desto stärker tritt diese Seite seines Wesens hervor; sie sollte seinem Leben den trüben und charakterlosen Abschluß geben. Wie wenig hatte ihn seine Bekehrung für Gott und die Brüder offen gemacht! Kaum hat er sich religiös neu orientiert, so trachtet er nach Rom und überlegt sich die Verleugnung seines Glaubens. Des wirklich Erfreulichen ist so wenig in diesem Lebensbild.

Immerhin lohnt es sich noch heute, Johannes Müller in seine religiösen Betrachtungen zu folgen, die aus den 80er und 90er Jahren erhalten sind. Man hat von ihm aus dieser Zeit Anmerkungen zur Bibel,¹ welche mit der Genesıs beginnen und sich bis zur Offenbarung Johannes hinziehen. Sie bezeugen vor allem, wie frei, ja wie neumodisch Müller auch in diesen Jahren seine Bibel zu lesen pflegte. Er bemerkt zu dem Feuer Gottes, das nach Leviticus 9, 24 das Opfer verzehrte:

„Wenn das nicht Gottes eigenes Werk wäre, so müßte Moses die Kunst verstanden haben, eine große Masse elektrischer Materie in der Stiftshütte zu konzentrieren und dieselbe zu leiten.“

Ebenso im gleichen Buch 10, 2:

„Es ist nicht unmöglich, daß dieses die natürliche Wirkung der Vermischung zweier Feuerarten war. So vielerlei Luft ist entdeckt, so entdeckt man vielleicht noch mehrere Arten von Feuer.“

Und nicht anders legt er sich sein Neues Testament zurecht: er denkt sich das Pfingstwunder so:

„Als der Wind sich in das Hyperoon zusammengdrängte, entflammte sich eine der Elektrizität ähnliche Materie, deren Vehikulum er (der Geist) war.“

Zahlreiche Anmerkungen zeigen dann, wie Müller als Politiker seine Bibel las. Er konstatiert mit Zufriedenheit, daß das erste Gesetz Gottes Exod. 21, 2 für die Freiheit Sorge und daß nach Exod. 23 beim Volk Israel die Gleichheit der Stände war. Auch in spätern Partien des Gesetzes lobte er die besondere Vorsorge, daß die Verfassung frei bleibe. Selbst in der Bergpredigt fand er seinen Freiheitsgeist. „Der ganze Geist ist hoch, Freiheit, Mut, unüberwindlicher zu allem Schönen, Guten, Großen.“ Auch in Matth. 20, 26 fand er bei Jesus die Verdammung des Despotismus, der auf erblicher oder angemaßter Gewalt beruht, ausgesprochen, ganz nach seinem Herzen. Dagegen konnte ihm das Wort des Paulus von der Obrigkeit nicht gut liegen; er meinte, Paulus rede hier gegen einen unklugen Sanatismus.

„Man muß den Zeiten nachgeben, aber man darf suchen, sie für die gute Sache günstig zu stimmen.“

Er setzt dazu, gegen die Einführung einer ungerechten Gewalt sei Verteidigung nicht ausgeschlossen. Nur solle man nicht die Gewalt angreifen, sondern ihren Mißbrauch.

1) Johannes v. Müllers Anmerkungen zur Bibel, dem 2. Bd. der „Blicke J. G. Müllers in die Bibel“ beige druckt.

Freilich scheint ihm das Wort der Offenbarung 13, 10 gegen dies Recht des Widerstandes zu sprechen; allein „hier will der Feind Gottes Sache zerstören, deren Rettung durch unsre Hand *piaculum* ist. Für die weltlichen Dinge dürfen wir die weltlichen Waffen wohl brauchen“. Man sieht: das Neue Testament wird sehr liberal ausgelegt.

Und wie konnte sich Müller den Kern der Lehre Jesu modernisieren! Er bemerkt einmal zu Matth. 13, 19:

„Das Wort vom Reich ist alles in dasselbige Reich gehörige Gute und Wahre; mit allem ist's so. Große Menschenkenntnis! Eigentlich ist dieses Reich die Aufklärung — nur aber die wahre. Die Lehre Christi sollte nur aus den engen Schranken der Theologie losgerissen und in alles gemischt werden, der kleine Sauerteig.“

Indes stehen dicht neben diesen Modernisierungen manche mehr altgläubige Stellen. Christus wird in der Offenbarung der Schlüssel der Universalhistorie, das Zentrum, worauf alles abzielt, genannt. Zu Joh. 1, 11 schreibt Müller:

„Er ist oft vergeblich an ein Herz gekommen. Daß dieses, o Herr, dir nicht begegne an deinem Knecht, der dies liebt!“

Zu Joh. 13, 2:

„Ich begreife nicht, wie man die Existenz des Satans nach der Schrift leugnen kann; und zugleich, was ist größer, als daß wir Armen, Schwachen den sonst gewaltigen Herrscher nicht fürchten, ja ihn verachten, sobald wir Jesu sicher sind.“

Solche Anmerkungen würde wieder kein Aufklärer geschrieben haben. Johannes Müller las die Bibel als ein Mann für sich.

Schwerer ist es, über die Universalhistorie Johannes Müllers und ihre religiösen Partien ein klares Urteil zu gewinnen. Sein Bruder hat sie nach seinem Tod ediert. Ihrer ersten Abfassung nach gehen sie auf jene Genfer Vorlesungen vom Jahr 1778/79 zurück; 1784 kam Müller auf diese Arbeit zurück, und 1796 finden wir ihn an der Revision des Textes von 1784. Er betonte damals seine Unzufriedenheit mit dem Ganzen; seine Ueberzeugungen über viele Dinge seien seitdem fester und höher geworden, auch seine Grundsätze über verschiedene Punkte der Sittlichkeit strenger. Es scheine ihm nicht genug Theion darin zu sein; vieles trage einen Anstrich von Leichtsinne in Ansehung mannigfaltigen Sinnengenußes. Und doch habe er nicht Muße, das Ganze nochmals zu revidieren.¹ Infolgedessen ist es schwer zu sagen, wie manche Stellen des von 1811 an gedruckten Werkes noch mit ihrem Text in die Genfer Zeit und vor die Periode der Befehrung zurückreichen. Schwer besonders auch darum, weil von irgendeinem schroffen Bruch in Müllers Gedanken keine Rede sein kann.

Der Religionsgeschichte ist das 9. Buch gewidmet. Es ist sein Grundgedanke, daß die paar Grundideen der Religion seit ihrer Entstehung der Menschheit eingegraben sind und durch Tradition reiner oder unreiner sich erhielten. Alle großen religiösen Weisen und Religionsstifter haben an sie angeknüpft und sie gereinigt und erneuert, ihnen auch durch ihr Ansehen größere Wirkungen gegeben. So erneuerte auch Jesus einfach die ursprüngliche Urreligion als die Religion der Humanität. Auch sein Werk wurde nachher verdorben, doch so, daß auch durch die Verderbnis

1) An J. G. Müller, 8. Okt. 1796.

jene einfachen Grundideen eine Macht wurden und in die größten Weiten wirken konnten.

An diesen Grundgedanken fällt vor allem der *Elektrizismus* auf. Müller vermag trivialen Deismus (die natürliche Urreligion), besondere warme Hochschätzung Jesu (sein Bild wird in Herderschem Geiste gezeichnet) und des Christentums, religionsgeschichtliche Wanderungshypothesen und Lessings Erziehungsgedanken zu kombinieren, wobei er als Historiker und Diplomat die Zurückhaltung beobachtet, daß Gläubige wie Ungläubige bei seinem Buch auf ihre Rechnung kommen sollen. Am stärksten hebt er an der Religion die ideale Erhebung über das ganze sichtbare All und den Unsterblichkeitsglauben hervor, aber er spricht von ihnen als von Hoffnungen und Ahnungen ohne sichtbare Garantien; in den Schranken unsrer Vernunft liegen unzerstörbare Zweifel begründet. Das war Müllers eigene Position; er trug eine große Sehnsucht nach Gewißheit in sich, ohne sie jemals ganz gegen die eigenen Verstandeszweifel sicher stellen zu können.

Darin liegt dann wieder das Veröhnende. Johannes Müller hat auf seine Weise mit der Religion gerungen, er vermochte weder ohne sie zu existieren, noch in ihr ganz die Heimat seiner Seele zu finden. Das ist keine Schande; man spürt ihm vor allem in den Briefen an, daß er unter seiner Schwäche und seinem Schwanken selber gelitten hat. Er war zu reich begabt, zu sehr Polyhistor, um einseitig und bestimmt Stellung nehmen zu können. Aber durch sein Leben geht viel Sehnsucht nach Religion und eine Ahnung, wie selig und fest das Leben mit ihr sein müßte. Damit überragt er manchen Aufklärer, der naiv meinen konnte, mit ein paar Demonstrationen Gott bewiesen zu haben und seiner damit sicher zu sein.

Der weit weniger berühmt gewordene *Johann Georg Müller* (geb. 1759), acht Jahre jünger als sein Bruder Johannes, wurde in ganz anderem Maße in der christlichen Religion heimisch und stellt einen der erfreulichsten Vereinigungspunkte moderner Geistesaufgeschlossenheit und fester biblischer Ueberzeugung in diesem Zeitalter dar. Wir kennen ihn besonders gut aus seiner Autobiographie, 1786 aufgezeichnet, seinen Tagebüchern und Briefen, von denen manches gedruckt ist, anderes Wertvolles noch der Veröffentlichung harret. An seiner Biographie hat ein tüchtiger Schaffhauser nach dem andern gearbeitet, bis endlich Pfarrer Bächtold das durch Todesfälle immer wieder abgebrochene Werk zum Abschluß brachte und mit ausgezeichneten Ergänzungen versah.¹ Der Mann hat aber bis heute die Bekanntschaft und Liebe, die er verdiente, nicht gefunden.

Das brave Pfarrhaus, aus dem Johann Georg Müller hervorging, versetzte ihn von klein auf in eine fromme Atmosphäre, weckte seine Liebe zur biblischen Geschichte, zu den alten geistlichen Liedern und Gebeten und machte ihn vertraut mit allen guten und segensreichen Kräften des alten Christentums. Sehr früh erwachte in ihm die Wißbegierde und Bücherlust, die Seb. Münsters Kosmographie, Volksmärchen vom Kaiser Oktavian, Kalender und Robinsonaden befriedigen mußten. Die Schule dagegen wirkte verdüsternd und abschreckend und warf den jungen Knaben früh in ein gesteigertes Innenleben, bei dem auch die schlechten und sinnlichen Triebe

1) Karl Stöckar, Johann Georg Müller 1885 mit Anmerkungen von C. A. Bächtold.
Wernle, Schweiz. Protestantismus III.

seiner Natur frühzeitig sich regen mußten. Der in der Schule unablässig repetierte und eingebrillte Heidelberger Katechismus ließ ihn kalt, während Schriften Friedrichs des Großen in deutscher Uebersetzung seinem angelernten Glauben die ersten harten Püffe erteilten und ihn vorübergehend freigeistig stimmten; speziell mit dem Glauben an die Ewigkeit der Höllestrafen war es seither bei ihm vorbei. Gleichzeitig weckten einzelne der Schaffhauser Professoren, Jezier zumal, die idealistischen Triebe seiner Seele; die Lektüre Bacos erhob seinen Geist unermeßlich, er war auf dem Weg, aus dem Christentum in einen humanen Idealismus hinauszuwachsen.

Allein mehr als ein Gegengewicht zog ihn wieder nach der andern Seite hinüber. Youngs Nachtgedanken regten die religiösen Stimmungen bei ihm gerade zu Beginn der Jünglingsjahre wieder an; die ersten Schriften Lavaters, die Ausichten in die Ewigkeit, die Uebersetzung Bonnets, besonders das Tagebuch, zogen ihn gewaltig nach der christlichen Seite hinüber. Und zwar regte sich jetzt bei ihm eine radikale, fast pietistische Christlichkeit, verstärkt durch Reiz, Historie der Wiedergeborenen, Gottfried Arnolds Kirchengeschichte und verwandte Dokumente eines radikalen Christentums. Unser Johann Georg fing an, die Forderungen Christi buchstäblich zu nehmen, sich und andere an einem christlichen Vollkommenheitsideal zu messen und das nächste Ergebnis war eine furchtbare Kritik des Pfarrerstandes in seiner nächsten Nähe; „Die Geißel Gottes gegen die gottlosen Pfaffen“ war eine damals begonnene Schrift Müllers überschrieben. Bei ihm selbst wechselten Gedanken an den nahen Tod und selbstquälerische Strupulositäten mit heftigen Ausbrüchen seines sinnlichen Naturells ab. Da war er in der rechten innern Verfassung für den schroffen Dualismus des Lavaterischen Christentums. Unmittelbar nach dem Tod seines Vaters im Frühjahr 1779 zog der eben neunzehnjährige nach Zürich in Häfeli's Haus, um unter Leitung der Zürcher Lavaterianer sein theologisches Studium fortzusetzen. Da lebte er nun fast ein ganzes Jahr im Mittelpunkt dieses Kraft- und Erfahrungschristentums, selbst gewaltig davon ergriffen und über sich hinausgehoben. Während er sich von Häfeli seine genaue Tages- und Studienordnung vorschreiben ließ, beichtete er Lavater brieflich alle Tiefen seiner Seele und schaute zu ihm wie zu seinem Heiland empor, von ihm selbst gleichfalls ins intimste Vertrauen hineingezogen. Man lebte zusammen in täglichem eindringendem Bibelstudium, in eifrigem glühendem Gebetsleben, in strenger Selbstbeobachtung und Disziplin und in wirklich schwärmerischer Erwartung einer sinnlichen Christuserfahrung, von welcher Müller selbst bei einem Gewitter ein unmittelbares Erlebnis wahrzunehmen glaubte.¹ Schroff war der Gegensatz nach außen gegen die deistische Partei, hart und unmenschlich das Ab sprechen über alle Andersdenkenden. Man stand im Zeichen der kommenden Scheidung und des nahenden Gottesgerichts, wie denn die Offenbarung Johannis das Lieblingsbuch der Bibel war. Sagen wir ehrlich, es war ein warmes, tief empfundenes Herzenschristentum, aber auch ein Partei- und Sektenchristentum, wie es der schwärmerischen und schroffen Natur dieser Jahre so häufig entspricht. Die Hauptgefahr bestand wohl darin, daß dieser ganze Glaube durch einen kräftigen Windstoß des Zeitgeistes, der nicht verstanden, nur gehaßt wurde, im Nu weggefeht werden konnte.

1) Vgl. oben p. 299; vgl. Ed. Haug, Aus dem Lavaterischen Kreise, I. J. G. Müller als Lavaterschüler in Zürich (Beilage zum Jb. des Gymnasiums Schaffhausen, 1893/94).

Die Probe für seine Dauerhaftigkeit mußte der Aufenthalt in Göttingen bringen, wohin sich Müller 1780 zur Vollendung seiner Studien begab. Da stand er nun mitten zwischen zwei Feuern, zwischen dem aus den Vorlesungen und dem ganzen Milieu auf ihn eindringenden Geist der deutschen Aufklärungstheologie und zwischen der feurigen und einseitigen Bibel- und Christusfrömmigkeit seiner Zürcher Freunde, mit denen, zumal mit Häfeli, ihn ein eifriger Briefwechsel verband.¹ Anfangs fühlte der Schweizer sich zu den Deutschen in reinem Gegensatz, urteilte vernichtend über die Mehrzahl der Göttinger Professoren, ganz besonders über Michaelis, und versteifte sich erst recht auf den Zürcher Standpunkt. Wie gern ließ er sich von dem ihn besuchenden Grafen von Haugwitz versichern, daß die Gelehrsamkeit für das Leben nichts sei und daß in dem vom Geist belebten Kinderglauben alle Seligkeit beschlossen sei. Allein je länger er in Göttingen weilte, desto unsicherer wurde er in seinem frühern Glauben. Zum erstenmal in seinem Leben empfand er etwas von dem Ernst und der Strenge wissenschaftlicher Arbeit, wissenschaftlicher Bibelforschung, und sein einfacher Wahrheitsinn vermochte auf die Dauer der kritischen Auffassung nicht zu widerstehen. Müller wuchs über den Antiintellektualismus und die Wissenschaftsverachtung der Zürcher allmählich hinaus. Und neben der Wissenschaft packte ihn zum erstenmal in seinem Leben die griechische Kunst. Der Anblick des vatikanischen Apoll in einem Gipsabguß der Göttinger Universitätsbibliothek flogte Müller eine wunderbare Begeisterung ein. Man denke sich den frühern Pietisten, der mit einemmal vor der Offenbarung menschlicher Größe und Schönheit steht! Alles ist nichts, was wir sind, schrieb er seinem Bruder Johannes.² In seinen innern Nöten suchte er bei Herder in Weimar Trost, dessen Schriften seit Jahren ihm neben den Zürcherischen Büchern lieb gewesen waren, dessen „Älteste Urkunde“ schon in Schaffhausen ihn im Innersten gepackt hatte. Und was er bei Herder suchte, das fand er auch: Unbefangenheit und Offenheit für jegliche Wahrheit, eine humane Auffassung der Bibel, verbunden mit warmem, frommem Gefühl und Ehrfurcht vor allem Heiligen, das Müller lieb war. Tiefgekräftigt kehrte er von seinem ersten kurzen Besuch in Weimar zurück. Er trug seitdem vor allem eine warme, unauslöschliche persönliche Verehrung für Herder in sich; Herder war ihm etwas Heiliges, ihm gegenüber fing er an, seine frühere Enge einzusehen und zu beklagen und sich nach menschlicher Ausweitung zu sehnen. Aber zunächst steigerte das Herdererlebnis nur die theologische Krisis in seiner Seele. Das Verhältnis zu den Zürchern wurde schwierig in einer Zeit, da zwischen Herder und den Zürchern Verstimmung herrschte und keiner dem andern Gutes zutraute, und mit dem Persönlichen geriet die Sache, der Zürcher Glaube, bei Müller noch mehr ins Wanken. Sein Lavaterianismus lag sichtlich auf dem Sterbebett, ohne daß ein anderer gleich kraftvoller Glaube ihm Halt und Ruhe gab. Denn so wohl Herder seinem Innersten getan hatte, einen gleich bestimmten kräftigen Bibelglauben als Ersatz für den zürcherischen vermochte er in Müllers Herz nicht zu wecken. Aus den Göttinger Vorlesungen hörte er gleichfalls vor allem Zweifel und Negationen heraus. Sie wurden mächtig verstärkt durch einen Besuch des jungen

1) Ed. Haug, II. J. G. Müller als Student in Göttingen und als Vermittler zwischen den Zürchern und Herder (Beilage zum Jb. des Gymnasiums Schaffhausen, 1896/97).

2) Stofar, a. a. O., p. 40 und p. 351.

Christoph Tobler auf seiner Reise nach Weimar, der von Müller, um seine theologische Position befragt, mit einem Zweifel nach dem andern herausrückte und Müller aufs tiefste erschütterte. Sein Tagebuch meldet:

„Seit diesem Diskurs bin ich weder Christ noch ganz Freidenker, ein wankendes Rohr, oft schrecklich unruhig und voll grauender Aussichten in die Zukunft.“¹

Wohl bot ihm die neue Freundschaft mit dem Basler Miville gegen Ende seines Göttinger Aufenthalts manche wertvolle Anregung. Zusammen lasen die beiden ihr Evangelium Johannis und stärkten sich gegenseitig in der Jesusverehrung. Aber gerade der kühlere und bedenklichere Miville konnte dem warmherzigen und weichen Schaffhauser den festen Glaubensmut, der ihm fehlte, nicht geben. Anregung von allen Seiten, aber nichts Erwedliches und Entscheidendes!

Zum zweitenmal faßt Müller den Entschluß, sein Heil bei Herder zu suchen, diesmal für ein ganzes Semester im Winter 1781/82; Herder nahm ihn auf wie einen Sohn, und Müller wurde für sein Leben heimisch im Kreis der Familie des Generalsuperintendenten. Natürlich, daß er in dieser Zeit noch entschiedener von der Zürcher Theologie zu Herders humaner Weite abschwenkte; das gab Anlaß zu viel Verdruß mit Freund Häfeli, gegen dessen herrischen Einfluß Müller sich für seine Selbständigkeit wehren mußte. Häfeli hatte freilich auch wieder recht, wenn er Müller eine weibliche Natur nannte, die von einem Einfluß zum andern überspringt und mannhaft das ihr Gemäße und Eigene herauszuarbeiten einstweilen keine Kraft hat. Man kann durchaus nicht sagen, daß Herder darauf ausging, einen Proselyten seiner Anschauungen aus Müller zu machen; im Gegenteil, er hielt, wie Müller fand, fast nur zu sehr mit seinem System zurück. Aber daß Müller gleichwohl in dieser Zeit tief in Herders Art hineinwuchs, ist selbstverständlich. Er wurde wirklich Herderianer, nicht viel anders, als er früher Lavaterianer gewesen war. Das empfanden nach seiner Rückkehr in die Schweiz alle seine frühern Zürcher Freunde. Derb hat ihm Häfeli damals vorgeworfen:

„Es ist angenommenes, angesogenes Wesen, das in dir nicht Wurzel hat; es ist mystisch-skeptische Herder-Phrasologie, nachgesprochenes Zeug, dem du selbst nie auf den Grund fahst.“²

Man fragt sich nur, mit welchem Recht gerade Häfeli seinem Freund diesen Vorwurf machte, er, der durch Lavaters Suggestion so völlig über sich selbst hinausgehoben worden war, daß er erst nach vielen Jahren auf sich selbst zurückkam. Wer die Studenten kennt, weiß: das ist ihre Art. Sie vermögen ein Jahrzehnt lang oder noch länger nicht sie selbst zu werden, pendeln von einem starken Führer zum andern hinüber und meinen dabei stets, selbständig aufzutreten. Da jedoch Herders eigener Glaube etwas wirklich Unbestimmtes, Zerfließendes, zwischen Ideellem und geschichtlich Reellem hin und her Schwanzendes hatte, wird man den Vorwürfen der Zürcher ein gewisses Recht geben können. Herders Standpunkt war beinahe der, keinen zu haben. Nimmt nun ein Jünger diesen Geist von ihm auf, so mochte schon etwas recht Verschwommenes daraus werden. Wundervolle

1) Ebenda, p. 46, 357.

2) Ed. Haag, II, p. 92.

innere Impulse hat Müllers Seele durch Herder gewiß empfangen; Herders reiche, umfassende Menschlichkeit war das beste Gegengewicht gegen Lavaters schroffe und schwärmerische Einseitigkeit. Aber ein Mann im Glauben konnte freilich Johann Georg Müller in Herders Schule nicht werden.

Die Studienjahre Müllers nahmen nun ihr Ende mit seinem theologischen Examen und darauf folgender Ordination in seiner Vaterstadt, im Frühjahr 1782. Da er aber viele Jahre lang keine feste kirchliche Anstellung gewann, sondern bis zu seiner Ernennung zum Professor am Gymnasium 1794 mit ein wenig Katechisieren, Hilfspredigen, Privatstundengeben seine Zeit verbrachte, blieb ihm zur innern Sammlung und Vertiefung reichlich Muße, die er nicht ungenützt verstreichen ließ. Die theologischen Bücher legte er vorläufig beiseite, müde des Zanks um diese Fragen; mit Eifer warf er sich auf die alten Griechen und Römer sowie die wichtigsten modernen Autoren, Petrarca z. B. Zwischen hinein wollte er nach dem Vorbild der Zürcher unter den jüngern Geistlichen eine Art asketische Gesellschaft in Schaffhausen bilden; der Versuch hatte keinen Bestand. Aber zu einem tief aufregenden Erlebnis führte ihn sein erster Besuch der helvetischen Gesellschaft in Olten 1784. Es war der Basler Johann Lukas Segrand, selber ein Extheologe und alter Göttinger, der im philosophischen Gespräch von neuem alle alten Zweifel in Müllers Seele auführte und das ganze Gebäude seines vorigen Glaubens ins Wanken brachte.¹ Gründliche Selbstbetrachtung kam zu dem Schluß, es sei alles Bisherige Traum und Meinung gewesen, Gott im Grund ein Unbekannter für ihn, sein Herz ohne alle Gewißheit. Orthodoxer Kinderglaube, deutsche Aufklärungstheologie, Lavaterianismus, Herders Theologie, nichts von alledem hielt stand. Es galt ganz von vorne wieder aufzubauen.

Da hat Johann Georg Müller seine Bibel genommen, ohne alle theologischen Kommentare, mit seinem Herzen als einzigem Interpreten; er fing an mit dem schweren hebräischen Hiob, ging dann zu den Büchern Moses über und brachte die mosaischen Gesetze in ein System. Bibeltheologe zu werden, wurde sein einziges Ziel und das Glück seiner Seele. Er las seine Bibel mit ganz neuem Genuß und mit viel freierer Ansicht und gewann sie so lieb, daß er ihr jede andere Lektüre weit nachsetzte und nichts so sehr wünschte, als einmal noch etwas zur Darstellung ihres wahren Wertes ausarbeiten und ihr dadurch unter den bessern und edleren Menschen neue Freunde gewinnen zu können. Und es ist eigen, alle die früheren reichen Anregungen, die er von den entgegengesetzten Seiten in sich aufgenommen hatte, waren nicht verloren gegangen; sie halfen ihm, sich ergänzend, korrigierend, vertiefend. Vor allem die kindliche Ehrfurcht vor dem Göttlichen der Bibel, das Erbe aus Müllers Kindheit, verband sich jetzt mit der durch so lange und schwere Kämpfe vertieften Lebenserfahrung des Mannes, und schließlich war es doch derselbe alte Glaube, den Müller jetzt neu verstand und neu erwarb. Er schrieb selbst 1799 bei der Ergänzung seiner Lebensfizzi:

„Mein theologisches System ist mehr in der Form als in der Materie von dem der Alten unterschieden und im Grund die Augsburgerische und Helvetische Konfession immer noch auch die meinige. Nur möchte ich alles mehr simplifizieren, auf die Menschheit und

1) Stöfär, a. a. O., p. 60 f.

die Bedürfnisse des größten Teils derselben, des Volks, anwenden, den Scholastizismus und jede Schulphilosophie daraus verbannen und die Lehre Jesu und der Apostel, entkleidet von dem jüdischen Gewand (das ich übrigens sehr liebe und passend finde) rein und anwendbar für unsere Zeiten darstellen ... für die Theologie humanisieren.“¹

Nun, nicht viel anderes wollte in seiner Weise Lavater, wollte Herder; aber so viel Müller ihnen beiden zu danken hatte, das Wichtigste brachte er jetzt doch selbst dazu: ein reines, warmes, offenes Herz, das den Kern des Bibelglaubens, frei von seinen menschlichen Zutaten, zu erfassen und für sich und andere darzustellen vermochte.

Welcher Geist gleichwohl auf die Dauer der stärkere in Müller war, der Lavaters oder der Herders, wird deutlich aus den literarischen Veröffentlichungen Müllers seit Ende der 80er Jahre, da seine Bildung ihren Abschluß erreicht hatte. Auf zerstreute einzelne Studien folgte 1789 das erste Buch, die Philosophischen Aufsätze. Mit 1791 begannen die längst vorher vorbereiteten, in der Konzeption bis auf den Aufenthalt in Herders Haus zurückreichenden Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, die durch eine Reihe von Jahren sich hinzogen. Dazwischen erschien 1793 das erste Bändchen der Unterhaltungen mit Serena moralischen Inhalts, gesammelt aus den früheren Wochenblättchen, die Müller in der Verlobungszeit für seine Braut und deren Freundinnen niedergeschrieben hatte. Das erste Buch ist Herder und dem Bruder Johannes gewidmet, das zweite Buch wird eingeleitet von Briefen Herders über die Konfessionen, das dritte wimmelt von Zitaten und Verweisungen auf Herders Schriften. Herders unsystematische, stets von Herz und Phantasie wie vom Verstand getriebene Schriftstellerei ist durchweg das Vorbild der literarischen Produktion Müllers, und Herders Religiosität und Humanität durchdringt das Denken und Empfinden seines Schaffhauser Jüngers. Unzweifelhaft liegt uns in Johann Georg Müllers Schriften die reifste Frucht von Herders Einfluß auf die Schweiz vor, ohne daß deshalb Herder für das Einzelne der Müllerschen Gedanken als Quelle angesehen werden dürfte.

Wie wenn Müller den Beweis liefern wollte, daß ihm das Zeug zum Philosophen fehle, schrieb er in den Philosophischen Aufsätzen von den Grundlinien einer philosophischen Methodologie. Trotz der Einteilung in Paragraphen vermag er nirgends einen straffen Gedankengang durchzuführen, von einem Prinzip aus Folgerungen zu ziehen; im Grund erhebt er sich nirgends über das Niveau geistreicher, halb philosophischer Plaudereien. Um so deutlicher ist sein Gemütszustand. Im Kampf des Neuen mit dem Alten möchte er ohne Parteilichkeit die Wahrheit suchen, statt ändern einfach nachzureden, sich seine Individualität nicht verkürzen lassen und darum auf das Bekenntnis zu einem einzigen Weg verzichten, damit aber, was er sich nur nicht eingesteht, überhaupt jedem systematischen Zwang des Denkens ausweichen und letztlich beim Gegebenen der Empfindung und der Mannigfaltigkeit der Erfahrung seinen Standort nehmen. Da hat es dann nicht viel Bedeutung, was Müller über den Wert der einzelnen

1) Ebenda, p. 69.

Disziplinen aphoristisch plaudert. Ein solcher Denker ist grundsätzlich antimetaphysisch gestimmt. Müller nennt die Metaphysik die höchste, aber kälteste Region des menschlichen Verstandes, die nicht für alle sei; dafür darf er dann das Leibniz'sche System loben als das der Wahrheit am nächsten kommende, vermutlich weil seine idealistische Gemüts tendenz und sein Individualismus am besten dabei wegkommt. Mächtig interessiert ihn dagegen die Naturtheologie, über deren Wert und Ursprung von rechts und links aus so scharf gegensätzlich geurteilt wurde. Müller täuscht sich nicht darüber, daß die Naturtheologie nicht für den großen Haufen, der Autorität braucht, geeignet ist. Er vergleicht sie mit dem bloßen Mondlicht und meint, sie habe etwas Schwankeendes, Zweifelhafte, schwer Zugängliches, das sie zur Volksreligion ungeeignet macht. Aber er geht schon seinen eigenen Weg in der Methode, sie geschichtlich aufzufuchen. Nicht in Lehrsäzen will er sie finden, sondern aus besondern Symbolen, Sabeln, alten Traditionen herausdivinieren in der feinen unrationalistischen Weise Herders. Ihr Ursprung, das betont er nachdrücklich, ist nicht Denken, noch weniger Erziehung, sondern Empfindung, Gewissen, Natur, edle Natur. Und wer noch heute diesen Natursinn hat, der findet in ihr Wahrheit, Sicherheit, Ruhe für sich selbst, und es geht ein gesegneter Einfluß auf sein ganzes Wesen aus. Müller meint das nicht im Gegensatz zum Offenbarungsglauben, aber doch als Ergänzung desselben mit selbständigem Recht.

Seine Stellung zur Bibel beleuchtet er in der Abhandlung über den Geist der mosaischen Gesetze, einer der ersten Früchte seines selbständigen Bibelstudiums, die hier aber bearbeitet und revidiert vorgelegt wird. Geister Herders und Lessings (Erziehung des Menschengeschlechts) standen Müller zu Gvatter; der Grundgedanke seiner Analogie — denn darum handelt es sich — ist aber höchst einfach. Das Besondere und Befremdende der positiven Offenbarung wird dadurch uns nahe gebracht und gerechtfertigt, daß das Natürliche und Menschliche als Basis überall durchschimmert und letztlich das Positive selber wieder dem Natürlichen und Menschlichen dienen muß. Die Entwicklung des einen aus dem andern erscheint im Licht göttlicher Erziehung. Müller selbst schreibt:

„Die Geschichte der menschlichen Bildung im ganzen Lauf der Zeiten ist ein chemischer Prozeß, aus der wüsten, unordentlichen Materie der rohen Natur und wilden Leiden schaften Ordnung, Sitten und Menschlichkeit herauszuzublimieren, ein analoges Werk mit der Schöpfung, wo erst Finsternis war, alsdann der erste Lichtstrahl, endlich nach allem der Sabbath der Vollkommenheit folgte.“

Müller sucht nachzuweisen, wie den mosaischen Gesetzen überall die natürlichen menschlichen Empfindungen zugrunde liegen und daneben Rücksicht auf Vorurteile des Volks den Gesetzgeber bestimmen. Die politische Verfassung nennt er eine durch den Stamm Levi gemäßigte Demokratie, bestimmt für ein freies Gemeinwesen, für ein wahrhaft aufgeklärtes Volk. Als Prinzipaltugend galt die Liebe Gottes. Die Opfer werden nicht als Versöhnungsmittel, sondern nur als Sündenbeichte vorgestellt. Gerühmt wird die Gelindigkeit der Lebensstrafen, die Pflanzung schöner Menschlichkeit gegen Arme und Unterdrückte. Der öffentlichen Reue und Kasteiung diente nur ein Tag, da sonst alle Feste Freudenfeste waren. Eine Anmerkung hebt hervor, wie Moses für die Erhaltung der Freiheit sorgte und die Gleichheit zum

wahren Fundament der Volksfreiheit machte. So ungefähr hatte schon vorher Bruder Johannes gelehrt. Auf diese Weise konnte Moses als Gesetzgeber der Humanität gefeiert werden.

Freilich steht daneben die besondere Offenbarung und die Theokratie. Um sie verständlich zu machen, geht Müller von der allgemeinen Offenbarung in Selbstgefühl und Vernunft aus und zeigt geschichtlich, wie Verirrung und Abgötterei der Menschen eine besondere Offenbarung nötig machten. Was ist nun diese Offenbarung? Kein System der Moral oder Theologie, sondern die Herablassung Gottes zum Menschen, der eines persönlichen Helfers und Herzensfreundes bedarf und mit seinem göttlichen Sinn ihn aufzunehmen befähigt ist. Menschlichkeit Gottes, Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Veranschaulichung Gottes durch Symbole, deren höchstes Jesus Christus, ist der Zweck aller Offenbarung. Man spürt doch wohl auch den Einfluß des Reichgottesgedankens von J. A. Heß, wenn Müller mit so begeisterten Worten von dem göttlichen großen Plan redet, den erst der Gedanke der Theokratie in die Geschichte der Entwicklung des Menschengeschlechts bringt.¹ Er denkt sich diese planmäßige Geschichte der Offenbarung freilich bald so, bald wieder anders, ohne ein festes Schema. Das einermal teilt sich Gott persönlich den Einzelnen, durch Propheten dem Volk und durch die Schrift allen Zeitaltern mit; dann wieder gipfelt die Offenbarungsgeschichte in der Versöhnung Gottes durch Christus, wobei wieder höchst modern der Wert reiner, unverdorbener Menschennatur und damit die Würde der menschlichen Natur überhaupt in Christus zutage treten soll. Beide Entwicklungslinien aber münden für Müller in ein schließliches saeculum spiritus sancti, in die Sehnsucht nach der goldnen Zeit einer rein geistigen Religion, in der der beste und edelste Teil der Menschen sich zu allen Zeiten begegnete. Dafür wird Lessing zitiert: soll das Menschengeschlecht auf die höchste Stufe seiner Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Wie denkwürdig, daß eine Untersuchung des Geistes der mosaischen Gesetze in apologetischem Sinn bei diesem Ausblick endigt! So gewaltig trieb der Zeitgeist auch solche Menschen über alles bloß Positive und spezifisch Christliche hinaus, die doch vom unersehblichen Wert der biblischen Offenbarung ganz durchdrungen waren.

Ein letzter Aufsatz, die Ideen zur Geschichte der Religion, will 1784 geschrieben sein noch vor der Lektüre von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, scheint dann aber mit den Lessingschen Gedanken noch einmal verarbeitet zu sein. Aber hier steigt die Religionsgeschichte von der frühverlorenen Naturreligion, deren Elemente in allen heidnischen Mythen noch durchschimmern, auf dem Weg der Erziehung durch die biblische Offenbarungsgeschichte (Theokratie) zu Jesus als ihrem persönlichen Gipfelpunkt auf, um von da aus allmählich die ganze Menschheit zur Vernunftreligion zu erheben im saeculum spiritus sancti. Die ganze Entwicklung verläuft natürlich, indem alles zugleich göttlich und menschlich ist; das Senfkorngleichnis bietet die beste Analogie aus dem Reich der Natur. Interessant ist der sehr weite religionsgeschichtliche Rahmen, der jetzt auch Brahminen, Chinesen, Japaner, Tibetaner umfaßt; bezeichnend für den Bruder des Johannes Müller ist die unverkennbare

1) Die Heßkorrespondenz enthält eine ganze Reihe dankbarer und begeisterter Briefe J. G. Müllers an den zürcherischen Pfarrer.

Sympathie mit den heidnischen Religionen. Den Juden aber gibt die Theokratie auch hier die herablassende Menschlichkeit Gottes. Damit ist der Boden gewonnen von dem aus grade die volle Menschlichkeit Jesu als größte Offenbarung Gottes gefeiert werden kann. Der Lebenszweck Jesu war, das geistige Reich der Wahrheit und Liebe nach dem Willen seines Vaters auf der Erde zu gründen. Christus hat die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder hergestellt, uns aus Knechten zu Kindern gemacht und durch sich selbst das Himmlische und Irdische vereinigt, wobei Müller nicht ansteht, diese Vereinigung in Worten der Mystik anzudeuten: „Ich, zerfließ in Gott, vergiß dich und lebe für die Menschen, so bist du.“ Aber aus dieser heiligen Innerlichkeit leitet Müller die allergrößten Wirkungen für die Kulturwelt ab: Freiheit des Denkens, freien Bürgerfinn und Moral als unerzwungene Frucht und natürliche Folge des Glaubens, und grade so kommt das heidnisch-biblische Motto zur Offenbarung: „wir sind seines Geschlechts“.

Die rechte Vermittlung des Christlichen mit dem Humanen zu finden, zunächst für sich selbst und dann für gleichgestimmte Seelen, dies etwa wird man als die Aufgabe verstehen dürfen, die Müller sich in diesem Erstlingswerk gestellt hat. Daß ihm dabei nur Herder, nicht Lavater, als Führer helfen konnte, ist klar.

Noch viel direkter regte ihn Herder zu seiner zweiten größern Arbeit an, den Bekenntnissen merkwürdiger Männer von sich selbst. D. h. der eigentliche Anstoß war Rousseau mit seinen *Confessions*, deren erster Band 1781 kurz vor Müllers Uebersiedlung nach Weimar erschienen war. J. G. Müller war in mancher Hinsicht für Rousseau nur zu sehr empfänglich; seine Natur hatte etwas von der weichen, gefühligen und aufs höchste impressionablen Art, die aus Rousseaus Bekenntnissen sprach, wenn auch die solide und gesunde Tradition, in der Müller aufgewachsen war, ihn vor den Verirrungen des Genfers bewahren mußte. Da war es Herder in Weimar, der den jungen Schweizer von Rousseau auf Petrarcas und Augustins Bekenntnisse ablenkte und den Gedanken in ihm weckte, durch die Uebersetzung dieser Schriften ein gesundes Gegengewicht gegen die Rousseausche Selbstverliebtheit zu schaffen, auch das lehtlich in Ausführung älterer Herderscher Pläne. Mehr als sechs Jahre lag dann Petrarcas „Geheimnis“, von Müller übersezt, in Herders Haus, bis es endlich 1791 zusammen mit der „Zuschrift an die Nachwelt“ und mit Zusätzen aus den andern Schriften des Dichters unter dem schon genannten Titel im Druck erschien, eingeleitet von den geistvollen Briefen Herders über die Konfessionsliteratur, in der ein böser Seitenhieb auf die geistlichen Stunden- und Tagebücher — gemeint war deutlich Lavater — von Müller nicht einmal unterdrückt worden war. 1793 brachte ein zweites Bändchen vor allem einen Auszug aus Augustins *Confessionen*, daran angehängt ein buntes Mischmasch von autobiographischen Fragmenten: Uriel Acosta, Franz Junius, Amos Comenius, („ein *homme de désir*, wie ein merkwürdiges neues Buch sagt“), Ludwig von Holberg und Leibniz. Endlich folgte 1795 Müllers Zinzendorf, ein wirkliches Werk des Herausgebers, wenn auch möglichst auf eigenen Bekenntnissen des Grafen fußend; den Schluß dieses dritten Bandes bilden nochmals kleinere und größere Autobiographien von Daniel

Peter Huetius, Richard Hafluyt und Heinrich Stephanus. Bei aller für Müller auch hier charakteristischen Vielseitigkeit treten doch die drei Großen, Petrarca, Augustin und Zinzendorf, allein überragend hervor und geben dem ganzen Werk seinen Charakter. Erlebter Paulinismus, erlebte Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit und Schuld und der Notwendigkeit, aber auch Seligkeit erlösender Gnade, ließe sich das Ganze überschreiben. Dafür spricht auch schon die kurze Widmung an Eberhard Gaupp, Müllers Schwiegervater, mit dem er so viel, so häufig über die mancherlei Falten des menschlichen Herzens, über die schönen, meistens so betrüghchen Ideale, die sich der Mensch macht, über die Unvollkommenheit seiner Tugend und das Nichts der menschlichen Größe gesprochen haben will. Das ist dann freilich doch nicht Herders Geist, sondern ein neues Verständnis des paulinischen und reformatorischen Christentums mit seiner tief pessimistischen Grundlage, wie es denn Müller bezeichnenderweise einmal den zwar heftig bestrittenen, im Grund aber unwiderlegbaren ersten Grundsatz der geoffenbarten Religion nennt, daß das menschliche Herz verderbt sei von Jugend auf, mithin die Hauptfrage nicht sei: worin das Naturgesetz bestehe, sondern: wo Lust und Kraft herzzunehmen, es zu erfüllen. Wohl mag Herder mit das Seine dazu beigetragen haben, Müller von allem gesetzlichen Moralismus freizuhalten; jedoch die bestimmte evangelische Färbung der Müllerschen Gefühlsreligion, die ihn zu einem feinen Verständnis Zinzendorfs befähigte, fällt ganz auf das Konto seiner eigenen schmerzlichen und seligen Erfahrungen. Der Dienst, den Herder für Müller leistete, erscheint wesentlich als das Wegräumen von Hindernissen und die Erweckung der Sympathie für ein von Herder selbst niemals so sicher besessenes alt-evangelisches Christentum.

Aber für den tiefen Eindruck Herders auf Müller zeugt noch einmal sein drittes Werk, die „Unterhaltungen mit Serena, moralischen Inhalts“, dessen erstes Bändchen vom Jahr 1793 nicht nur eine Reihe großer Zitate aus Herders Schriften brachte, sondern in seiner ganzen religiösen Grundanschauung vielfach Herders Geist widerspiegelte. Die Serena ist natürlich Müllers Verlobte und spätere Frau, Maria Gaupp, und aus den Wochenblättlein, mit denen Müller noch vor seiner Verlobung und später als verheirateter Mann den Geist seiner Freundin zu bilden suchte, sind dieser erste und die ihm folgenden Bände größtenteils hervorgewachsen. Das Erzieherische und Bildende nimmt einen breiten Platz in der Sammlung ein; Fragen der religiösen Erziehung, der Erziehung der Töchter, der Zeiteinteilung, der rechten Tagesordnung, der Lektüre und des geselligen Umgangs werden besprochen. Den Schüler Herders erkennen wir sogleich an dem universellen Bildungshorizont, wie da die alten Griechen und Römer, das Morgenland, das deutsche Mittelalter, englische Moralisten wie Shaftesbury, Franzosen von der Art Sénélons ihre reiche Lebensweisheit uns zur Belehrung und praktischen Beherzigung vortragen. Die Bibel darf natürlich nicht fehlen. Eigene Versuche Müllers, sich und andern das menschliche Verständnis Hiobs, oder dann wieder das des Johannes zu erschließen, sind zwischen die vielen Blütenlesen aus allen Ländern eingefügt, und letztlich atmet alles Religion in dem weiten Herderschen Sinn als Gefühl und Sinn für die Gottheit. Aus der stim-

mungsvollen Natur, aus den frommen Stimmen aller Völker und Zeiten und aus den Gefühlen, Ahnungen und Hoffnungen des eigenen Herzens überall Gott zu vernehmen und jedem Wink Gottes gehorsam zu sein, das ungefähr ist Müllers Religion, die er seiner Serena und ihren Freundinnen ans Herz legen möchte. Aesthetisches und Sittliches ist mit dieser Frömmigkeit eng verflochten, ganz wie bei Herder; die Eigenart der Religion gegenüber der Poesie und der Moral tritt nicht immer scharf hervor, aber eine wohlthuende Harmonie durchströmt das Ganze und läßt den Leser etwas empfinden von dem Glück, das die Religion für ihn bedeutet hat.

Halten wir hier noch einen Punkt fest, der bei Müller auffällt. Er bringt einen ganz neuen Sinn für L u t h e r und die lutherische Frömmigkeit in das schweizerische Geistesleben herein. Wir wissen, daß Müller eifrig Luther gelesen hat, daß er z. B. 1786 unter seinen Freunden Subskribenten für Luthers Werke zu werben suchte, auch wieviel er später von dem herrlichen Lutherbild hielt, das ihm Lavater zu verschaffen wußte. Man war in Zürich im Kreis Lavaters auf Luther neu aufmerksam geworden, hatte sogar sein „Ein feste Burg ist unser Gott“ neu entdeckt und genossen. Noch mehr muß der Aufenthalt bei Herder nach dieser Seite auf Müller gewirkt haben; hier freute man sich an Luthers Menschlichkeit und seiner dichterischen Kraft. Die beiden ersten Bände der Serena bringen herrliche Worte von Luther und über Luther, und im Sinn Luthers muß ja auch die neue Liebe Müllers zum lutherischen Kirchenlied, vor allem zu P a u l G e r h a r d t und nicht minder seine Entdeckung Z i n z e n d o r f s wirken. Es schadet nichts, daß er dem Paul Gerhardt einige Lieder zuschreibt, die dieser nie gedichtet hat; genug, er hat ihn genossen, er charakterisiert ihn sichtlich und fein:

„Seine Muse geht nicht hoch einher, sie ist ein treues, bescheidenes, frommes Landmädchen und wandelt am liebsten unter Kindern und schlichten treuen Gemüthern.“

Gibt es ein feineres Zeichen des tiefsten Verständnisses als diese einfache Sprache, mit der Müller seine neue Freude auszudrücken weiß? In Wahrheit kommt ihm diese neue Wertschätzung der alten frommen Dichtung aus seiner überlegenen Bildung, die er Herder dankte. Man hatte hier Gefühl für wahren Wert; man betete nicht einfach an, was neue Mode und Zeitgeschmack war. Und wieder läßt sich für Herder nichts Besseres sagen, als daß er über sich selbst hinaus auf die großen und bleibenden Quellen evangelischer Frömmigkeit, auf Luther und Gerhardt, hinzuweisen und die Freude an ihnen neu zu entzünden wußte.

Müllers letzte Schrift aus den 90er Jahren, die Briefe über das Studium der Wissenschaften, Jünglingen meines Vaterlandes zugeschrieben, erschienen erst im ersten Jahr der schweizerischen Revolution in einer für ihre Würdigung höchst ungünstigen Stunde. Der Freund Herders, der Bruder des Geschichtschreibers der Schweiz, der universal gebildete Theologe redet auch hier zu uns. Seine Absicht geht auf die Erziehung der jungen Stadtbürger für den politischen und gemeinnützigen Dienst in ihrer Vaterstadt; warme Vaterlandsliebe belebt jeden Brief, während der Kosmopolitismus als eine der gefährlichsten Torheiten des philosophischen Jahrhunderts abgewiesen wird. Allein seinen Patriotismus möchte Müller aufbauen auf universalgeschichtlicher Bildung und auf tiefer Kenntnis des Menschenherzens,

zu der gerade die Geschichte uns helfen soll. Was er über den bildenden Wert der Geschichte vorbringt, wie er überall das Lebendige, das im wahren Sinn Belehrende und Erziehende aus der Literatur aller Zeiten herauszuheben weiß, das ist noch heute vorbildlich. Mit scharfen Worten geißelt er die Verflachung der populären Aufklärungsliteratur und das ungeschichtliche, philosophische und politische Theoretisieren und Konstruieren; wie fällt da z. B. die politische Vertragstheorie zu Boden als etwas, von dem die Geschichte nichts weiß. Warm nimmt sich Müller der alten israelitischen Geschichtschreibung an und findet gerade in ihrem theokratischen Gesichtspunkt ein Licht für die Betrachtung der ganzen Weltgeschichte. Scharfe Urtheile fällt er dagegen über den chaotischen Zustand der gegenwärtigen Theologie, die keinen Sinn besitze für das Eigentümliche des Christentums und es zu Moral und Aufklärung verflüchtige. In all dem offenbart Müller seinen von der reichsten Literatur und Weltbildung geläuterten, jedoch dem augenblicklichen Zeitgeist gegenüber durchaus selbständigen Geschmack. Was im Sinn der tonangebenden Berliner reactionär erscheinen mußte, ist in Wahrheit überall das Freiere, Tiefere und Ueberlegene. Das gilt für den ganzen Standort Müllers auch gegenüber der schweizerischen Aufklärung.

Hätten wir nichts als die besprochenen Schriften Müllers, so wäre über seine Stellung zu Herder und zu Lavater einfach zu urtheilen. Während von eigentlichem Lavaterianismus kaum eine Spur bemerkbar ist, tritt der Einfluß von Herders Geist auf Müllers literarische Production so stark hervor, daß man sie als im weitern Sinn herderisch bezeichnen könnte. Allein dieser Jünger und geistige Sohn Herders, wie er selbst sich nennen konnte, war immer zugleich warmherziger Freund Lavaters, und diese Doppelstellung hatte ihren eigenen Reiz und ihre ganz eigene Schwierigkeit. Selber noch unfertig und nach beiden Seiten lernbegierig, wurde er bald mehr vom einen, bald mehr vom andern magnetisch angezogen und durch diese Doppelfreundschaft in seinem ehrlichen Streben, ganz wahr und sich selber treu zu sein, bald gefördert, bald gehemmt. Das unheilbare Zerwürfniß zwischen den beiden großen Männern quälte zuweilen seine weiche, auf Harmonie angelegte Seele und preßte ihm beredete Verteidigungsbriefe nach beiden Seiten aus der Feder. Vor allem aber stellte es ihm die Aufgabe, sich selbst unaufhörlich über die starken und schwachen Seiten der beiden geliebten Meister Rechenschaft zu geben und durch diese stille Auseinandersetzung selber immer mehr zur Bestimmtheit und Klarheit über die religiösen Fragen vorzudringen.

Müllers Stellung zu Herder wurde noch erschwert durch die fortgesetzten innern Wandlungen in Herders reichem, ja fast allzureichem Geist. Aus dem warmherzigen Gefühlstheologen, der die unverwüßliche Schönheit und Menschlichkeit der Bibel neu entdeckt hatte, entwickelte sich nach Müllers Weggang von Weimar der philosophische Betrachter der Universalgeschichte und Verehrer Spinozas, der, als er dann nach Jahren wieder zum Neuen Testament zurückkehrte, die ursprüngliche Naivität seiner Jesusliebe nicht wiederfand und den Abstand seines eigenen Denkens von der biblischen Gedankenwelt nur mühsam sich selbst und den Lesern verdecken konnte. Gerade umgekehrt wuchs Müller fast mit jedem Jahr tiefer und persönlicher in das biblische Denken und Empfinden hinein. Daraus mußten unbeschadet aller kind-

lichen Pietät Müllers gegen seinen geistlichen Vater Schwankungen in der Zustimmung zu Herders Gedanken sich einstellen. Was ihn freilich allezeit zu Herder hingog, das war die Großzügigkeit und Weite seines Denkens, der Natur und Geschichte umspannende Universalismus der frommen Betrachtung, die auf allseitiger Belesenheit und reichster Geschichtskennntnis ruhende Durchbildung des Urteils und nicht zuletzt die Humanität und Urbanität der ganzen Herderschen Produktion. Verglich er damit den Geist Lavaters, so mußte ihn ein gewisser enger, zum Sanatismus nur zu leicht geneigter, überhaupt hart an das Sektenhafte streifender Zug dieser Richtung abstoßen. Bei vielen Stellen der Lavaterischen Philosophie war ihm, als ob er in einem Gefängnis oder ganz allein auf der Welt wäre. Es schien ihm so eng, alles nur auf den Menschen zu beziehen, wie Lavater wollte. Diese Methode gemahnte ihn an die Athosmönche, die ganze Tage und Wochen ihren Nabel beschaueten, um dann freilich am Ende das ewige Licht zu erblicken.¹ In welcher weiten freien Luft atmet man bei Herder! Als die Zürcher in Herders Spinozabüchlein „Gott“ gleich Atheismus witterten, weil es nicht ihren anthropomorphen Gott enthielt, schrieb Müller an seinen Freund Stokar begeistert:

„Im Grunde bin ich schon lange ein Spinozist und Pantheist oder wie Sie es nennen wollen. Das All ist eine einzige Kraft, ein einziger, unendlich mannigfacher Gedanke dessen, der gewiß in der Welt ist; ob auch außer ihr, getraue ich mir noch nicht zu entscheiden.“

Im gleichen Brief freilich stimmte er Jacobi gegen Mendelssohn darin zu, daß unsre Natur einen Gott, der uns kennt und hilft, einen menschlichen Gott fordere, wie ja auch schon die ältesten Mythologien ihn predigen.² Ein solcher Widerspruch kostete unsern Müller nichts, da sein warmes Gefühl bei Spinoza-Herder wie bei Jacobi lebendige Religion spürte. Ganz ähnlich konnte er in seinen Briefen an Herder das einmal seinen Glauben an die Zukunft der Jacobischen Philosophie ausdrücken, weil sie alles auf Glauben, vernünftigen Glauben an Offenbarung abstelle³, und zwei Monate später sich für Spinozas *Εν και Πάν* begeistern, mit dem er sich, schon wie lange getragen habe und in das er so verliebt sei, daß er sich eine andere Idee gar nicht denken könne.⁴ Müller las eben den Spinoza mit seinem Herzen, wie ihn ja schließlich auch Herder gelesen hat. Stärker regte sich in Müller der Widerspruch gegen vieles in Herders „Ideen“: die Herabsetzung des Judentums, die Geringschätzung der ersten Kirche und ihrer Märtyrer; da konnte er sich tapfer wehren für die Theokratie im Alten Testament und für seine lieben ersten Christen.⁵ Aber neben seiner Begeisterung für die großartigen Grundgedanken der Herderschen Geschichtsphilosophie kam solcher vereinzelter Widerspruch nicht wirklich auf. Wie er dann mit großen Erwartungen Herders Rückkehr zum Neuen Testament begrüßte, da war es eben seine persönliche Liebe zu Herder, die ihn wohl mehr finden ließ, als gerade Herder ihm im Grunde bieten konnte. Schon Herders „A u f e r s t e h u n g“ ließ

1) J. G. Müller an Stokar, 25. Juni 1787.

2) Ebenda, 26. Mai 1786.

3) An Herder, 26. Jan. 1787.

4) Ebenda, 30. August 1787.

5) Ebenda, 1. Juni 1792.

den einen Hauptpunkt, die Frage der Geschichtlichkeit des Wunders, absichtlich im Dunkel. Es ist rührend, wie ihm Müller dennoch seine Freude darüber ausdrückte:

„Ich will keine Worte darüber machen, mein Geist ist dadurch gestärkt und mein Herz segnet Sie dafür, denn es ist, wenige Stellen ausgenommen, von Anfang an bis zu Ende mir ganz aus der Seele geschrieben“,

und am Schluß:

„Die „Auferstehung“ soll von nun an eines meiner liebsten Bücher sein, für das ich Ihnen meine Freude und meinen Dank nicht ausdrücken kann. O fahren Sie doch so fort!“¹

Im gleichen Brief betonte er aber, daß für ihn die ganze Gewißheit der Unsterblichkeit an der Auferstehung Jesu hänge; gerade hier ließ ihn jedoch die Scheintodhypothese Herders im Stich. Müller hat Herder einfach naiv gläubig gelesen; erst eine theologische Rezension und dann gewichtige Bedenken des klugen Stöckar und der Zürcherfreunde erschütterten seine Naivität; aber auch jetzt wollte er es nicht glauben, daß Herder in diesem Hauptpunkt nicht mit ihm übereinstimme. Zweifel an der Gottheit Christi wollte er bei Herder zugeben, sie trügen ja seiner warmen Jesusliebe keinen Eintrag. Anders in der Auferstehungsfrage.

„Wie könnte er auch, wenn er nur eine Scheinauferstehung glaubt, wofern nur noch ein Funke Redlichkeit in ihm ist, ohne vor sich selbst zu erröten, die letzte Seite geschrieben, wie sein Buch mit den Worten beschlossen haben: der Heilige ist wirklich auferstanden? Ich wenigstens kenne ihn zu gut, um nur von ferne den Gedanken zu hegen, daß er die Welt so täuschen wolle.“²

Mehr Deutlichkeit freilich hätte er bei Herder gern gewünscht; er hat selbst in rührender Bescheidenheit den Freund in Weimar um nähere Auskunft.³ Es spricht nicht für Herders Charakter, wie er jede bestimmte theologische Antwort abgelehnt hat, und man versteht den Schmerz Müllers über diese Haltung seines Lehrers. Aber wie weit entfernt standen sie wirklich innerlich voneinander, wenn Müller in seinem nächsten Brief sich zu Joh. 3, 16, 17 als dem kurzen Inbegriff seines Bibelglaubens bekannte, bei Augustin, Luther und Calvin die gesündeste Theologie finden wollte und Hamanns „Golgatha und Scheblimini“ sein Lieblingebuch hieß!⁴ Von dieser evangelischen Position zu Herders Humanitätschristentum hinüber war der Weg beträchtlich weit. Indes, Müller brauchte nur seinen Herder mit den alten scholastischen Theologen einerseits, den Aufklärungstheologen, besonders den Kantianern anderseits zu vergleichen, so wußte er sich wieder aufs engste mit ihm verbunden; ja in dem Maß, als in den 90er Jahren Müllers Ingrim gegen die ganze rationalistische Bibelforschung zunahm, drängte es ihn, bei Herder das unverfümmerte Biblische und Positive herauszuhören. An Herders „Erlöser“ zog ihn sofort die warme Jesusliebe an; an ihr freute er sich, auch wenn ihm manches unverständlich blieb, an manchem er sich ein wenig stieß. Und merkwürdig frei erscheint auf einmal Müllers eigene Auffassung von Jesus, wenn er schon ein paar Wochen vor der Lektüre Herders sich

1) Ebenda, 19. Februar 1794.

2) An Stöckar, 3. März 1794.

3) An Herder, 7. Okt. 1794.

4) Ebenda, 21. Nov. 1794.

von dem Engländer Clarke belehren läßt, daß Christus als der Gesandte und Knecht Gottes nichts auf sich, alles auf Gott bezogen habe, worin ihn dann Herders „Erlöser“ kräftig bestärkte.¹ Noch freudiger konnte er Herders „Johannes“ begrüßen, mit dessen Ideen und Gefühlen er ganz besonders sympathisierte.² Daß Müller auf Herders Charakter zeitlebens nichts kommen ließ, versteht sich von selbst; aber auch an seinem Christentum hat er nichts markten lassen. „Ich glaube, es gibt mehr als eine Form des Christentums, so wie es Millionen Sonnenstrahlen und Millionen Menschen gibt“ liest man in dem großen Verteidigungsbrief Müllers an Lavater im Jahr 1787.³ Ebenso klar dürfte jedoch das andere sein, daß die Müllersche Form des Christentums nicht die Herdersche war. Die Bibel, Jesus in der Bibel, bedeutete ihm mehr als dem Freund in Weimar. Es ist wahr, Müller vermochte auch für die Maria, wenns sein mußte, zu schwärmen, das Idealisieren war ihm einfach Bedürfnis; „ein Gefäß haben“, schreibt er einmal, „seis Christus oder Maria oder wer sonst, in das das Herz alle seine Ideale, Wünsche und Bedürfnisse legt — ach, wer das kann, der ist selig, und schwärmt er auch, er ist selig“. ⁴ Ein solcher Mensch ist zum Christusglauben weit mehr als Herder disponiert. Vielleicht waren ihre beiden Naturen nicht einmal so weit verschieden; impressionabler Gemütsmensch war Herder nicht weniger als Müller, aber während der eine über das eigene Ich mit seinen wechselnden Bedürfnissen und Schwankungen und seiner gegen sich selbst gerichteten Kritik sein Leben lang nie ganz hinausgekommen ist, hat der andere in dem biblischen Christus je länger je mehr seinen festen Halt und seine Ruhe gefunden.

Was dagegen Müller zu Lavater hinzog, das waren weniger die Ideen, in denen er sich gern seine Selbständigkeit wahrte, als die vor allem in der Nähe wunderbar anziehende Gemütsverfassung des Zürcher Propheten, sein kindliches Zutrauen, innig warmes Lieben und die Sehnsucht nach Gott und der Geisterwelt. Als Müller an Herder von seinem Bedürfnis zu idealisieren, zu personifizieren und schöpferisch zu schwärmen schrieb, kam er bezeichnenderweise unversehens auf Lavater zu sprechen, mit dem er die Freude am Schwärmen teilte, nur ohne sich ihr kritiklos hinzugeben. Zwar ein Lavaterianer zu sein, lehnte er jederzeit entschieden ab, und die naive Vergötterung aller Schwachheiten und Sonderbarkeiten des Meisters samt der mit ihr fast untrennbar verbundenen richterlichen Verurteilung aller abweichenden Meinungen, wie sie im engern Jüngerkreis Lavaters üblich war, stieß ihn jedesmal ab. Müller darf unter allen Schweizerfreunden Lavaters neben Hegner vielleicht der kritischste und nüchternste genannt werden; seine Urteile über Lavaters Schranken fließen aus intimer Kenntnis seines Wesens und treffen fast ausnahmslos das Richtige.⁵ Wie groß muß aber die Anziehungskraft Lavaters gewesen sein, daß Müller gleichwohl, je mehr er wieder mit Lavater verkehrte, ungeachtet der zunehmenden Schwärmerei, die doch in den 90er Jahren die Grenzen des Pathologischen mehrfach berührte, desto inniger sich zu ihm hingezogen fühlte, ohne daß doch von Lavaters Seite irgendein

1) Ebenda, 16. Okt. 1796.

2) Ebenda, 1. April 1797.

3) An Lavater, 1. Dez. 1787, gedruckt bei Haug, a. a. O., II, p. 103—112.

4) An Herder, f. d. (1794).

5) Vgl. 3. B. an Stofar, 11. März 1786 und wiederholt an Herder.

Druck auf ihn ausgeübt wurde. Freilich spielte bei diesem Verhältnis auf Müllers Seite auch die Schwäche des eigenen philosophischen Denkens mit; mochte ihn auch ein gesunder Takt von den Konsequenzen der Lavaterischen Phantasien jeweilen zurückhalten, seinem Verstand imponierte doch immer die Kühnheit in Lavaters metaphysischen Gedankengängen, und es bedurfte gewöhnlich einer gewissen Zeit, bis er wieder zu sich selber kam. So trat Müller z. B. dem Magnetismusglauben zwar mit Vorsicht, jedoch ohne ein klares Urteil entgegen und wehrte sich nur dagegen, wie Glaube und Wissenschaft von Lavater vermischt werde.¹ Wenige Monate später schrieb er an Herder, er sei des Dings übersatt, es wolle gar nicht mit seiner Natur harmonieren,² und noch später an Stofar, Heß in Zürich denke weit gründlicher als Lavater über die abgedroschene Magnetismustheorie.³ Aber wieder einen Monat später, nachdem er ein Buch über die Theorie des Somnambulismus gelesen, war sein erster Gedanke: auf diesem Weg kann der Mensch zur Erkenntnis der Geisterwelt gelangen, und er bat Lavater um nähere Mitteilung von seinen Erlebnissen mit dem Zusatz: „wenns so fortgeht, so sind große Aufschlüsse zu erwarten.“⁴ Aus all dem spricht doch eine merkwürdige Hilflosigkeit gegenüber einer neuen Ueberraschung. Das gleiche läßt sich bei Müller in den Jahren vor und nach Lavaters Reise nach Kopenhagen beobachten. Erst konnte er sich aufs lebhafteste für die Kundgebungen der nordischen Freunde interessieren und Aufklärungen wunderbarer Art sich von Lavaters dortigem Besuch versprechen.⁵ Wie nüchtern lautet dagegen des Urteil nach Lavaters Rückkehr; er schrieb an Stofar, die ganze Sache sei bei weitem nicht so aufgeklärt worden, wie wir alle hofften; ihm sei sie anfangs weit interessanter gewesen als jetzt, sie werde ihm immer ungenießbarer.⁶ Noch schärfer tönts einige Monate später im Brief an Freund Büel: er, Müller, bleibe ganz kalt und uninteressiert bei Lavaters Kopenhagener Plan; wenn er den Segen des Herrn im Herzen fühle, brauche er keine Orakel dazu. „Für mich habe ich an dem Wort noch mehr als genug.“⁷ In objektiver Weise gab er Herder einmal Rechenschaft über das Phänomen Lavater und seine Stellung zu ihm:

„Mir ist äußerst wichtig, den Gang dieses seltenen Mannes von ferne, ohne je hinzukommen, beobachten zu können, und ich habe erstaunlich viel dabei gelernt. Was für deliziose Blüten und Früchte diese mehr als afrikanische Glut seiner Sehnsucht, etwas Festes, Sicheres aus jener Welt zu haben, in ihm hervortreibt, davon würden Sie mich mit Vergnügen erzählen hören. Aber freilich, ich kann nicht nachkommen und mag nicht, bis mein Genius mich dahin reißt. Ich muß mich so leise wie möglich und wie ein schalkoses Ei halten, um meine Individualität . . . behaupten zu können.“⁸

Sollte man es aber glauben, der gleiche Müller schreibt an Lavater selbst:

„O wie gern flög ich etwa alle Monate einmal hin, besonders um vom Sortgang

1) An Lavater, 30. Sept., 13. Okt. 1785.

2) An Herder, 8. Dez. 1785.

3) An Stofar, 11. März 1786.

4) An Lavater, 13. April 1786.

5) An Lavater, 15. Mai 1793.

6) An Stofar, 4. September 1793.

7) An Büel, 20. Febr. 1794.

8) An Herder f. d. (1794), vgl. auch den bei Haug (a. a. O., II, p. 119) gedruckten Brief vom 13. September 1793.

bewußter Sache zu hören! Was du mir sagen kannst, das sage mir doch! Ist derselbe Mann nie mehr gekommen?"¹

Man sieht, es ist nur ein Gradunterschied, der den feinen Schwärmer Sinn Müllers von Lavaters pathologischem Schwärmen trennt.

In einem besonders feinen Brief an Stofar, worin Müller seine Liebe zu Herder ohne Abbruch Lavaters und seine Liebe zu Lavater ohne Abbruch Herders und die Eigenart der beiden feindlichen Brüder liebevoll kennzeichnet, nennt er am Schluß Lavater einen Mann, den die Vorsehung braucht, nicht eigentlich etwas auszuführen, sondern Sensation zu machen, Bedürfnis zu erwecken nach etwas Besserem, das uns bevorstehen mag.² Ein andermal — in einem Brief an Herder — sprach er von Lavater und seiner Schule als von einer Vormauer gegen den Indifferentismus, wie es bisher die Herrnhuter waren.³ Kann man die Bedeutung Lavaters besser schildern, als es Müller hier versucht? Aus solchen Worten versteht man, was Müller hauptsächlich zu Herder wie zu Lavater hingezogen hatte. Sie schienen ihm mitten in dem satten und selbstzufriedenen Geschlecht der Aufklärungstheologen als Männer der Sehnsucht dazustehen, die von etwas Tieferem, Wärmerem und Innigerem ergriffen waren als ihre meisten Zeitgenossen und dadurch befähigt waren, in Seelen, die auf sie hören konnten, ein tieferes Verlangen nach Gott und dem Göttlichen zu beleben.

Es ist klar, daß ein solcher Mann sich zu allen alt-evangelischen und mystischen Personen und Bewegungen seiner Zeit aufs innigste hingezogen fühlen mußte. Sein anfängliches Mißtrauen gegen die Herrnhuter wußten ihm die in Montmirail erzogene Braut und deren Vater Eberhard Gaupp, ein warmer Freund der Herrnhuter, nicht zuletzt auch die von ihm hochverehrte Patriarchin von Brunn⁴ gründlich zu nehmen. Wir sahen, wie Müller durch das Studium Zinzendorfs zum feinsinnigen Biographen des Führers dieser Gemeinschaft wurde; persönliche Beziehungen zu den herrnhutischen Reisepredigern blieben nicht aus. Wenn er auch gestand, daß es ihm in einer Herrnhutergemeine viel zu eng wäre und er seine Passion für die Wissenschaften nicht befriedigen könnte, war er doch von ihrem Geist berührt und hielt es für seine Pflicht, seinen kühnlichen Freunden gegenüber warm für sie einzutreten.

Durch Herder war Müller auf Hamann aufmerksam gemacht worden, bald wußte sich der Schüler in die Freundschaft des Lehrers hineingezogen; Briefe wurden gewechselt zwischen Schaffhausen und Königsberg, und Hamanns Werke wichen nicht von Müllers Seite, ja, „Golgatha und Scheblimini“ wurde Müllers Lieblingsbuch. Als Hamann starb, beklagte Müller den Tod des Elias unserer Zeit. „Er war eine Erscheinung auf unserer Erde“, schrieb er an Lavater;⁵ aber die Begeisterung für Hamann wuchs noch lange über dessen Tod hinaus. Müller sammelte von gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefen Hamanns, was ihm nur erreichbar war. Da sitzt er hinter seinem Hamann und stöhnt:

1) An Lavater, 16. Dez. 1795.

2) An Stofar, 3. März 1794.

3) An Herder, 21. Febr. 1787.

4) Vgl. oben p. 149 und 151 f; an Lavater, 27. August 1790, an Herder, 26. Sept. 1784, 10. Febr. 1788.

5) An Lavater, 15. Juni 1788.

„Was ich mich schon an diesen Schriften zerarbeitet habe! Das, was ich herausbringe, zieht mich mehr als irgendeines Schriftstellers Ideen an, aber welch typisches Dunkel ruht auf seinen letzten Schriften!“¹

Ein andermal drückte Müller seine Freude darüber aus, daß auch Hamann auf Gesangbücher und Katechismen erpicht war.² Wie spricht doch aus all dem die tiefe Geistesgemeinschaft!

Wieder ein anderer Anziehungspunkt waren die Saint-Martin'schen Schriften. „Ich liebe den Mystizismus ungemein“, schrieb er an Herder nach der Lektüre „*Des erreurs et de la vérité*“ in der Claudius'schen Uebersetzung und nannte das Buch unbeschreiblich süß und schön, besonders bei Nacht und Mondschein zu lesen.³ Später genoß er den „*Homme de désir*“, obschon er ihn bei weitem nicht ganz verstand. Er fand darin soviel herrliche Aufschlüsse, eine so erhabene Poesie, oft so viel wahres Gefühl, daß er es in seinem ganzen Leben lesen wollte.⁴ Die geheimen Wissenschaften dagegen, aus deren Kreis Saint-Martin hergekommen war, erschienen Müller verdächtig.

Ein ganz besonders geliebter Freund endlich ist Joh. Mich. Sailer, der Katholik, für Müller geworden. „Mein Mann ist Sailer“, und bald darauf: Pfenniger und Lavater waren hier, aber „Sailer ist mir nun vor allen“, schrieb Müller dem Bruder im Herbst 1791 und mit einem Seitenhieb auf Lavater:

„Sailer ist ein edler Mensch und selig, weil er keine Dinge sucht, die wir Sterbliche nicht finden können. Er lebt ganz in dem kindlichen Geist des frommen Mystizismus, fröhlich, ja lustig in seinem Gott und reichlich gesegnet bei seiner Arbeit. Es ist ein großer Trost für mich, daß er mich ausgezeichnet liebt!“⁵

Endlich ist unter den alten Freunden Müllers aus seinen Zürcher Lehrjahren Jakob Heß zu nennen, mit dem er besonders in spätern Jahren vertraute Briefe wechselte und den er gleich bei seiner Wahl zum Antistes zur Einleitung einer Korrespondenz zwischen den evangelischen Ministeriis der Schweiz anregte, ein Wunsch, der bei Heß auf fruchtbaren Boden fiel.⁶

Müller wußte sich eins mit Heß in der Freude am Bibelstudium: „Alle Freuden der Welt sind nichts dagegen. Alle Bücher würde ich aufopfern gegen diese lebendige Quelle der Weisheit, an welcher der Geist sich nie satt trinkt, und oft schon, wenn dies Gefühl recht lebendig in mir war, konnte ich, durfte ich sagen:

Mir ist nicht um tausend Welten,
Aber um Dein Wort zu tun.“⁷

Das Bild Müllers wäre einseitig, wenn wir nicht unter seinen intimen Freunden auch die beiden Basler, L e g r a n d, den aufgeklärtesten Basler Kopf,⁸ und Mi-

1) An Herder, f. d. (1794).

2) Ebenda, 24. Dez. 1799.

3) Ebenda, 18. Juli 1782.

4) Ebenda, 7. Juni 1791.

5) An Johannes Müller, 30. Mai, 22. Sept. und 19. Okt. 1791. Gedruckt von Haug. im Briefwechsel.

6) An J. Heß, 11. Febr. 1795.

7) Ebenda, 24. Juni 1791.

8) An Herder, 21. Febr. 1787.

viele, den Herzensfreund von Göttingen, den grundehrlichen und kritischen Wahrheitssucher, nennen würden, wie ja auch schon der eine Name Herder für Müller die stetige Fühlung mit aller freien Geisteswissenschaft bezeugt hat. Und doch liegt seine Eigenart in dem Zug seiner Seele zu den mystischen Freunden und der mystischen und evangelischen Literatur. Es ist die Reaktion gegen die flache Aufklärungstheologie, die ihn immer wieder veranlaßt, die Gemeinschaft dieser innerlichen Geister aufzusuchen.

Neben dem Freund Herders, dem Bruder des weltberühmten Historikers, dem bedeutenden theologischen Schriftsteller, nimmt sich sein Freund Johannes Büel von Stein wie ein ganz bescheidenes Landpflänzlein aus, das in verborgener Stille blühte, allen lieb und unvergeßlich, die seiner Erscheinung näher traten.¹ Er war Theologe durch Zufall, ohne je Theologie auf einer höhern Schule zu studieren; im Andelfinger Pfarrhaus eignete er sich die nötigen Kenntnisse an, mit denen er das Schaffhauser Examen bestand. Als Helfer in Hemmishofen bei Stein hatte er am Nachmittag zu predigen und tat es schlecht und recht, bis ihm seine heisere Stimme das öffentliche Reden unmöglich machte. Im Hauptberuf war er Schulmeister der kleinen protestantischen Gemeinde ganze 17 Jahre lang, ein Schulmeister von Gottes Gnaden, der mit Liebe und froher Laune die Kinderherzen gewann und behielt, ein paar treffliche, ganz aus der Erfahrung geborene Schulbücher verfaßte und mit begabten schulentlassenen Jungen Geographie, Geschichte und Himmelskunde trieb, all das in der Stille, ohne Ruhm und großen Dank und dennoch von Herzen.² Und doch war er mehr als ein Schulmeister, er war ein seltener Mensch, Kind der Natur und der Herzensbildung, mit der Gabe, sich so natürlich und herzlich zu geben, wie er war, ein lieber Schwärmer unter Aufklärern, ein Humorist unter den Empfindsamen, ein Mann der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit unter einem Geschlecht der Schablone und Manier. Es gibt wenig Menschen seiner Zeit, an denen man sich so erlaben kann wie an ihm, und das alles, weil er wagte, er selbst zu bleiben und in den kleinen und beschränkten Verhältnissen, in die er gestellt war, seine Pflicht zu tun und seine Freude zu haben.

Für einen Mann wie Johannes Büel war Religion einfach Herzensbedürfnis; der Zug zu Gott lebte in seiner Seele wie die Freude an der Natur und die Liebe zu seiner Luise und zu den paar treuen Menschen, die ihn verstanden und denen er sein Herz aufschließen konnte. Es hätte ihm das Beste und Tiefste gefehlt, wenn sich ihm nicht mit den irdischen Freuden und Leiden das Hangen und Bängen um Gott und Gottes Liebe beständig verwoben hätte. Aber diese natürliche Herzensfrömmigkeit konnte weder in der alten orthodoxen Tradition, noch in der neuen rationalistischen Kritik auf ihre Rechnung kommen. Es ist bezeichnend, daß weder der landläufige Katechismus, noch die orthodoxen Schulbücher, die er für sein Examen durchstöbern

1) Zur Literatur über Büel vgl. Böschstein, J. Büel, Diakonus, Schulinspektor, Hofrat, ein Lebensbild. 1872. K. Henking. Johannes Büel von Stein am Rhein und seine Freundschaft mit Johann Georg und Johannes Müller von Schaffhausen 1908. Die im Text benutzten Originalbriefe Büels an J. G. Müller an Eb. Gaupp sind in J. G. Müllers Nachlaß auf der MinBSchaffhausen, die Briefe an Lavater im LArJ.

2) Vgl. Band II dieses Werks, p. 392.

mußte, irgendwelche Spuren in seiner Seele hinterließen; nur die heilige Ehrfurcht vor der Bibel und ganz besonders vor dem Jesus der Evangelien blieb ihm als Rest des alten Christentums und erhielt in ihm das Verständnis für die einfache Volksfrömmigkeit. Die rationalistische Bibelfritik hatte für ihn auch nicht die geringste Anziehungskraft; mochte er ihr zustimmen, wenn sie ihm dazu verhalf, das Christentum von seinem metaphysisch-dogmatischen Ballast zu erleichtern, undenkbar erschien es ihm, daß man mit Verstandesgründen einen neuen bessern Glauben beweisen sollte. Ohne je zu einer Theorie zu erblassen, läuft sein Credo ungefähr da hinaus, daß die Religion unmittelbar von Gott lebt aus den erhebenden und erschütternden Eindrücken, durch welche Natur und Menschenleben zu dem für Gott empfänglichen und für ihn und die Ewigkeit geschaffenen Herzen reden, daß sie aber der Kräftigung und Vertiefung durch anderes, reicheres und tieferes, frommes Leben aus Vergangenheit und Gegenwart bedarf. Wie Büel damit praktisch ernst machte, das erhellt aus allen seinen Briefen, in denen wenig von Theologie die Rede ist, aber um so deutlicher diese schlichte Herzensfrömmigkeit sich spiegelt.

Es gibt wenige Erlebnisse Büels, bei denen nicht der religiöse Ton mitschwingt. In der Natur redet ihm vor allem das Feierliche, Sonnenuntergang und Sternenhimmel und Mondesglanz, von Gott und von der Ewigkeit; im eignen Lebensgang sind es besonders die schmerzlichen Erfahrungen, der Tod der Mutter, die eigene Gebrechlichkeit und sittliche Rückständigkeit, eine schwere Verirrung eines Gemeindegliedes, das nur durch Büels energisches Auftreten der Todesstrafe entging, was seine Sehnsucht nach fester und ewiger Gottesgemeinschaft belebt, obgleich auch jede frohe Stunde im Kreis lieber Freunde und jedes noch so kleine Glück, das ihm im Verkehr mit seinen Schülern beschieden wird, den warmen Dank auf seine Lippen treibt. Aber dies unmittelbare Erleben Gottes verpflichtet sich dann bei Büel aufs engste mit allen frommen Zeugnissen der Dichter und Denker, die ihm lieb geworden sind. Anfangs hat ihn besonders *Herder* mächtig gepackt, von dem ihm Freund *J. G. Müller* so viel Intimes und Schönes zu erzählen wußte. Büel nannte ihn „den Mann, wie ich keinen kenne, einen wahren Hohenpriester im Tempel der Natur und der Offenbarungen Gottes“.

„Laß ihn hundertmal irren, er ist ein großer Mensch und ich möchte allen giftschwangeren Stribenten mit geballter Faust zurufen: tastet mir meinen Gesalbten nicht an;“

oder ein andermal:

„Herder redet allemal in meine Seele und aus meiner Seele. Ist es Vorurteil, wenn ich allemal, so oft ich ihn gelesen habe, sage: so hat noch kein Theologe geredet. Wer den frommen *Lavater* liest, der ist in einem schönen geweihten Häuschen, wo die Aussicht sehr eingeschränkt ist. Wer Herder liest, ist im großen Tempel der Natur und der Blick verliert sich ins Unendliche.“

Selbst in spätern Jahren, als Büel in Herders christlichen Schriften einen gewissen Hofton heraushörte, der „sagt und doch nicht gerade sagt und den Leser raten läßt“, blieb er bei seiner warmen Verehrung.¹ 1789 kam *Rousseau* an die Reihe; es wurde

1) J. Büel an J. G. Müller, 25. Okt. und 13. Dez. 1784, 18. März 1786, 29. März 1789, Jan. 1790, 4. Febr. 1791, 10. Febr., 12. April, 24. September 1795, 3. Jan. 1797.

schon erzählt, mit welcher süßen heimlichen Liebe, mit welchem Entzücken er mit seinem Rousseau buhlte, also daß Freund Müller ihn mit einer gewaltigen Strafe=epistel von seiner Rousseaufrankheit heilen zu müssen glaubte.¹ Noch 1794 geriet er mit Müller und Eberhard Gaupp in heftigen Zank, weil er den „Leviten von Ephraim“ in Rousseaus Dichtung mit solchen Lobsprüchen bedachte, daß den christlichen Freunden das Ansehen der Bibel darunter zu leiden schien. Aber neben Rousseau nennt er 1789 „meinen Stilling, meinen Thomas a Kempis“ als seine Lieblingsautoren.

„Sie setzen mich in Situationen, in denen ich glücklich bin, in denen ich mir sage: das ist meine Welt. Da möchte ich leben, aus diesem Geist handeln.“²

Jung=Stillings „Heimweh“ las Büel 1795 mit Genuß. Stellen wir dazu den Wandsbächerboten, auf den so viele Briefe Büels und J. G. Müllers Anspielungen bringen, und dessen Lieder vom Mondlied bis zum Kartoffellied in Büels Seele ihr Echo fanden. Freund Müller schrieb einmal an Lavater von Büels claudianischer Naivität, und es dürfte in der That keinen Schweizer dieser Zeit geben, den man so wie Büel eine Claudiusnatur nennen könnte.³ Aber daneben kam wieder die Vergangenheit zu ihrem Recht; 1793 war S é n é l o n an der Reihe, für den Büel sich so begeisterte, daß er seine Biographie am liebsten ins Deutsche übersetzt hätte.⁴ Nicht lange darauf — es mag 1795 gewesen sein — machte er sich einen ganzen lieblichen einsamen Sommer hindurch mit Luthers Schriften und Luthers Geist bekannt und gewann den Mann so lieb, daß er im folgenden Winter einem jungen Hemmishofer Bauern, dessen Fortbildung er sich angelegen sein ließ, viel von Luther erzählte. Der Anblick eines trefflichen Lutherbildes, das Müller eben von Lavater geschenkt bekam, erregte einen wahren Enthusiasmus in seiner Seele und erweckte die Sehnsucht nach dem Besiz eines solchen Lutherbildes so leidenschaftlich in ihm, daß Lavater schon nach vierzehn Tagen seinen Wunsch erfüllen mußte. Wie Büel dann in übergroßer Freude des nachts von Stein nach Hause ritt, das Lutherbild um den Hals gehängt und den ganzen Weg in Luthers Worten schimpfend und betend und vor sich hinräsonnierend, das muß man selber lesen in dem prächtigen Brieflein an Lavater. Mit so warmer Seele hat kein damaliger Schweizer den Menschen Luther in sein Herz geschlossen.⁵ Durch Eberhard Gaupp, den Freund der Herrnhuter, ließ sich Büel mit Z i n z e n d o r f s Leben bekannt machen, sowie mit der Geschichte der Brüdermission. Da freute er sich in manchen seiner dunkeln Stunden der Gnade, welche Gott den armen Menschen durch Christus erweist, und rief aus: „o, wie glücklich ist der, der Jesum findet und in ihm bleibt!“⁶ Wer so schreibt, muß zu Jesus in

1) Vgl. Band II dieses Werks, p. 137 f. Vgl. über Rousseau an Müller, 25. Sept. und Nov. 1789, 19. Jan. 1790, 19. Juni 1793, 30. September 1793, an Gaupp, 26. und 29. Dez. 1793.

2) An J. G. Müller, 25. Sept. 1789, 10. Febr. 1795.

3) Ebenda, 17. Febr. 1790, 8. Mai 1791, 15. Nov. 1794.

4) Ebenda, 5. und 19. Juni 1793.

5) Ebenda, 16. Okt. 1786, 10. Febr. 1795, 2. Februar 1796; an Lavater, 26. Jan. und 14. Febr. 1796.

6) An Gaupp, 1. Juni, 21. Juli und 14. Sept. 1792.

einem warmen Herzensverhältnis stehen. Wirklich gingen Büel die Evangelien über alles; er fand in ihnen etwas Einziges, Unendliches, Unbeschreibliches, verglichen mit aller andern Literatur. Seiner sterbenskranken Mutter las er die Leidensgeschichte nach Lukas und das 8. Kapitel des Römerbriefs, „und wir wurden beide sehr gestärkt.“ Ein andermal betete er mit ihr:

„Liebe Mutter, getrost! Gott wird helfen! Christus ist ein Hohepriester, der mag Mitleid haben mit unserer Schwachheit.“¹

Von Lavaters theologischen Sachen las er nichts lieber, als was dieser über die Erlösung durch Christus schrieb, während er umgekehrt von Hugo Grotius, der die Weissagung Jes. 53 auf den Propheten Jeremias gedeutet hatte, meinte, Hugo hätte es verdient, daß er zeitlebens in der Bücherkiste, in welcher man ihn aus seinem Gefängnis transportierte, hätte bleiben müssen.² Es gab bei dem so toleranten Büel einen Punkt, wo aller Spaß aufhörte: wenn jemand wirklich oder vermeintlich seinem Jesus zu nahe trat. Es ist zweifelhaft, ob Büel irgendeine Christologie besaß, aber das Heilige an Jesus hatte ihn ergriffen. Ueberhaupt lag ihm das wissenschaftliche Studium der Bibel und das strenge theologische Nachdenken über ihren Inhalt gar nicht. Er gestand einmal ganz ehrlich, wenn sich ums Studieren handle, nehme er lieber die Philosophie als die Bibel vor.³ Aller theologische Gelehrtenram, der sich über das einfache Bibelwort legte, war ihm in der Seele zuwider. Aber mit seinem Herzen hing er an ihr; er wollte selbst auf das Alte Testament keinen Tadel kommen lassen, und Jesus vollends stand ihm über aller Kritik.

Gleichwohl wird man es verstehen, daß gerade in dem Reichtum dieses Innenlebens und den vielerlei verschiedenen Anregungen aus der Geschichte der Grund zu vielen Schwankungen und einer schwer zu beseitigenden Unsicherheit in Büels Frömmigkeit lag. Die Position der alten Orthodorie wie diejenige des konsequenten Rationalismus erscheint daneben einfacher, fester, zuverlässiger. Der Frömmigkeit Büels mangelte nicht nur die äußere Autorität, sondern auch der feste innere Mittelpunkt. Noch 1789 und 90, als er seinem 30sten Jahr entgegenging, empfand Büel gelegentlich seine bejammernswürdige Unsicherheit. Er schrieb an Gaupp, daß es ihm oft sehr schwer werde, vom Glauben zu sprechen.

„Was ist Wahrheit, wo ist Wahrheit? wo ist Trug, wo liebenswürdiger Trug, wo Täuschung, die ich verehere, die aber doch Täuschung und nicht Wahrheit ist, die ich also auch nicht annehmen, deren ich mich nicht freuen, in ihr nicht glücklich sein kann?“⁴

Das gleiche schreibt er an Lavater, mit dem Zusatz:

„Jetzt habe ich noch nichts Festes und ich wanke hin und her“,

und ein halb Jahr später:

„Niemand sollte weniger von der Seligkeit des Glaubens reden und schreiben als dein Johannes. Du wirst erstaunen, wenn du meine Armut kennen wirst; ich habe durch-

1) An J. G. Müller, 22. April und 20. Juli 1791, 10. Febr. 1795. Vgl. an Gaupp, 18. Februar 1785.

2) An J. G. Müller, 19. Okt. 1792.

3) Ebenda, 19. Jan. 1790.

4) An Gaupp, 11. Mai 1789.

aus nichts Festes, nichts Gewisses, ich suche und suche und meine Stunde ist noch nicht gekommen. Ich wünsche Wahrheit zu finden, sei sie auch wo sie will; ich bin des Nachbetens, des gefühllosen Geschwähes unbeschreiblich müde, denn ich habe es leider nur allzulange getrieben.“¹

Theoretisch tröstete sich Büel mit der Reflexion, daß die eine Wahrheit den Sterblichen eben nicht ohne Kleider und Hüllen erscheinen könne, daß jeder Einzelne darauf angewiesen sei, sie in der Gestalt zu ergreifen, in der er sie zu fassen vermöge mit der duldsamen Zuversicht, daß doch alle Wahrheitsucher letztlich aus einer Quelle schöpfen. Zeugte nicht das ganze Gewirr der Christusauffassungen von dieser Relativität und Subjektivität aller menschlichen Wahrheit? Als Büel die Ansicht des Michaelis von Christus kennen lernte, schrieb er an Müller:

„Jeder hat sein eigenes Evangelium und seinen eigenen Heiland. Der Heiland des Michaelis ist nicht ganz Jesus, der Sohn des Zimmermanns aus Nazareth, sondern ein Professor. Laß einen andern über Jesus schreiben, so wird er ein Wassermann oder ein Sanatifer oder auch ein großer Prophet. Lavaters Christus ist ein Lavater.“

Und fein fügt Büel hinzu:

„Wir schauen noch immer im Spiegel oder durch den Spiegel. Zeige dich uns ohne Hülle, welch ein großer Gedanke ist das und wann wird die Zeit kommen? Dann, wann wir enthüllt sind. Er hat wahrscheinlich keine Hülle, er ist immer der gleiche, aber auf unsern Augen liegt die Dede; es heißt von uns allen: unsere Augen wurden gehalten.“²

Allein diese ehrliche und bescheidene Art zu urteilen konnte den Verstand beruhigen, nicht das leidenschaftliche, Gott selbst und seine Liebe begehrende Herz. Das Ergreifendste in Büels Frömmigkeit ist sein persönliches Ringen und sich Sehnen nach fester persönlicher Gottesgewißheit. Besonders das Jahr 1792, das Jahr nach dem Tod der Mutter, war für ihn ein Kampf- und Leidensjahr. Warum? Das ist für uns heute nicht mehr ganz deutlich. Uebertriebene Ängstlichkeit, andauernder Trübsinn, sagen wir einfach Hypochondrie, spielte zweifellos eine Rolle; die seelische Schwäche Büels in dieser Zeit scheint stark körperlich bedingt. Indes sein feines Gewissen, seine unbedingte Ehrlichkeit gegen sich selbst sah die Sache von der andern Seite an; er empfand den ganzen Jammer der Gottesferne und mußte sie mit seiner sittlichen Rückständigkeit in Verbindung bringen. Genug, er fühlte sich am Rand der Verzweiflung, streckte sich sehnsüchtig nach Gnade aus und hoffte auf die Stunde der Erquickung, da eine Stimme zu ihm sprechen werde: „Sei getrost, mein Sohn, dir sind deine Sünden vergeben.“³ Das Feinste ist, wie er selbst diese Zeit der Gottverlassenheit und des peinigendsten Seelenjammers dennoch als eine Schule Gottes betrachtete und bei allem mangelnden Gottesbesitz schon im Gefühl dieses Mangels und in der Sehnsucht die erlösende Hand seines Gottes gewahrte und daraus die Hoffnung auf eine künftige, völlige Befriedigung seiner Seele gewann. Mit der Zeit wurde er fester und fröhlicher. 1794 durfte er mit kindlichem Glauben bekennen:

„Er hat alles wohl gemacht, Er wird alles machen! Das ist der Fels meines Glaubens, das ist die Süßigkeit meiner Hoffnungen, das ist der Reiz und der Sporn meiner

1) An Lavater, 20. Dez. 1789, 4. Juli 1790.

2) An J. G. Müller, 19. Juni 1793. Vgl. an Gaupp, 11. Mai 1789.

3) An J. G. Müller, 17. Okt. 1791, 5. März, 4. April, 9. Nov. 1792.

Tätigkeit. Wenn ich in meinem Herzen sage: Gottes Wille ist deine Dervollkommenung, Gott wird dir nachhelfen, so blick ich aus meiner Nacht fröhlich empor zu ihm.“¹

Man stelle sich deshalb nicht unter Büel einen selbstquälerischen, sündenwinsehlenden Pietisten vor. Eine unerschöpfliche Fröhlichkeit und Heiterkeit trotz allem und allem war ihm eigen; aber als ein ganz ehrlicher Mensch hat er seine schweren Zeiten, seine Versuchungen und Anfechtungen durchkämpfen müssen; sie gaben diesem Verehrer Rousseaus einen Blick in die Nachtseite des Menschenherzens und eine einfältige Demut, die man an seinem Genfer Vorbild schmerzlich vermissen muß.

Aber bei seinen innern Kämpfen, wie bei seinem überströmenden Glücksgefühl bedurfte er teilnehmender Freunde, denen er sein warmes Herz ausschütten konnte. An J. G. Müller richtete er wohl die intimsten Bekenntnisse, da er bei einem so weichen und selber stürmisch hin- und herbewegten Menschen auf besonders gutes Verständnis rechnen konnte. Müller las ihm gelegentlich scharf die Leviten und gab sich alle Mühe, ihn aus seiner beschaulichen Gefühllichkeit zu ernster wissenschaftlicher Arbeit aufzutreiben. Dazu war jedoch Büel nun einmal nicht veranlagt, und überhaupt mochte Müller ihm nur zu wesensverwandt sein, um ihm ganz aus seiner subjektiven Weise herauszuhelfen. Es ist für Büel bezeichnend, wie mächtig es ihn darum zu viel älteren und erfahreneren Männern zog, die eine kindlichere und bestimmtere Gläubigkeit besaßen. Solche waren der fast 30 Jahre ältere Eberhard Gaupp, längst bevor er Müllers Schwiegervater wurde, und seit 1789 Lavater, beides Männer, deren Glaubensbekenntnis von dem seinen durchaus verschieden war, zu deren tiefer christlicher Erfahrung und seelsorgerlichem Verständnis er aber hinaufschauen mußte. Speziell das Verhältnis Büels zu Kaufmann Gaupp scheint von einer Intimität und Zartheit ohnegleichen gewesen zu sein. Wenn Büel sich in Schaffhausen aufhielt, war ihm das Liebste, den vielbeschäftigten Mann aufzusuchen und ihm sein Innerstes zu beichten. Aus den Briefen spricht dann der innige Dank für das, was der erfahrene Bruder seiner Seele gewesen ist. Hier nur eine Probe:

„Sie haben, da ich zu Ihnen kam, in meiner Seele gelesen, und ich liebte Sie so, daß ich Ihnen meinen Kummer nicht verhehlte. Ihr Gespräch und Ihr Trost hat meinem Herzen wohl getan. Ich bin noch traurig, doch um vieles ruhiger. Der Herr wird mir sein Angesicht wieder leuchten lassen, wenn die rechte Stunde da ist. Wollte Gott, daß meine Traurigkeit eine göttliche Traurigkeit wäre, welche niemand gereut. Ich bitte Sie, bester Papa, meiner in Ihrem Gebet eingedenk zu sein und mir Ihre Liebe und Ihren Rat zu schenken; ich denke mit der wärmsten Liebe an Sie.“²

Drei Jahre später liest man in einem Brief Büels, den er im eiskalten Badewasser an den väterlichen Freund zu schreiben begann:

„Guter Papa. Ich bin Ihr großer Schuldner und ich kann von Ihnen sagen, was Claudius von seinem Vater: Und ich kanns ihm nicht vergelten, was er mir getan.“³

Wieder anderer Natur war das Verhältnis Büels zu Lavater. Er hatte das Herzliche und Warme in Lavaters Schriften immer geschätzt, jedoch vor der persön-

1) An Gaupp, 16. Febr. 1794.

2) Ebenda, 30. März, 13. April 1792.

3) Ebenda, 3. Juli 1795.

lichen Bekanntschaft mit dem vergötterten Mann lange Zeit eine Scheu empfunden. Als ihn aber Lavater bei seinem ersten Besuch 1789 mit der ihm eigenen unmittelbaren Herzlichkeit empfing, entflammte auch Büels Herz in wärmster Liebe, und der Freundschaftsbund der beiden Männer war besiegelt. Es war eine Freundschaft von Mensch zu Mensch; der Theologe Lavater mit den ihm eigentümlichen Ansichten war Büel gleichgültig, nur Lavaters überströmende Jesusliebe riß auch seine fromme Seele mit. Lavater nannte Büel seinen Liebling, sandte ihm und seiner Luise geistliche und weltliche schöne Sachen, bot ihm ein paar Monate nach der ersten Begegnung das Du an und besuchte ihn in Hemmishofen mehr als einmal. Büel aber schrieb dem großen Zürcher Propheten: „Mann nach meinem Herzen! Ich liebe Dich, denn Du bist ein Mensch“; er pries Lavaters ganz besondere Kunst, Freunden ein Freund zu sein, genoß ihn bei seinem Besuch in Hemmishofen, wie er selten einen Menschen genoß, und versicherte ihn im zweiten Jahr der Freundschaft, daß er keinen Tag leben könne, ohne an Lavater zu denken und sich seiner zu freuen.¹ Natürlich konnte es in diesem Tempo nicht ewig fortgehen, und in spätern Jahren verminderte sich die Zahl der gegenseitigen Briefe und Besuche. Immerhin konnte Büel noch 1796 den Freund in Zürich mit dem „Alte Liebe rostet nicht“ für sein längeres Stillschweigen trösten und ihm versprechen, daß sie immer eins sein und bleiben werden, solange unsre Pilgrimsfahrt dauert.

„Ich bin durch so enge und zarte Bande an dich gebunden, daß ich nie wieder von dir loskommen kann.“²

Dabei mochte Büel daran denken, daß er die intime Kopenhagener Sache mit Lavater zusammen durchgemacht habe und von ihm in sein ganzes Vertrauen gezogen worden sei. Wer selbst so gänzlich einer festen, eindeutigen Autorität ermangelte wie Büel, befand sich gegenüber den kühnen Ansprüchen des Kopenhagener Kreises, mit der Geisterwelt in Rapport zu stehen, in eigentümlicher Verlegenheit. Zum Zweifel und Mißtrauen neigte der einfache natürliche Sinn, zum Glauben die Sehnsucht des Herzens, selbst zu festerer Gottesgewißheit zu gelangen. Wirklich wechseln in Büels Briefen an Lavater die Bedenken mit den Hoffnungen ab, wie bei einem Mann, der in solchen Fragen nicht fertig abgeschlossen hat. Als Lavater seine nordische Reise antrat, schrieb ihm Büel den für seine Vorsicht bezeichnenden Brief:

„Gott wolle Deine Reise segnen und Dich finden lassen, was Du suchst, wornach Dein Herz schmachtet! Gute Engel müssen Dich begleiten und vor allen Gefahren bewahren und vor allem Irrtum. Ich bin überzeugt, Deine Reise wird ihren Nutzen haben; vielleicht nicht gerade den, den Du und wir alle von ihr erhoffen. Gibt aber der Herr nur etwas, so wollen wir zufrieden sein.“³

Damit vergleiche man das fast gleichzeitige Billet Büels an Gaupp:

„Gott wolle seine (Lavaters) Reise nach Kopenhagen segnen! Er kanns tun, wenn er auch Lavatern nicht gibt, was er erwartet oder wünscht. Niemand ist reicher, niemand erfinderischer, wenn er seinen Kindern etwas geben will als der himmlische Vater! Und seine Geschenke sind nie köstlicher, als wenn wir sie in einer ganz andern Gestalt be-

1) An Lavater, 25. Mai und 20. Juli 1790, 25. April 1791, 11. Juni 1792.

2) Ebenda, 13. Nov. 1796.

3) Ebenda, 5. Mai 1793.

kommen als wir sie erwarteten. Wenn wir die Bitte: Dein Wille geschehe, recht verständen, wie wohl würde uns in der Welt sein.“¹

Und dann erkundigt sich Büel genau nach der Zeit der Gebetsstunde im Lavaterschen Freundeskreis und will sich sehr gern dieser gemeinschaftlichen Fürbitte anschließen. Im Jahr nach der Kopenhagener Reise schreibt er dagegen einmal ehrlich und kurz an Lavater: „in meinem Glauben bin ich keinen Punkt fortgerückt“. Was ihn dann doch nicht hinderte, sich brennend für den naiven Knaben bei Lavater zu interessieren und sich Aufschlüsse über ihn von Lavater zu erbitten.² Wie weit steht dieser Mann bei aller Geradheit und Nüchternheit vom Heer der Rationalisten abseits! Ihn deshalb einen Lavaterianer zu nennen, wäre natürlich auch übertrieben. Er gewann aus Lavaters religiösen Schriften viel Anregung und schaute auf alle Fälle zu dem Mann Gottes in Zürich als zu einem Menschen, der Gott besonders nahestand und an religiöser Kraft ihn weit überragte, hinauf. Aber was er von ihm annahm, das mußte seiner eigenen Natur gemäß sein; sonst konnte es keinen Boden in Büels Seele finden. Büel blieb auch Lavater gegenüber sich selber treu.

Zu den religiös mächtigen Naturen hat Johannes Büel sicher nicht gehört; man kann an seiner Person alle Schranken einer bloß subjektiv verankerten Frömmigkeit studieren. Religion war ihm in manchen Perioden mehr Sehnsucht als Besitz; zur Festigkeit und Kraft eines selbständigen Glaubenslebens ist er selten durchgedrungen. Darum brauchte er stets die Hilfe anderer; von ihm selbst wäre wenig Kraft ausgegangen. Aber etwas von der Lieblichkeit seines ganzen Wesens ruht auch auf seiner Frömmigkeit. Immer wahr, immer natürlich, immer schlicht und echt, immer ganz er selber, das gilt gerade von seinem Verkehr mit Gott. Er vermochte ohne Gott nicht zu leben, und es mußte sein Gott sein, den ihm kein anderer geben konnte. Die Büelsche Religiosität bleibt ein Zeugnis des modernen, von der alten Autorität losgelösten Religionsverlangens, das, ohne die Festigkeit und Sicherheit des alten Glaubens wieder zu erreichen, gerade in dem aufrichtigen Ringen und Kämpfen um Gott seine Tiefe und zarte Schönheit findet.

Von dem dritten im Bunde mit Joh. G. Müller und Joh. Büel, von Georg Martin Hurter ist, da sein Briefwechsel aus dieser Zeit fast ganz verloren ist, leider nicht viel zu erzählen³. Er war seit 1777 Müllers intimster Freund und Studien-genosse, mußte aber, da er nur in Göttingen studierte, die reichen persönlichen Anregungen, die Müller bei Lavater und bei Herder schöpfte, entbehren, soweit nicht Freund Müller ihn an seinem eigenen Erleben teilnehmen ließ. Von 1788—1793 wirkte er als Pfarrer in Buch in nächster Nähe der Hemmishoferleute. Seit 1793 amteete er als Lehrer am Schaffhäuser Gymnasium in Müllers Nachbarschaft. Eine ungekünstelte und goldreine Seele nennt ihn Müllers Tagebuch; nur seine über-

1) An Gaupp, 1. Juni 1793.

2) An Lavater, 1. Jan. und 8. April 1792, 31. März 1794.

3) Vgl. über G. M. Hurter die Notiz Bächtolds in K. Stofar, J. G. Müller, p. 342, die Charakteristik Müllers ebenda p. 25 f.; das Tagebuch Müllers, Okt. und Nov. 1792 und die dürftigen Reste des Briefwechsels zwischen Müller und Hurter aus der Zeit vor dessen Ueberjiedelung nach Schaffhausen; die Briefe Büels an Müller geben hauptsächlich drollige Episoden aus diesem Freundschaftsbund.

triebene Bescheidenheit und Schüchternheit sei ihm oft drückend gewesen, aber in der langen Zeit seiner Freundschaft habe er nie den geringsten unedlen Zug, nie die mindeste Abweichung von Recht und Gewissen, nie eine unreine Leidenschaft an ihm bemerkt. Da muß auch die Frömmigkeit der beiden ganz zusammengestimmt haben. Was Müller religiös erlebte, was er wissenschaftlich arbeitete, was er zu den Zeitereignissen sagte, alles teilte er diesem Freunde mit, gewiß, bei ihm ein volles Verständnis dafür zu finden. Es war nur Hurters Bescheidenheit, die ihn hinderte, sich selbst mit den religiösen Propheten, z. B. mit Lavater, in Verkehr zu setzen. Mit der Grundrichtung seiner Frömmigkeit muß er demselben Kreis wie Müller und Büel angehört haben.

Dasselbe Schaffhausen hat aber unter den Jungen damals auch einen extremen und einseitigen Lavaterianer gehabt, Wilhelm Veith, den Pfarrer in Andelfingen und spätern Schaffhauser Antistes. Seine Mutter war die Schwester des mit Lavater so warm befreundeten Eberhard Gaupp.¹ Sie wird ihrem Sohn Zürich als die Stadt Gottes vorgepriesen haben, so daß der junge Veith 1778 dorthin zum Abschluß seiner Studien auszog, um in Häfels Haus und in engstem Umgang mit Lavater und den Seinen ins wahre Christentum einzudringen.² Er hat später Lavater seinen zweiten Vater genannt und ihm dafür gedankt, daß er durch ihn zuerst den Geist des echten Christentums kennen lernte, der ihm sein von Schultheologie verwundetes Herz heilte.³ 1784 wurde er zum Pfarrer von Andelfingen gewählt, das immer mit Schaffhauser Pfarrern bedient war. J. G. Müller hat ihn später einmal als einen Menschen mit viel edlen großen Bedürfnissen, viel Ernst, dem Ziele näher zu kommen, und schönen großen Anlagen charakterisiert⁴; zunächst aber machte er wie andere Lavaterschüler seine Periode größter Einseitigkeit und leidenschaftlichster Schroffheit durch und vertrat durch dick und dünn den Lavaterianismus: „Mein ewig Teurer, mein Einziger unter Millionen“, redet er den Meister in Zürich an, in dessen Haus er sich jeweilen neue Kraft Gottes holt, wenn er selbst sich fern von Gott fühlt, und dessen Gegenwart dem Andelfinger Pfarrhaus gelegentlich einen „königlichen Abend“ spendet. Veith sah die ganze Welt mit Lavaters Augen an, teilte jede neue Enttäuschung Lavaters über die Machinationen der deutschen Nicolaiten, sekundierte ihn kräftig im Streit mit Freund Heß über den Magnetismus⁵ und übergoss, als Herder mit seinem Spinozismus hervortrat, den Freund Müller in Schaffhausen mit all den bösen und gehässigen Schlagworten über Herder, die damals im Kreis Lavaters von Mund zu Mund gingen.⁶ Das war nun im Gegensatz zu Müller und Büel ein blinder Lavaterverehrer, der auf jede geistige Selbständigkeit verzichtete und auch von seinen Freunden gern ein blindes Nachreden Lavaters begehrt hätte. „Veith drückt mich meistens und macht mich stumm“, notierte Müller 1792 in sein Tagebuch.⁷ Selbst Lavater

1) Stofar-Bächtold, a. a. O. p. 413.

2) Müllers Autobiographie, ebenda p. 29.

3) Veith an Lavater, s. d. aus Hemmental (Nr. 33).

4) Müllers Tagebuch, 19. April 1795.

5) Veith an Lavater, 30. März 1786.

6) Vgl. den Verteidigungsbrief Müllers an Lavater vom 1. Dez. 1787; er ist hauptsächlich durch Veiths Geschwätz veranlaßt.

7) Müllers Tagebuch, 29. Febr. 1792.

muß die slavische Unselbständigkeit gelegentlich als Mangel empfunden haben; wenigstens beobachtete er mit seinen nordischen Geheimnissen gegenüber Deith eine auffallende Zurückhaltung. Er ließ ihn wohl an seiner Sehnsucht teilnehmen, aber erst im Februar 1796 weihte er ihn in diese Geheimnisse ein. Deith bekannte sich ganz entzückt, durchdrungen von einem Schauer von Ehrfurcht.

„Welch eine unbeschreibliche, unnennbare, allen Ausdruck übersteigende Gnade! wenn Er es wirklich ist, der sich so zu den Bitten und Wünschen seiner Kinder herunterläßt, gleichsam aufs Neue zu ihnen spricht: „lege deine Hand in meine Seite und deinen Finger in meine Nägelmale!“ und das „Mein Herr und Mein Gott“ aus dem tiefsten Grund der unerschütterlichsten Ueberzeugung ihm entgegenkommt.“¹

Man lese folgenden überschwänglichen Erguß als ein Echo von Lavaters Hochgefühl aus Deiths Herzen:

„Gewiß! Daß die Ueberzeugung von Ihrem wachsenden Interesse an der großen Angelegenheit — von den Stärkungen, die Sie von Zeit zu Zeit erhalten — auch für mich erquickend ist. — Gewiß! Daß ich mich in einsamen Stunden auf der Höhe eines Berges so den großen Ahnungen überlasse — und mit klopfendem Herzen ausrufe „... O du! der in Millionen Gestalten auf unsere Seelenruhe wirkt! — im reißenden Sturm zittere ich vor deiner Allmacht! — und im stillen Säuseln breite ich meine Arme nach dir aus — o leite mich! — leite mich! auf Pfaden der Wahrheit und Liebe — aus den Träumen zum Genuß! — gib Richtung! anhaltend feste Richtung auf dich, meinen Trost — und verzehre alles in mir! was dem Sinken deiner Liebe in mir gefährlich wird. — Es ist nur eine Wahrheit, wie es nur eine Sonne ist! — die, zu Christus sagen können: Mein Herr und mein Gott! Der Glanz dieser Wahrheit überstrahlt auch alle die Uebrigen — bis diese Sonne dem Herzen aufgegangen, wallt es nur mehr und weniger zwischen Licht und Finsternis hin in matter Dämmerung! — Diese Sonne entfaltet den Menschen Schmetterling aus der Puppe seiner Sinnlichkeit und öffnet sein Auge, — aufzufassen die Strahlen des Lichtes, — das Fleisch und Blut nicht offenbaren können. —

Wenn mir so eine Stunde gegeben ist, welch ein anderes Dasein! welche veränderte Gestalt der Gegenstände. Ein Atem der Liebe, der aus jedem Grashalm mir entgegenweht! Dann spielen unschuldig meine Kinder um mich, und die Freundin der Stille, Babet, nimmt liebend die Gefühle meines Herzens auf. —

Gewiß, daß ich auch der Strahlen, die Sie zuweilen über jenes heilige Dunkel fallen lassen — mich herzlich freue.“²

Ein solcher für Deith in jeder Weise bezeichnender Erguß zeigt freilich auch, daß die himmelstürmende Schwärmerei Lavaters bei seinem Jünger sich in eine affektvolle Naturbegeisterung umsetzte, die in jedem Grashalm den Gegenstand ihrer Sehnsucht fand. Aber wie überschwänglich, wie unnatürlich gesteigert erscheint uns heute der Ton solcher Briefe, wie menschlich erscheinen daneben alle Aeußerungen von Müller und Büel!

An innern Wandlungen fehlte es dem Andelfinger Pfarrer übrigens schon damals nicht; er ist aus einem Feind der Brüdergemeine ein warmer Freund derselben geworden. Wie ihn der bei der Krankheit und dem Tod seines Schwagers Oschwald zutage getretene aufdringliche Proselytismus der Brüder leidenschaftlich gegen sie eingenommen hatte, und zwar für Jahre, so machte ihn später die Gef-

1) Deith an Lavater, 26. Febr. 1796.

2) Ebenda, 23. April 1796.

türe von Zinzendorfs Leben zu einem begeisterten Verehrer des Grafen, der nun auch alle Nachrichten von den Brüdergemeinen günstig aufnahm¹.

Fügen wir hinzu, daß auch L u t h e r zu dieser Zeit wie eine Offenbarung in Veiths Leben hereintrat. B a h r d t, der Aufklärer, hatte einen Auszug aus Luthers Tischreden veröffentlicht, um Luther als Schafskopf, abergläubischen Narren und groben Sinnlichkeitspapst hinzustellen; als jedoch Veith das Bahrdtsche Elaborat in die Hände nahm, wurde er „bis ins Mark frappiert über das Lichte, Kernvolle, Gnaden- und Wahrheitsvolle darin“. ² Wir verstehen das Glück dieser jungen Geistlichen, Luther neu zu entdecken.

Das sind die Jungen; aber auch zwei der älteren Schaffhäuser vermochten bis zu einem gewissen Grad mit den Jungen Schritt zu halten und die Anregungen Lavaters und Herders zu verarbeiten: Rektor Altorfer und Sedelmeister Stofar. J. J. Altorfer gehörte dem gleichen Jahrgang wie Lavater an; er verband von jungen Jahren mit den theologischen Neigungen die Liebe zur Dichtkunst; besonders Klopstocks Messias hat es ihm zeitlebens angetan. Als Lavater anfing, berühmt zu werden, gehörte Altorfer zu seinen ersten Freunden. Lavaters Schweizerlieder fanden bei ihm ihr Echo, und ihr Dichter wurde von ihm persönlich besungen. Mit gleicher Freude schloß Altorfer die Geschichte Jesu von Heß in sein Herz; er nannte sie das beste Werk, welches er kenne, den Urheber des Christentums in seiner Größe und Liebenswürdigkeit kennen zu lernen. Der Brief, in dem er der Anna Maria Köchlin seine Liebe eingestand, beginnt mit dem begeisterten Lob dieses Buches. ³ Vor allem aber muß ihn Herder anfangs der 70er Jahre gepackt haben. Er verschlang jede seiner Schriften, obschon das viele Dunkle darin seiner verständigen und an eine ganz andere Geistesrichtung gewöhnte Art viel Schwierigkeit bereiten mußte. Durch Altorfer wurde der junge J. G. Müller zuerst auf Herder und seine Schriften aufmerksam gemacht. Wie hat er sich gestreut, als sein Schüler persönlich in Herders Haus weilte, wie hoffte er durch Müller Aufschluß über viele dunkle Punkte in Herders Schriften zu bekommen! Er schrieb an ihn nach Weimar:

„Herder ist mir einer der liebsten und lehrreichsten Schriftsteller, weil er mich denken lehrt.“

Sogar für Hamanns Schriften interessierte sich Altorfer; er ließ sich von J. G. Müller Hamanniana zum Lesen geben, soviel sein junger Freund davon besaß. Und Herder ist er treu geblieben. Noch 1796 konnte Müller an Herder schreiben, daß dieser Altorfers Haupttheologe und Hauptphilosoph sei. ⁴ Sein Biograph weiß daneben von seiner Vorliebe für Lessing zu erzählen, und derselbe Mann gehörte

1) Vgl. oben p. 150 ff.

2) Veith an Lavater, 15. Okt. 1794.

3) Vgl. Altorfers Lebensgeschichte, verfaßt von seinem Vetter J. G. Altorfer an der Spitze der hinterlassenen Schriften, Bd. 1. (Einige Nachrichten von dem Leben des Verfassers.)

4) Altorfer an Gaupp, 18. Okt. 1775, an J. G. Müller, 6. Jan. 1782, ferner ein Brief an denselben s. d. von 1795; J. G. Müller an Herder, 8. August 1782 und 6. Juni 1796.

zum weitem Freundeskreis Lavaters und las mit seiner Frau Lavaters Handbibliothek für Freunde! Als der Schaffhäuser Antistes dem heterodoxen Zürcherpropheten die Kanzel verweigerte, wäre Altorfer sogleich bereit gewesen, ihm seine Kanzel abzutreten, wenn er an jenem Sonntag zu predigen gehabt hätte.¹

Dennoch gehört Altorfer durchaus der älteren Geistesrichtung an, wie wir ihn an anderer Stelle als Vertreter der vernünftigen Orthodoxie hingestellt haben.² Es ist bezeichnend, daß sein Briefwechsel mit Lavater von selbst aufhörte, als dieser ins Schwärmen geriet. In der Tat, der Mann, der als Pfarrer von Buch für sich privatim eine weitläufige Abhandlung, „Apologie der Vernunft“ ausarbeitete,³ war wenig geeignet, Lavaters Hochflug ins Reich der Geisterwelt mitzumachen. Umgekehrt wuchs die Liebe zu Herder bei Altorfer in dem Maß, als Herder sich aus seinen Paradoxien herauswickelte und dem Menschlichen, Sittlichen und Philosophischen wieder zusteuerte. Die Humanitätsreligion Herders sagte ihm besser zu als der dunkle Wortschwall seiner Orakel aus der Büdemberger Periode. All das hängt damit zusammen, daß Altorfer unbeschadet seiner warmen frommen Empfindung durchaus der ältern Reflexionsperiode angehörte und die kräftige und einseitige Bewegung der Jungen zur Unmittelbarkeit, sagen wir: zu Sturm und Drang, nicht mitzumachen vermochte. Als der junge J. G. Müller sich in seiner Vaterstadt aufs neue einlebte, fand er bei seinem Lehrer viel Güte, aber eine Ruhe und Kälte, die er nicht leiden konnte.⁴ Etwas Reflektierteres als seine Briefe an seine Braut⁵ läßt sich überhaupt nicht denken, und hier wäre doch zuerst der Ort gewesen für ein unmittelbares Sichgeben von Herz zu Herz. Da kann man sich auch über den reflektierten Ton seiner Gedichte, seiner prosaischen Aufsätze und seiner Predigten nicht wundern. Tritt man aus der Welt J. G. Müllers oder Büels an Altorfers Schriften heran, so fragt man sich, ob es möglich ist, daß solche Männer Zeitgenossen waren, und doch waren sie mehr als das: Altorfer und J. G. Müller liebten sich wie Freunde. Müller konnte es ihm nie vergessen, daß er schließlich ihm seinen Herder verdankte, und Altorfer schätzte sich zeit lebens glücklich, einen so treuen Dolmetscher Herders in seiner Vaterstadt zu besitzen. Zu Altorfers hinterlassenen Schriften schrieb Müller später das Vorwort. Er rühmte ihm besonders nach, daß ihm seine Theologie Religion, d. i. Gewissenssache gewesen sei, daß er aber auch die Theologie in ihrem ganzen Umfang bis an sein Ende lieb behalten habe. Dies Gemeinsame hielt die verschiedenen Generationen zusammen und überbrückte die Kluft des Temperaments.

Rektor Altorfers Altersgenosse, Studienfreund und Mitarbeiter an der Reform des Schaffhäuser Gymnasiums war Joh. Kaspar Stofar, der Sedelmeister und Statthalter, zweifellos die bedeutendste geistige Kapazität Schaffhausens in dieser Zeit.⁶ Im Landpfarrhaus in Oberhallau aufgewachsen, begann er sich über-

1) Altorfer an J. G. Müller, 22. April 1791 sowie ein Brief s. d.

2) Vgl. Bd. I dieses Werkes, p. 560 f.

3) Einige Nachrichten von dem Leben des Verfassers p. 52.

4) J. G. Müller an Herder, 8. August 1782.

5) Einige Nachrichten aus dem Leben des Verfassers, p. 19—48.

6) Vgl. Stofar-Bächtold, a. a. O. p. 360 und J. G. Müllers Anrede an die Schüler der lateinischen Schule zum Andenken des sel. Herrn J. C. Stofars von Neuform als Statthalter und Präsidenten des Visitationsrats, 8. April 1802.

aus früh um Dinge einer andern Welt zu ängstigen und war, wie er selbst erzählt, dem Glüekkleid noch nicht sehr entwachsen, als er heute für und morgen gegen den Beweis von dem Dasein Gottes aus der Idee Partei nahm. So hielt er es mit mehreren metaphysischen Fragen. Als Student zwischen 14 und 15 Jahren bat er sich durch seinen Bruder aus einer Gelehrtenbibliothek des Leibniz *Theoria motus concreti et abstracti* aus, weil er hoffte, darin einen Aufschluß über die Natur der Körper zu finden.¹ 1758 begleitete er seinen ältern Bruder, den Mediziner, nach Leyden, ging dann zum Theologiestudium nach Marburg, Heidelberg und Basel, mußte jedoch seiner schwachen Brust wegen auf den Pfarrerberuf verzichten und trat in den Staatsdienst, der ihn zu den höchsten Ehrenstellen in seiner Vaterstadt emportrug.² Nächst den Reisen des jungen Mannes waren Hauptquelle seiner ausgezeichneten Bildung eine umfassende Lektüre der alten und modernen Schriftsteller und eine virtuose Ausbildung des eigenen Urteils, mit dem er wohl alle seine Landsleute überragte. Lavater wollte ihn in Hinsicht auf seinen Geschmaek und Scharfsinn einzig mit Lessing vergleichen,³ und J. G. Müller, der sich über alle neuen theologischen und philosophischen Fragen mit ihm besprach, meinte gelegentlich bei Anlaß eines Gesprächs über den Geist des Christentums, Stofar sei ihm zu viel Philosoph und Lessingianer. Lessing, fügte er hinzu, war zu bedächtlich, etwas anzunehmen, zu scharfsinnig, die Punkte contra zu sehen, daß nicht seine Philosophie endlich zu einem trostlosen Skeptizismus führen sollte.⁴ Daran ist richtig, daß Stofar mit Lessing die Freude an allen kühnen Problemen teilte, das Denken an sich, ganz abgesehen von seinen Ergebnissen, hochschätzte und mit absoluter Furchtlosigkeit es seine freie Bahn durchlaufen lassen wollte. Aber Skeptiker war er so wenig als Lessing; ihm war wohl in den metaphysischen Regionen; die Leibnizsche Monadologie war ihm von Grund aus geläufig, und wie Lessing konnte er auch mit Spinoza sympathisieren, da ihm die Frage, ob die Gottheit an sich ein extra- oder intramundanes Wesen sei, ob Gott in uns oder wir in ihm denken, für seine Religion belanglos erschiene.⁵

Einen Mann mit diesem philosophischen Verstand sollte man in den vordersten Reihen der Aufklärer erwarten, weitab von Lavater und seinem Gefolge. Stofar aber gehörte in Schaffhausen zu den entschiedenen Vertretern des Bibelchristentums und den Freunden des Heidelberger Katechismus. Zur Erklärung dieses Widerspruches reicht die Berufung auf die konservativen Instinkte des Staatsmanns bei weitem nicht aus. Der Mann, der vom Prediger „zuvorderst Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was man predigen soll“,⁶ verlangte, war für keine bloß politische Frömmigkeit zu haben. Es war die durch Erfahrung gewonnene Ueberzeugung von der Schlechtigkeit der menschlichen Natur und der Dunkelheit des Weltalls, die ihn zur Bibel, zum „menschlichen Gott“,⁷ zum Mittler Jesus Christus, Gottes ewigem

1) Stofar an J. G. Müller, 1. Aug. 1789.

2) J. J. Altorfers Lebensgeschichte, a. a. O. I p. 5 f.

3) J. G. Müller an Herder, 21. Juni 1801; vgl. Stofar, a. a. O. p. 86.

4) J. G. Müllers Tagebuch, 13. März 1792.

5) Stofar an J. G. Müller, 7. Dez. 1785 und 25. Mai 1786.

6) Stofar an seinen Sohn, 19. März 1788.

7) Stofar an J. G. Müller, 25. Mai 1786.

Sohn, der sich zu uns herabläßt, seine Zuflucht nehmen ließ¹ und ihn kritisch gegen den Optimismus und Rationalismus der neuen deutschen Theologie stimmte. Ob schon er als warmer Freund und tätiger Beförderer der Schulreform mit seinem Lob der modernen Pädagogen, eines Rousseau, Basedow, Rochow, Campe, nicht zurückhielt, trat er doch gerade in einer Schulrede dem Rousseauschen Satz: der Mensch sei von Natur gut und werde nur durch üble Erziehung und schlechtes Beispiel verdorben, scharf entgegen.

„Nein, der Mensch ist, von Natur sich selbst überlassen, ebenso wenig gut als frei; er ist der Schauplatz wilder innerer Kämpfe, welche von Natur, Erziehung und Gesellschaft eingedämmt werden.“

Stofar will in jener Rede den Wert der Schule darin sehen, daß der Mensch hier die Gesellschaft kennen und lieben lernt, sich an Arbeit und Gehorsam gewöhnt, durch Sprache und Geschichte den Wandel der Gesellschaftsformen und deren Relativität verstehen lernt. Die Religion aber lehrt ihn die Obrigkeit als Dienerin Gottes betrachten und durch den Mittler Christus zum innern Glück, zur Selbstbeherrschung und zur Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde kommen.² Man sieht: der Mann verzagt weder an sich noch an der Welt; ist er doch in den dunkelsten Stunden seines Vaterlandes seiner Hoffnung auf bessere Zeiten treu geblieben nach seinem alten Motto: *ἔσται πάντα καλῶς*³ aber diese Hoffnung war darum so standfest, weil sie nicht auf Illusionen über den Menschen und den Weltlauf ruhte, sondern auf tapferem religiösem Glauben. Vielleicht läßt uns ein Brief an Lavater in die ganz persönlichen Wurzeln des Stofarschen Schuldgefühls und Erlösungsbedürfnisses hineinblicken; Stofar begehrt hier die Fürbitte Lavaters für seinen schweren Kampf mit starker sinnlicher Veranlagung.⁴ Menschen mit dieser niederbeugenden Selbsterkenntnis sind für den Optimismus der Aufklärer ein für allemal verloren und für die Erlösungsreligion gestimmt. Hier lag auch der Grund, warum ein so freier und in der Pädagogik so heimischer Mann wie Stofar dem damals schon von allen Seiten angegriffenen Katechismusunterricht in einer Schulrede von 1795 so warm das Wort redete.⁵ Der alte Heidelberger war ihm eben trotz allen seinen wohl empfundenen Mängeln ans Herz gewachsen. Nenne man es getrost Dualismus von Herz und Verstand, wenn man für diese Verbindung philosophischer Geistesfreiheit mit paulinischer Erlösungstheologie einen Ausdruck sucht. Es sind doch die kraftvollsten Naturen, die diese innere Spannung in sich tragen.

Daß ein Stofar für Lavater ein tieferes Verständnis aufbringen mußte als etwa die Zürcher Gelehrten, bedarf nun keiner weiteren Erklärung. Die beiden Männer hatten sich auf der Schinzacher Tagung kennengelernt und ihre Freundschaft durch gegenseitige Besuche befestigt. In der Kampagne für Basedow wurde Lavater

1) Schulrede für die deutsche Schule im Herbst 1794.

2) Schulrede für die Lateinschule Ostern 1794.

3) Schulrede des Gymnasiums, Ostern 1801.

4) Stofar an Lavater s. d. (wohl am Anfang 1784).

5) Schulrede für die deutsche Schule, Ostern 1795.

von Stokar sekundiert.¹ Als Lavater dann dem Freund in Schaffhausen auch seine neuen Gedanken über die Kraft des Glaubens und des Gebets vorlegte, fand Stokar dieselben philosophisch wahr und exegetisch unwidersprechlich. Jedoch erlaubte er sich Gegenfragen für Lavater aufzuwerfen, die wohl das Beste an religiöser Kritik bedeuten, was Lavater zu Gesicht gekommen sein mag.

„Aber waren denn selbst die größten Propheten, die ersten Apostel ununterbrochen in dieser Korrespondenz? Scheint es nicht vielmehr, daß sie es nur in wenigen außerordentlichen Momenten ihres Lebens waren und dann wieder zu dem gewöhnlichen Grad, den die Menschheit hier, wo sie noch so nahe an das Tier grenzt, erreichen kann, herabsanken?“²

Solche Bedenken hinderten Stokar nicht, dem Mann Gottes in eigener schwerer Anfechtung das denkbar größte Vertrauen zu schenken und in einer wahren Seelenbeichte um seinen Trost einzukommen.³ Später wurden die persönlichen Beziehungen seltener; aber das Interesse Stokars an Lavaters Gedanken, besonders an seiner eigentümlichen Philosophie, blieb bei Stokar beständig rege. Die meisten neuen Schriften Lavaters nahm er vor und hielt mit offener Kritik, gelegentlich auch mit Warnung, vor dem Druck zu intimer und für die Öffentlichkeit ungenießbarer Manuskripte nicht zurück.⁴ Ueber das Philosophische in Lavaters Gedankengängen war Stokar wohl der feinste Beurteiler; er erkannte klarer als die meisten Zeitgenossen und klarer als Lavater selbst die Leibnizische Grundlage der Lavaterischen Philosophie und stieß sich viel weniger an Lavaters kühnen Schlüssen und Lustgebäuden als an seinen persönlichen Mängeln, der Eitelkeit und dem Streben nach hohen Dingen, von dem er ihn nicht losprechen konnte.⁵ Wohl die beste Charakteristik Lavaters aus Stokars Feder steht in einem Brief an den jungen Stokar vom Jahr 1786.⁶ Er will kein slavischer Verehrer Lavaters sein und wünschte manches anders an seinem Charakter und seinen Schriften. Er zweifelt auch nicht, daß es tiefere Denker, glücklichere Dichter, bessere und besonders korrektere Schriftsteller, gelehrtere und auch frömmere Theologen gegeben habe und noch gebe.

„Aber“, fährt er fort, „ob alle diese Eigenschaften jemals in diesem Grade bei einem Menschen beisammen gewesen, daran zweifle ich wirklich, und der würde mir einen Gefallen tun, der mir einen solchen bekannt machte.“

Dann gibt Stokar eine feine Würdigung Lavaters im Rahmen seiner Zeit:

„Offenbar neigte sich in der Theologie seit den letzten 20 Jahren alles dahin, Christum, als Herrn und Haupt der Schöpfung betrachtet, zu verdrängen. Offenbar ist Lavater der einzige, der sich dem Strom zu widersetzen anfang, denn die Herrnhuter wurden nicht gehört, haben keinen Denker unter sich, der ihm an die Fersen reicht. Natürlich mußte den Berlinern die Nachricht willkommen sein, ihr stärkster Gegner neige sich zur Schwärmerie. Eine Nachricht, wozu er selbst Gelegenheit gab; da jene aus übelverstandener

1) Vgl. die ersten Briefe Stokars an Lavater.

2) Ein Brief s. d. Stokars an Lavater im Stokarschen Nachlaß, dem Inhalt nach aus der Mitte der 70er Jahre.

3) Stokar an Lavater s. d. (wohl vom Anfang 1784).

4) Stokar an Lavater, 16. Aug. 1797, 18. Juli 1787.

5) Stokar an J. G. Müller, 17. Dez. 1785, 14. März 1786.

6) Stokar an seinen Sohn, 28. Dez. 1786.

Philosophie die evangelische Geschichte als solche verwarfen, so konnte es nicht fehlen, er mußte in Bestreitung dieses Wahns auch ein wenig auf die entgegengesetzte Seite ausschweifen.“

Das ist deutlich der Anfang zu einem billigen historischen Urteil. Ein solches konnte nur ein Mann fällen, der selber kein Lavaterianer war, aber ein Sensorium für das Große und Fromme an diesem Mann hatte. Ihre Herzen verstanden sich. Hat doch an keinen andern als Stofar Lavater jene wunderbaren Strophen der Sehnsucht und der Ergebung geschickt, in denen vielleicht das Tiefste seiner ganzen Frömmigkeit sich Ausdruck gab.¹ Ein solches persönliches Sichoffenbaren ehrt die beiden Männer.

Ueber Herder dagegen konnte Stofar nicht ins Klare kommen, wie sehr er auch seinen Geist bewunderte und aus Müllers Beschreibungen sein Herz lieben lernte. Gewohnt, als Philosoph jeden Autor auf sein System zu prüfen, mußte ihm die fast prinzipielle Systemlosigkeit der Herderschen Schriften eigentliches Mißbehagen erwecken, und die Widersprüche zwischen den älteren und jüngeren Schriften Herders, seine Art, erst den beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts zu bestreiten, dann wieder ihn zu behaupten, alles das widersprach zu sehr der eigenen Geistesklarheit.² Eine besonders schmerzliche Enttäuschung bereitete ihm Herders „Auferstehung“. Oh miserum me, quanta spe excidi! rief Stofar aus. Er hatte darin Herders Glauben hinsichtlich des Auferstehungswunders zu finden geglaubt und fand darin ein vorsichtiges Schwanken und Ausweichen, weder Ja noch Nein. Da möchte er mehr als jemals sagen:

„Was haltest du unsere Seelen auf, was glaubst du von Christo? Sag es uns frei heraus, daß wirs wissen.“³

Wir vernehmen das Echo aus diesem Brief Stofars an J. G. Müller, wenn dieser im Herbst gleichen Jahres an Herder schreibt:

„Warum haltet ihr Theologen unsere Seelen auf? Redet frei heraus.“⁴

Nein, Stofar war kein Skeptiker, wie Müller einmal befürchtet hatte. Wohl aber nötigt uns seine Vereinigung philosophischer Freiheit mit festem Bibelglauben zur Korrektur des landläufigen Urteils, das in diesen Dingen nur Gegensätze sehen will.

In eine ganz andere Welt versetzt uns Eberhard Gaupp, der Schwiegervater J. G. Müllers und intime Freund Lavaters.⁵ In seinem Kreis vergaß man die Philosophie und lebte nach dem Vorbild all der eigenartigen und seltsamen Gottesfinder in der Welt des religiösen Geheimnisses, ohne doch von ferne ein weltfremder Schwärmer zu sein. Seine Art hebt sich so sehr von der übrigen Schaff-

1) Vgl. oben p. 242 aus J. G. Müllers Tagebuch.

2) Stofar an J. G. Müller, 7. Sept. 1793.

3) Ebenda, 25 Febr. 1794.

4) J. G. Müller an Herder, 7. Okt. 1794.

5) Ueber die Familie Gaupp vgl. Stofar-Bächtold, a. a. O. p. 369, ferner „Einige charakteristische Züge zum Gemälde der Herren Jakob und Eberhard Gaupp in Schaffhausen“, von W. Deith im neuen schweizerischen Museum 1796, endlich die Briefe Gaupps an Lavater und die Briefe J. G. Müllers, Büels und Chr. Kaufmanns an Gaupp.

hauser Weise ab, daß man den Ausländer in ihm deutlich erkennt. Der Großvater Christian Gaupp war aus Lindau nach Schaffhausen eingewandert; der Vater Joh. Jak. Gaupp (1705—1782) hatte es zum hervorragenden Kaufmann in Schaffhausen gebracht, obschon sein reger Bildungstrieb und sein starkes religiöses Bedürfnis ihn für die Welt der Bücher bestimmt zu haben schienen. Es berührt eigen, wie er Weltliches und Geistliches in seiner Seele zu vereinigen wußte, auf der einen Seite nicht nur an Horaz, an Papes Versuch über den Menschen, an Voltaires Henriade sein besonderes Wohlgefallen fand, sondern seinen Montaigne als den besten Freund mit sich trug und auf der andern Seite seinen nach verborgener Weisheit dürstenden Geist an den theosophischen Schriften Jak. Böhmes, Poirets, Dippels und Oetingers erlabte. Seine Zukunftsaussichten schöpfte er aus der Offenbarung Johannis; er sah im römischen Papst den Antichrist und erwartete in den kommenden Zeiten den gewaltsamen Umsturz alles Heiligen und die furchtbarste Drangsal für die Auserwählten. Gab dieser trübe Zukunftsblick der Frömmigkeit zumal des alten und kränkenden Mannes etwas Aengstliches und Wehmütiges, so versöhnte sein warmes teilnehmendes Herz und seine nie versiegende Wohltätigkeit jederzeit mit ihm.¹ Lavater hat den greisen Mann noch persönlich gekannt und ihm manche Trostzeilen für seine kranken Tage zukommen lassen.²

Der Sohn dieses Mannes, Eberhard Gaupp, sieben Jahre älter als Lavater, wuchs nicht ohne schwere innere Kämpfe in das starke religiöse Leben des Vaters hinein. Er lernte auf Reisen die Welt kennen, las die neumodische Literatur und geriet durch sie in ein sehr ungläubiges Stadium. Das war im Jahre 1756, im Alter von 22 Jahren, als der junge Gaupp seinen Pascal mit Voltaireanmerkungen las und mehr als Pascals Tiefsinn das Voltairesche Gift verschlang. Er schrieb noch nach 20 Jahren mit Bezug auf Goethes Werther, daß anno 1756 ein solches Buch ihn unglücklich gemacht haben würde.³ Indes er fand den Rückweg zum Glauben und zwar zu einem erlebten Glauben, der dem Bedürfnis seines Herzens entsprach. Für uns tritt er erst anfangs der 70er Jahre ins hellere Tageslicht, da er bei einer Taufe im Pfarrhaus des Hohentwils mit Lavater Gevatter stand. Die sich rasch zwischen beiden Männern bildende Freundschaft fand ihren äußeren Halt darin, daß Gaupp seit 1773 die Besorgung der ganzen deutschen und nordischen Post für Lavater übernahm und ihm durch diesen Dienst ganz unentbehrlich wurde. Wichtiger war der innere Zug ihrer Seelen zueinander. Gaupp vermochte für die Schaffhauser Theologen, wie er sich einmal ausdrückte, wenig Glauben aufzubringen⁴ und wählte sich deshalb Lavater zu seinem persönlichen Seelsorger, unbekümmert um Lavaters Heterodoxien, die eben damals aus Anlaß des Biblischen Realregisters in der ganzen Schweiz ausgekramt wurden. Er las nicht nur alle Schriften Lavaters, die dieser ihm zuschickte, mit besonderer Erbauung und ließ sich von Lavater anleiten, die Schrift im Zusammenhang zu lesen,⁵ sondern er inte-

1) Vgl. über Joh. Jak. Gaupp W. Veith, a. a. O.

2) Vgl. seine Briefe von und an Lavater im LArZ.

3) Eb. Gaupp an Lavater, 4. Aug. 1777.

4) Ebenda, 27. Dez. 1773.

5) Ebenda, 23. Febr. 1773.

reßte sich auch für Savaters Spezialitäten von der Wasserliesel in Biel, dem Martin von Schlierbach und dem Teufelsbeschwörer Gasser an aufwärts bis zur Physiognomik.¹ Doch war er keineswegs nur der Empfangende Savater gegenüber. Gaupp zuerst machte Savater auf H a h n s Predigten aufmerksam, die er selbst so tiefgreifend und beleuchtend gefunden hatte, und zwar zwei Jahre bevor Savater Hahn entdeckt zu haben glaubte.² Auch das anfangs der 70er Jahre von Spangenberg veröffentlichte Leben Zinzendorfs las Gaupp zuerst mit hohem Erstaunen und korrigierte seine Vorurteile über den Grafen zu einer Zeit, da Savaters Urteil noch ganz befangen war.³ So hat er sich auch sein Urteil über Werthers Leiden und dasjenige über Lessings, d. h. des Reimarus Einwürfe gegen die Bibel durchaus selbstständig gebildet.⁴ Im ersteren Falle mit ängstlicher Sorge für die schwachen Herzen, bei Lessing-Reimarus dagegen mit dem furchtlosen Schluß, die Wahrheit werde sich mit dergleichen Scharfeten nicht schaden lassen. Man sieht, der Mann hat seine eigene religiöse Position und hat es nicht nötig, auf Savaters Worte zu schwören. Immerhin war sein inneres Leben, obschon er bereits in die 40er Jahre trat, noch außerordentlich bewegt und unsicher, und die starken Wellen der religiösen Sturm- und Drangperiode rissen ihn eine Zeitlang mächtig mit sich fort. Während ihn auf der einen Seite das Ideal der jungen Stürmer, ein persönliches Christentum von Geist, Kraft und Leben, gewaltig ergriff,⁵ fühlte er auf der anderen Seite nur um so schmerzlicher seine religiöse und sittliche Rückständigkeit, kam sich wie tot vor, ohne Empfindung, ohne Glauben, ohne Liebe und empfand nichts als seine Unempfindlichkeit.⁶ Da kam ihm dann Savaters, des Physiognomikers, Lobpreis der göttlichen Natur des Menschen wohl schön, aber in Anbetracht von soviel Viehischem an ihm gar hoch gegriffen vor,⁷ und er hielt es lieber mit Savater, dem ehrlichen Selbstbeobachter, mit dem er ausrief: ich bin noch kein Christ, werde es alle Tage weniger.⁸ Ganz eigen aber gestaltete sich sein Verhältnis zu Christoph Kaufmann, dem religiösen Kraftapostel. Dem ersten, sehr ungünstigen Eindruck von dem Unreifen und Zuchtlosen in Kaufmanns Schwärmerei⁹ folgte nach längerem Verkehr die Wendung des soviel älteren und erfahreneren Mannes zu einer fast unwürdig demütigen Stellung zu dem jugendlichen Stürmer mit der Losung: Alles oder Nichts. Kaufmanns Radikalismus schien ihm durch den Verfall und die außerordentliche Schwäche der heutigen Menschheit völlig gerechtfertigt; in einer Zeit, da keiner sich mehr durchkämpfen, alles nur halb den rechten Weg einschlagen wolle, brauche es ein erstaunliches Maß der Liebe und Kraft, um durchzudringen und eher alle Freunde zu verlieren, als um ein einziges Haar von dem abzuweichen, was Gottes Sache ist. So konnte Gaupp von sich bekennen, daß

1) Ebenda, 6. Dez. 1773, 13. Sept. 1774, 14. Jan. 1775, 14. Juni 1776.

2) Ebenda, 15. Nov. 1776.

3) Ebenda, 17. Mai 1774.

4) Ebenda, 28. Nov. 1774 und 27. Juli, 10. Aug. 1778.

5) Ebenda, 27. Juli 1778; vgl. 29. Mai 1781.

6) Ebenda, 4. April 1774.

7) Ebenda, 2. Mai 1774.

8) Ebenda, 11. Dez. 1777.

9) Ebenda, 7. Mai 1776.

ihm Kaufmanns Erschütterung wohlthue und Gott diesen Mann zum Werkzeug gebraucht habe, um ihn, Gaupp, im Glauben zu stärken und ihm Licht mitzuteilen.¹ Dies Ergebnis mag für Gaupps Bescheidenheit und Ehrlichkeit sprechen, wirft aber ein bedenkliches Licht auf sein Verständnis der Geister und auf die Unreife und Urteilslosigkeit des ganzen Lavaterkreises zu dieser Zeit.

In dieselbe Zeit aber fällt die Bekanntschaft Gaupps mit Haugwitz und durch diesen mit der Brüdergemeine, und es war schließlich wieder unser Eberhard Gaupp, der sich des ökonomisch und geistig zusammengebrochenen Kraftgenies Kaufmann in rührender Freundestreue annahm und ihn persönlich nach Norddeutschland begleitete. Es muß für Gaupp selbst ein Erlebnis ohnegleichen gewesen sein, als er mit seiner Religion der Sehnsucht und der hochgespannten Postulate zum erstenmal unter den Zauber des schlichten, kindlichen und seligen Lebens der Brüder geriet. Die Herrnhuter besaßen, was er leidenschaftlich erstrebt hatte und wie Lavater beständig schmerzlich vermisse. Die Folge war, daß Gaupp die Stellung wechselte und für die Frömmigkeit der Brüder auch gegen Lavater mit solcher Wärme eintrat, daß man sieht, er ist mit dem Herzen einer der ihren geworden. Er empfahl Lavater die herrnhutische Methode, die Gnade und Jesus den Gekreuzigten voran und alles andere zurückzustellen. Dem Zürcher Meister, der die Brüdergemeine nicht kennt, hält Gaupp seine Kenntnis aus Erfahrung entgegen. Wenn Lavater und seine Freunde rufen: „Kraft, Kraft fehlt den Brüdern“, so findet Gaupp Einsicht und Kraft bei ihnen, aber auch Demut. Er preist ihre Hingabe für die Mission und wie sie so getötet sterben können. Sein eigener Trost ist jetzt allein, daß Jesus in die Welt gekommen ist, Sünder selig zu machen, wovon er der vornehmste sei.² Ein andermal hebt Gaupp das Gemeinsame in der Sprache Lavaters und der Herrnhuter hervor; beide erklären: ohne Christus keine wahre Befehrung, ohne ihn bleiben wir immer Sünder. Aber Lavater fordere Christi Hilfe zu viel als ein Recht, das er ihm angedeihen lassen solle, und nicht als pure Gnade, die wir mit zerfnirschem Herzen suchen müssen; bei Lavater bedeute die Natur zu viel, der Glaube, d. h. die Erkenntnis unseres Falles und Verderbens und des allerhöchsten Opfers, zu wenig.³

Das unruhvolle religiöse Sehnen Gaupps war damit zur Ruhe gekommen; ohne sich dem herrnhutischen Häuflein in Schaffhausen äußerlich anzuschließen, pflegte er doch einen regen Verkehr mit den Sendboten der Brüder, schickte seine Tochter in die Erziehungsanstalt Montmirail und suchte auch seine jungen Freunde Müller und Büel in die herrnhutische Frömmigkeit hineinzuziehen. Die neue Wandlung hatte freilich ihre Licht- und Schattenseiten. Der junge Müller schrieb damals an Herder, Gaupp, einer der edelsten, liebenswürdigsten Menschen von Lammesmilbe sei durch Haugwitz und die Herrnhuter ein sanfter, schwacher Schwärmer ohne Kühnheit und Freiheit geworden; hoffentlich werde er sich wieder erholen,⁴ und Büel wehrte sich noch nach Jahren für den freien, des Menschen,

1) Ebenda, 27. Aug. 1779.

2) Ebenda, 29. Mai 1781.

3) Ebenda, Juni 1781.

4) J. G. Müller an Herder, 4. Mai 1781.

des Christen würdigen Sinn, den die allzuenge herrnhutische Verbindung zu Boden drücke.¹ Das war die eine Seite. In den Briefen Gaupps an Lavater tritt dagegen die Ueberlegenheit des Mannes, der den Grund gefunden hat, über das unsicher umhertastende religiöse Sehnen deutlich hervor. Als Lavater 1781 seinen vor Jahren geschriebenen Brief an Schloßer über den Verfall des heutigen Christentums, dies ergreifende Dokument der Sehnsucht und des Mangels, im Christlichen Magazin drucken ließ, machte ihm Gaupp ernsthafte Vorwürfe, weil er mit diesem Geisttreiben den Christen bange machen könne.² Zur Zeit des Tagliostrochwindels hat er den Zürcher Freund echt herrnhutisch, er möge doch alles Spekulieren in Religionsachen unterdrücken und es den Herrn entwickeln lassen.³ Anlässlich der im Druck erschienenen „Herzenserleichterung“ Lavaters bedauerte Gaupp, daß Lavater sie nicht im stillen Kämmerlein ausgeschüttet habe,⁴ wie er auch im folgenden Jahr von Lavaters scharfer Antwort an Campe nichts Gutes erwartete und dem Freund nach Zürich schrieb, er hätte ihn gern christlicher und stiller gesehen.⁵ Das hieß nun freilich verlangen, daß Lavater nicht mehr Lavater sei; aber der sichere Friede des Herrnhuters tritt im Vergleich zu dem unruhigen Experimentieren und gereizten Protestieren und Lamentieren Lavaters in ein sehr vorteilhaftes Licht. Vollends dem Magnetismuschwindel des Zürcherischen Gottesmannes stand unser Schaffhauser Laie wahrhaft überlegen gegenüber. Er konnte ihm berichten, daß man schon vor 20 Jahren vom Magnetismus sprach und Kuren machte, nur hieß das Ding damals nicht Magnetismus, sondern Sympathie; auch habe Swedenborg, der sachverständigste Mann in Naturkunde und Mathematik, davon viel mehr als Mesmer verstanden. Vor allem, man solle den Magnetismus doch nicht so mystisch, sondern als eine natürliche Entdeckung würdigen. Die Religion habe mit Magnetismus schlechterdings nichts zu tun; apostolische Handauslegung und Magnetismus seien voneinander entfernt wie Tag und Nacht.⁶ Ist es nicht fast beschämend, wie dieser unberühmte fromme Laie dem weltberühmten Propheten Vernunft predigen muß?

Ein andermal ermahnte Gaupp seinen großen Freund zur Selbständigkeit; er solle nicht stets nach rechts und links schauen.⁷ Indessen wird das Verhältnis zu Lavater Ende der 80er Jahre wieder intimer und herzlicher. Die lebendige Gegenwart Lavaters wirkte doch mit ganz anderer Unmittelbarkeit auf Gaupp ein als die Kunde von dem allmählich wieder in die Ferne gerückten Herrnhuterparadies. Die Veränderung läßt sich deutlich an Gaupps Sprache beobachten; er wächst aus dem brüderischen Jargon allmählich in eine mehr menschliche Ausdrucksweise hinein.⁸ Freilich brachte dann der Anfang der 90er Jahre eine letzte, schwere Probe

1) Büel an Gaupp, 11. Mai 1789 als Antwort auf Gaupps begeisterte Beschreibung von Gnadenfrei.

2) Gaupp an Lavater, 29. Mai und 4. Okt. 1781.

3) Ebenda, 4. Okt. 1781.

4) Ebenda, 22. April 1784.

5) Ebenda, 17. Nov. 1785.

6) Ebenda, 28. Nov. und 12. Dez. 1785.

7) Ebenda, 11. Mai 1787.

8) Man vgl. etwa den Brief vom 7. Dez. 1789 mit dem vom 23. April 1784.

für den Freundschaftsbund der beiden Männer: das Erscheinen des nordischen Orakels und der Knabe mit dem ekstatischen Schlaf. Es steht zwar nicht so, daß Gaupp für theosophische Dinge sich nicht interessierte; gehörte er doch zu den eifrigsten Lesern der Schriften Saint Martins.¹ Aber er besaß den gesunden Takt, Wesentliches und Unwesentliches zu unterscheiden, mit der hellen Offenbarung Gottes in seinem Wort vorlieb zu nehmen und das Unerforschliche auf sich ruhen zu lassen. Das hatten ihn nicht nur die Herrnhuter, sondern hatte ihn auch die Frau von Guyon gelehrt. Als daher Lavater mit den neuen Aufschlüssen aus dem Norden zum erstenmal herausrückte, schrieb ihm Gaupp sogleich: die Fragen betreffen zum Teil Spekulationen und tragen zur Seligkeit nichts ein; auch ein wirkliches Kind Gottes kann sich darin täuschen.² Keineswegs verwarf er das nordische Orakel, aber den sehnsüchtigen Freund mahnte er zum Harren und zur Geduld:

„Um des Herrn willen, rechnen Sie auf keine bestimmte Stunde, auch nicht auf die allerwahrscheinlichsten Mittel, sondern nur auf ihn allein.“³

Lavater hat bezeichnenderweise die Briefe Gaupps aus dieser Zeit nur zum kleinsten Teil aufbehalten; unter anderem ist ein Brief verloren gegangen, in dem Gaupp im Herbst 1794 bei Anlaß des zweiten Besuchs des Knaben Rud. Hermann in Schaffhausen seinem Freund in Zürich nur zu gut begründete Zweifel an der Ehrlichkeit und Gottergriffenheit des sauberen Burschen eröffnete. Lavater schrieb zornig und exaltiert wie ein recht Verblendeter zurück.⁴ Um so versöhnlicher klingt der letzte Brief Gaupps vom 30. Dezember 1794 aus, der zugleich die vornehme Selbständigkeit des Schaffhauser Kaufmanns noch einmal widerspiegelt. Er habe, erzählt Gaupp da, am Jahreschluß sein Verhältnis zu Lavater vor Gott geprüft.

„Wandern wir auf dem rechten Pfad zu dem, den wir unsern gekreuzigten Heiland nennen? Wandern wir nebeneinander Hand in Hand? Ja und Nein. Oft waren Sie mein lieber Leiter, und oft schienen Sie mir in den Wolken zu verschwinden und mich (doch nie, ohne auf mich herabzuschauen und mir nachzuwinken) auf der Erde zu lassen; es betrübte mich, und meine Unfähigkeit, mich hinaufzuschwingen, machte mir bange. Dann zeigte sich mir der Unsichtbare und wirkte wunderbar in meinem Herzen. Darüber war ich froh.“⁵

Kann man den religiösen Gang der beiden Männer feiner charakterisieren als es in dieser Briefstelle geschieht? Der Ausgang dieser Freundschaft ist dann wieder besonders rührend. Eberhard Gaupp folgte seiner am 10. Februar 1796 verstorbenen Gattin nach acht Tagen; Lavater aber eilte an das Krankenbett des Sterbenden und segnete ihn für die Ewigkeit ein am 18. Februar 1796. An Herder schrieb J. G. Müller:

„Gaupp war 28 Jahre Freund Lavaters und obgleich er ihm in vielen Dingen ganz offen widersprach und öfters mit Sorgen an ihn dachte, so liebten sie sich doch ununterbrochen.“⁶

1) Stöckar, J. G. Müller, p. 140 (Brief an Herder, 19. April 1796).

2) Gaupp an Lavater, 24. Febr. 1792.

3) Ebenda, 3. April 1792.

4) J. G. Müllers Tagebuch, 25. Okt. 1794 (abgedruckt bei Gelzer, PMBI 1859, p. 188).

5) Gaupp an Lavater, 30. Dez. 1794.

6) J. G. Müller an Herder, 2. März 1796.

In der großen Bildergalerie des 18. Jahrhunderts steht Eberhard Gaupp vor uns als ein echter Gottesfreund und Laienbruder aus der alten frommen Zeit, von Gott mit einer ganz besondern Gabe der Teilnahme und des Trostes für innerlich umhergetriebene und geängstigte Gemüter gesegnet. Wahrhaft evangelischer hat keiner sich zu Kaufmann gestellt. Gaupp hat ihm Treue gehalten und an ihn geglaubt, als alle andern Freunde ihn verließen; er nahm, was an ihm gut war, mit Dank in Empfang und vermochte das ihm Fremde und Peinliche Gott anzubefehlen. Rührend ist, wie er dem so ganz anders gerichteten jungen Büel ein wirklicher Freund und Vater wurde in allen seinen Nöten. Nur schon durch die Tatsache, daß Büel ihm sein ganzes Herz ausschütten konnte zu jeder Zeit. Man lese nur, wie Büel ihm dafür zu danken wußte:

„Sie haben einen Menschen, der Bedürfnis nach Liebe hat und sie bei Ihnen suchte, sehr erquickt.“¹

„Ich möchte so gern alle Wochen auch ein Wort von Ihnen haben, ein Wort des Trostes und der Ermunterung . . . ich mag nicht viel Worte machen, Sie verstehen dieses Wenige. Ich sehne mich darnach, Sie wieder zu sehen und von Herz ins Herz mit Ihnen zu sprechen. Sie sind mir ein teures Geschenk Gottes, da er weiß, wie oft ich vor ihm Ihren Namen nenne.“²

„Ich habe Sie von jeher geliebt, aber seit meinem letzten Aufenthalt in Schaffhausen sind Sie mir noch viel teurer geworden.“³

„Ich will schweigen, Sie sind mir ein Engel und mein geistlicher Vater und ich will Ihr Sohn sein.“⁴

Die zitierten Briefstellen stammen alle aus der Zeit der körperlichen und geistigen Krise Büels im Winter 1791 auf 92. Damals war Gaupp ganz besonders Büels Beichtvater und Seelsorger und gab ihm, was kein Pfarrer ihm geben konnte. Gaupp muß etwas wahrhaft herzwinnendes gehabt haben. „Ich liebte Sie in dem ersten Augenblick,“ schrieb ihm Büel nach 10 Jahren ihrer Bekanntschaft.⁵ Aber er hat nicht nur jugendliche Anfänger, sondern auch einen Mann wie Lavater seelsorgerlich getröstet und aufgerichtet in mancher schweren Stunde. Wie oft gewinnt man aus seinen Briefen den Eindruck, daß Gaupp mehr als Lavater der Gebende war. Das kommt daher, weil dieser Laie sein selbständiges Leben mit Gott führte und mit Erfahrungen tief beugender Not sowohl vertraut war wie mit wunderbaren herzstärkenden Gebetserhörungen. Und seine religiöse Erfahrung stimmte ihn ehrlich, demütig und klar. Alles in allem, man gewinnt den Eindruck eines außergewöhnlichen Menschen.

Vergessen wir über den frommen Männern Schaffhausens auch die Schaffhauser Frauen nicht, die erst mit Lavater und später mit J. G. Müller in ein Freundschaftsverhältnis traten. Es muß etwa 1777 gewesen sein, da Lavater in brieflichen Verkehr mit diesen Frauen trat. Da war die Familie Im Thurn zur Rosenburg; der Mann, ein Schwager Sedelmeister Stofars, und seine Frau Judith be-

1) Büel an Gaupp, 18. Sept. 1791.

2) Ebenda, 3. Febr. 1792.

3) Ebenda, 13. April 1792.

4) Ebenda, 22. April 1792. Vgl. auch oben p. 392.

5) Ebenda, 22. April 1793.

suchten Lavater in Zürich, bekamen alle seine neuen Sachen von ihm geschenkt, und seit 1777 korrespondierten bald der Mann, bald die Frau in herzlich vertraulichem Ton und ohne alle frommen Phrasen mit ihm. Es war ein herzliches und menschliches Verhältnis, das ohne Trübung, freilich auch ohne Kritik an Lavater zwei volle Jahrzehnte bestand.¹ Origineller mutet uns die *Katharina von Mandach*, geb. *Peyeran*, die Lavater aus seinen Schriften so lieb gewonnen hatte, daß sie, wie sie ihn in Schaffhausen einst an ihrem Hause vorübergehen sah und ihr Genius ihr sagte, das sei Lavater, in Eile auf die Straße hinunterlief und hier auf offener Straße die Bekanntschaft mit dem berühmten Manne machte.² Lavater hat sie mit ihrem Manne getraut und guten Boden für seine Worte bei ihr gefunden. Sie schrieb ihm später:

„Ihre Ermahnungen haben den Grund zu meinem Glück gelegt. Sobald ich sie mit Redlichkeit befolge, bin ich ruhig und mit meinem Mandach und mir selbst zufrieden. Täglich danke ich Gott, daß ich von Ihnen, lieber teurer Freund, geliebt und geleitet werde; ich fasse alles auf, was Sie mir sagen; wenn mir Gott ferner mit seiner Kraft beisteht, ist nichts verloren.“³

Wir kennen die Mandach und ihre menschliche und fromme Art am besten aus den Schilderungen J. G. Müllers, der durch Lavater in ihr Haus geführt worden war und später der engste Vertraute der Frau und ihrer Kinder wurde. Er schildert sie in einem Brief an Herder als eine Frau von nicht sehr ausgebildetem Geist, aber festem und gesundem Verstand, edlem und frommem Herzen, ohne ängstlich zu sein, und einer Munterkeit, die sich in den größten Stürmen immer gleich bleibt.⁴ Fromme Worte pflegte sie nicht viel zu machen, aber geholfen hat sie, wo sie konnte, und wenn sie beim Vaterunser zu der Bitte: gib uns heute unser täglich Brot, naiv hinzusetzte: „O ja, aber nicht so knapp“ dachte sie an die vielen Armen, denen sie gern Gutes tat.⁵ Aber die Krone aller Schaffhäuser Weiber nennt derselbe Müller die Frau Dr. Judith von Brunn, geb. Stofar, 1801 mit 91 Jahren gestorben; „eine wahre Heilige,“ fügt Müller hinzu, „voll Religion und ganz für Zinzendorf gebildet, aber frei und unängstlich.“⁶ Sie hatte Zinzendorf persönlich gekannt und lebte seitdem in der einfältigen Jesusliebe so sicher und selig, daß Gaupp zur Zeit des hochgehenden Sturmes und Oranges Zweifel äußerte, ob sie mit ihrer Art stark genug sei, Lavaters heißdurstiges, dringendes Sehnen nach Erfahrungen und näherer Offenbarung zu erkennen, mitzufühlen und nicht ängstlich und unrecht zu beurteilen.⁷ Sie hat aber, ähnlich wie die Klettenberg, ohne alle Ängstlichkeit Lavater durch alle Wandlungen und Verwicklungen seines inneren Lebens Freundschaft gehalten, gerade weil sie den festen Grund besaß und ruhig vertrauen und warten konnte. Ihr innerer Takt sagte ihr jederzeit, was für sie selbst wesentlich, was Nebensache sein müsse. So hat sie z. B. den Magnetismus mit einer leichten Handbewegung

1) Vgl. Die Briefe der beiden Im Thurn im LArZ.

2) Stofar, a. a. O. p. 90.

3) Katharina von Mandach an Lavater, 12. Dez. 1777.

4) Müller an Herder, zitiert bei Stofar p. 90, 28. Nov. 1794.

5) Stofar, a. a. O. p. 91.

6) Müller an Herder, 10. Fbr. 1788, vgl. Stofar p. 88.

7) Gaupp an Lavater, 13. Dez. 1776.

abgelehnt und später im Falle des ekstatischen Knaben ihre gesunde Nüchternheit bewiesen.¹ Dem fast 50 Jahre jüngeren J. G. Müller ist sie wie eine zärtlich liebende Mutter erschienen. „Eine ehrwürdige Frau voll himmlischer Milde, vielem Feuer, außerordentlicher Feinheit und gelassen, still und kindlich“, so zeichnete er das erstemal für Herder ihr Bild. „Sie lebt ganz im Himmel; Petersens „Stimmen aus Zion“ haben ihr ungemein gefallen.“² Damit berührte Müller das Geheimnis an ihr. Sie glaubte die verstorbenen Seligen in reger Teilnahme und Fürbitte für ihre lebenden Angehörigen, wußte von allerlei wunderbaren Erlebnissen und Stimmen aus der Geisterwelt zu erzählen und lebte gern in Ahnungen des jenseitigen Lebens.³ Aber ein gesundes Gegengewicht bildete ihre unermüdliche, werktätige Menschenliebe. „Die Universalgroßmutter“ nannte Lavater⁴ sie wegen ihrer weitverzweigten Wohltätigkeit, und Müller erzählte von ihr: „Alle Armen kennen sie, Juden und Katholiken, alles, alles genießt Gutes von ihr.“ Äußerlich war sie „ein kleines Frauchen, aufs simpelste, aber gustoseste gekleidet, mit rosenroten Wangen und einem Mündchen, an dem jeder Zug lebt“. Und Müller fährt fort: „Ich küsse sie oft und meine, sie hauche mir neuen Geist ein.“⁵

So war es ein geistig hochstehender Kreis, Menschen von echter Herzensbildung und religiöser Gesundheit, die sich alle mit dem Zürcher Propheten und mit seinem so selbständigen Freund J. G. Müller zu wahrer Seelengemeinschaft zusammenschlossen. Während die Herrnhuter in Schaffhausen im engen Kreis ihres verbundenen Häufleins ihre weltabgelegene Jesusliebe pflegten und Defan Oßwald auf der Münsterkanzel die Welt strafte für ihren Unglauben und ihre Sündhaftigkeit, standen hier eine Anzahl Männer und Frauen mitten im vollen Weltleben, das Herz für den Himmel geöffnet, mit warmer, unängstlicher Jesusliebe in starkem Gegensatz zu den Lajungen des Aufklärungskristentums.

Der erste unter den Basler Freunden Lavaters ist Isak Iselin gewesen, der ihn in Schinznach als feurigen Patrioten und Dichter der Schweizerlieder, die auch in Iselins Seele ein neues Feuer gossen,⁶ kennen lernte. Lavater seinerseits bewunderte den Geschichtsschreiber der Menschheit, der ihm nur an einer Stelle seines Werkes zu schwärmerisch erschien, da, wo Iselin den wahren Glauben und die wahre Heiligung Wundergaben genannt hatte, die nur den Auserwählten eigen seien.⁷ Iselin schwärmerisch und Lavater kritisch, wie rasch sollte dies Verhältnis sich ändern! Als das erste Bändchen der *Aussichten* erschien, nannte Iselin seinen Verfasser ein „erhabenes und tiefes Genie“, „einen feurigen Geist, der ungemein viel Hochachtung verdient“, konstatierte jedoch mit einigem Erstaunen „Träume chiliaztischer Ideen“, die sich denn doch über den Horizont seines Fortschritts Glaubens

1) Stofar, a. a. O. p. 88; Müller, Tagebuch vom 20. Okt. 1794.

2) Müller an Herder, 26. Sept. 1784.

3) Vgl. Müllers Tagebuch, 12. Mai 1792, 19. Juni 1793.

4) Stofar, a. a. O. p. 88.

5) Müller an Herder, 10. Febr. 1788; vgl. Stofar p. 88.

6) Iselin an S. Hirzel, 24. März 1767; vgl. zum Folgenden J. Keller, Ein Stück Lavater. Aus seinen Briefen an Iselin während der Jahre 1768—1769, Kbl 1892.

7) Lavater an Iselin, 10. Juli 1768.

weit hinaus verirrt. ¹ Als gar Lavater in seiner Naivität ihm zumutete, ihm bei seiner Untersuchung von der Kraft des Glaubens und des Gebets behilflich zu sein, beschwor Iselin ihn, seinen Verstand doch nicht in diese unseligen Abgründe zu stürzen und seine Einbildungskraft zu zügeln.

„Sie sind sich selbst, der Welt und Gott einen ganz andern Gebrauch ihrer erhabenen Fähigkeiten schuldig. Ich bin nicht der einzige, der sie darum bittet.“ ²

Lavater aber verschanzte sich hinter das exegetische Recht und die exegetische Pflicht seiner Untersuchung, die bloß den echten und ursprünglichen Sinn des göttlichen Bibelwortes festzustellen habe. ³ Zum zweitenmal erschrak Iselin aufs heftigste, als ihm Lavater seine Uebersetzung Bonnets mit der berühmten Vorrede an Mendelssohn — den Befehrsversuch — zuschickte.

„Hüten Sie sich vor dem Sanaticismus! Mir ist immer bang für Ihre erhabenen Talente. Bedenken Sie, was Sie dadurch der Welt nützen können, wenn Sie sich vor dem Irrtum bewahren — — und was Sie schaden können, wenn Sie darein verfallen —. Um des Himmels willen, bedenken Sie es“,

mahnte Iselin seinen Freund. ⁴ Zur Antwort bekam er ein kraftvolles Bekenntnis Lavaters zu den von ihm erkannten Wahrheiten und zu der Pflicht, freimütig und offen vor Gott für sie einzustehen. ⁵ Von neuem mahnte Iselin zur Vorsicht. Sein weitherziger, die ganze Menschheit umfassender Gottesglaube fühlte sich aufs tiefste verletzt, wenn die Bedingung des Christseins und der Seligkeit auf den so überaus seltenen, wunderkräftigen Glauben im Sinne Lavaters eingeschränkt werden sollte. ⁶ Nun, so böß war die Sache bei Lavater nicht gemeint, da dieser überhaupt an keine ewige Verdammnis glaubte und sich mit Leichtigkeit aus der von Iselin gezogenen Konsequenz herauszuziehen wußte; mehr noch, er kehrte jetzt Iselin gegen Iselin heraus und berief sich auf jene von ihm selbst früher für schwärmerisch gehaltene Stelle in der Geschichte der Menschheit, wo ihm Iselin gerade seine, Lavaters, jetzige Ansicht auszusprechen schien. Völlig berauscht von der Freude über seine neuen Entdeckungen, in der naiven Meinung, sie müßten jedem andern Wahrheitsucher genau so einleuchtend vorkommen wie ihm selbst, machte er sich in guten Treuen daran, seinen gelehrten Basler Freund durch alle Mittel der Ueberredungskunst auf seine Seite zu ziehen, indem er ihn mit auffallenden Gebetserhörungen und gegenwärtigen Wundern — z. B. von Swedenborg und der Wasserliesel in Biel — bekannt machte und ihm vordozierte, wie er die Bibel neu und lavaterisch lesen müsse. Nichts, aber auch gar nichts von seinen neuen Ideen hielt er für sich zurück; der Basler Ratschreiber sollte zugleich die Wunderkraft des Gebets, das Reich Christi auf Erden und die Lehre vom Satan gläubig in seine Seele aufnehmen — für einen Mann von der Geistesart und vom Alter Iselins eine ganz unglaubliche

1) Ebenda, 22. Nov. 1768.

2) Iselin an Lavater, 28. Juni 1769.

3) Lavater an Iselin, 5. Juli 1769.

4) Iselin an Lavater, 10. Sept. 1769.

5) Lavater an Iselin, 4. Nov. 1769.

6) Iselin an Lavater, 24. Okt. 1769.

Zumutung.¹ Wie eine Voltairesche Satire über die Bibel, schrieb ihm Iselin zurück, habe ihn dies neue System vom Satan angemutet: „Wie groß ist nicht Satan darin — und wie klein Jehovah“. Und Iselin fährt fort:

„O mein Freund! wohin verirren Sie sich selbst und wohin wollen Sie andere führen! Mir einmal scheint Ihr System des Gottes unwürdig, den ich verehere . . .

O mein schätzbarster Freund! Ich fürchte bald, Sie werden der christlichen Religion mehr Abbruch thun — als Sie derselben Ausbreitung fördern werden. So viele weise Männer, ein Spalding, ein Jerusalem usw. tun, was sie können, um dieselbe mit der Vernunft übereinstimmend zu zeigen. Sie, mein liebster Lavater, scheinen alle Ihre Kräfte anzuwenden, dieselbe mit der Vernunft in Widerspruch zu setzen.“

Schon sieht Iselin Lavater am Rande des Abgrunds; er bedauert schon mit innigster Betrübnis den Verlust seiner erhabenen Talente und seines verehrungswürdigen Charakters. Mit beißender Schärfe erklärt er ihm zum Schluß:

„Einmal, wenn Sie der christlichen Lehre wieder diese Gestalt geben, so richten Sie dieselbe wieder gänzlich zugrunde — so tun Sie allen Spöttern und allen Freigeistern den größten Dienst, so zerstören Sie das Reich Gottes, das Reich des Guten — so erbauen Sie daselbe des Uebels — so würden Sie, darf ich es sagen, dem Satan dienen, wenn einer nach Ihrem Sinn wäre!“²

Das klingt wie Abbruch der Freundschaft. Und dennoch sind die beiden Männer Freunde geblieben. Lavater fuhr fort, dem Freund zu schreiben, indem er seine Satanslehre jetzt durch seine grandios neue Christologie: Jesus Christus der Gott, Schöpfer und Erhalter aller Kreaturen — ergänzte und corrigierte und Iselin ganz persönlich in die Experimente der Bielerfrau mit hereinzog.³ Und da unser Basler Aufklärer für seltsame Ahnungen und Erscheinungen ein gewisses Sensorium besaß, ließ er sich die Teilnahme an dem Experiment gefallen, selbstverständlich ohne in der Hauptsache anderen Sinnes zu werden.⁴ Lavater gehörte seitdem für ihn zu den ganz rätselhaften Phänomenen, aus denen er einfach nicht klug werden konnte. Seinen intimsten Freunden drückte er nur sein Erstaunen über die Tatsache aus, daß ein Mann wie Lavater so von Herzen ein wahrer Gläubiger sein könne; man frage sich in Basel, ob er sich in einer Art Zerrüttung des Verstandes befinde.⁵ Indes Lavaters Tagebuch gewann ihm aufs neue Iselins Herz; er fand darin trotz mancher falscher Ideen verehrungswürdige Grundsätze, die zu Liebe und Gerechtigkeit aufmuntern, und wollte sich durchaus nicht denen anschließen, die nur darüber lachten.⁶ Als Lavater im gleichen Jahr zweimal Basel auf seiner Deutschlandreise berührte, kam es zur freien Aussprache zwischen ihm und Iselin, wobei der rationale Standpunkt Iselins und der schwärmerische Lavaters sich klar gegenübertraten, Lavater aber dem älteren Freund zugab, daß jeder denkende Mensch, der das Christentum nur vom Unterricht der Theologen her kenne, so wie Iselin urteilen müsse.

1) Lavater an Iselin s. d. (vom 4. Nov.), 4. Nov., 8. Nov., 21. Nov.; vgl. schon 4. Sept. 1769.

2) Iselin an Lavater s. d. (nach 21. Nov. 1769).

3) Lavater an Iselin, 30. Sept. 1769.

4) Ebenda, 21. Nov., 13. Dez., 23. Dez. 1769, 2. Febr. 1770, dazu Iselin an Lavater, 16. Nov., Mitte Dez., 29. Dez. 1769.

5) Iselin an Frey, 6. Juni 1773, an S. Hirzel, 24. April 1772.

6) Iselin an S. Hirzel, 8. und 25. Febr. 1774.

Wie reizend klingt nicht der Wunsch Jsélins, den er unter dem Eindruck dieses Gesprächs äußerte, Lavater sollte *Voltaire* in *Genève* besuchen.¹ Zum Glück für ihre Freundschaft waren sie doch nicht bloß durch theologische Bande miteinander verknüpft. Ein halbes Jahrzehnt lang standen sie zusammen mit *Ulysses von Salis* mit unermüdlichem Eifer für *Basjedow* und die philanthropinistische Bewegung ein; „Lavater tut Wunder für *Basjedow*“ konnte Jsélin gelegentlich schreiben.² Das war wohl mit der Grund, daß Jsélin sich in dem für Lavater so kritischen Jahr 1775 dem Hohngelächter der Zürcher über den im „Sendschreiben“ bloßgestellten Mann unmöglich anschließen konnte; galt ihm doch auch der Sänger der Schweizerlieder als eine für jeden Schinznacher geheiligte Person, so daß er im Ernst meinte, die Helvetische Gesellschaft sollte den gemeinen Angreifer ihres Sängers ausschließen.³ Und wenn ihn auch vieles von der Physiognomik höchst phantastisch anmutete, er las doch immer wieder mit Entzücken darin.

„Welch ein Genie ist nicht dieser Lavater! Einem solchen Mann sollte man doch einige Mängel und Schwachheiten verzeihen.“⁴

Am meisten hielt sich Jsélin damals nicht über Lavater, aber über die Lavaterclique, die frechen jungen Stürmer und Dränger auf, die mit ihrem Lärm die Welt erfüllten; er bedauerte, daß Lavater unter diese Leute gefallen sei, die so unaussprechlich viel an ihm verdorben hätten.⁵ Zum letztenmal sah er den Mann Gottes von Zürich, als Lavater im Sommer 1780 bei *Sarasin* in *Pratteln* weilte und bei diesem Anlaß auch eine Predigt hielt. Die beiden Männer verstanden sich trotz allem überraschend gut; von der Predigt aber rühmte Jsélin, daß er noch keine so feine gehört habe.

„So war ich niemals entzückt und gerührt.“⁶

Es war die letzte Äußerung über Lavater, die sich in Jsélins Briefen findet. Man erkennt daraus den unwiderstehlichen persönlichen Charme Lavaters, dem sich auch ein Mann nicht entziehen konnte, der nach seiner ganzen Geistesrichtung eher in das Lager seiner Gegner gehörte.

Der Geist der Basler Kirche im letzten Viertel des Jahrhunderts war der Lavaterischen Frömmigkeit wenig günstig. Die steife nüchterne Orthodogie eines Antistes *Emanuel Merian* und vieler seiner Kollegen konnte sich in das heterodoxe, sprunghafte und schwärmerische Denken Lavaters unmöglich finden, und ebenso schlecht paßten die Männer der Deutschen Gesellschaft mit ihren apologetischen Tendenzen und ihrer Autoritätstheologie zu dem feurigen und in seiner Art so freien und kühnen Geist des Zürcher Propheten. Als Lavater dem Professor *J. Chr. Beck* seine drei biblischen Fragen über Glauben, Gebet und Geist vorlegte, bekam er eine höchst schwache Antwort dieses Gottesgelehrten.⁷

1) Jsélin an Frey, 15. Juni 1774.

2) Jsélin an S. Hirzel, 26. Juli 1769; vgl. Bd. II dieses Werks p. 322 f.

3) Ebenda, 13. Mai 1775.

4) Jsélin an S. Hirzel, 7. Dez. 1775.

5) Ebenda, 10. Febr. 1778.

6) Ebenda, 20. Aug. 1780, an Frey, 27. Aug. 1780.

7) Lavater an Jsélin, 18. Okt. 1769.

Dann erschien das biblische Realregister, das auch den Basler Theologen starkes Mißtrauen gegen Lavater einflößte. Als dieser 1774 bei seinem kurzen Besuch in Basel den vornehmsten Theologen seine Aufwartung machte, sollen der Antistes und Pfarrer J. R. Burdhardt ihm etwas verlegen begegnet sein, der Antistes übrigens „tolanter, als er sonst ist“; Professor Beck hatte am wenigsten geniert geschiene. „Die Basler Theologen haben seither eine bessere Idee von Lavater“, meinte Iselin;¹ indes zur Freundschaft kam es nicht. Billets zwischen dem Basler Antistes und Lavater wurden wohl gewechselt, höfliche Besuche gelegentlich gemacht, ja im Kampf mit Joh. Frey holte der Antistes Lavaters Gutachten ein und wußte es trefflich auszunützen. Aber die eine Bemerkung in Lavaters Tagebuch nach einem Gespräch mit Antistes Merian: „ein ehrlicher Mann, aber orthodox!“ zeigt, wie fern sich die Männer standen, die das gleiche biblische Christentum gegen die Neologie verteidigten.

Dagegen fehlte es nicht an allerlei merkwürdigen Beziehungen Lavaters zu frommen Leuten aus der Basler Laienschaft. Der Handelsmann Wilhelm Brenner, wohl durch Lavaters Schriften auf ihn aufmerksam gemacht, suchte ihn im Sommer 1772 in Zürich auf, ließ sich von ihm nach dem See begleiten und fand ihn bei diesem Anlaß so lustig wie selten einen Menschen.² Seitdem datierte die persönliche Freundschaft und Korrespondenz. Wilhelm Brenner hatte früher zu den Basler Separatisten gehört. Er war durch Dippels Schriften an der Schulorthodoxie wie am kirchlichen Gottesdienst gründlich irre geworden, hatte elf Jahre lang aus religiöser Ueberzeugung den Gottesdienst gemieden und war auch mit dem Ministerium und mit der Obrigkeit in Konflikt geraten, als er mit andern Baslern dem an den Pranger gestellten Separatistenapostel Jean Mainfais seine Verehrung bekundet hatte.³ Später muß er sich mit seiner Kirche wenigstens äußerlich ausgesöhnt haben, aber es ist kein Zufall, daß gerade dieser ehemalige Separatist sich von der herzenswarmen und undogmatischen Christlichkeit Lavaters besonders angezogen fühlte. Er wurde der Fürsprecher Lavaters in seinem ganzen Bekanntenkreis. In der Postkutsche auf der Fahrt von Bern nach Olten, als der deutsche Praedikant aus Lausanne einem Zofinger Fräulein das Lesen von Lavaters Tagebuch widerriet, da es einen melancholisch mache, trat Brenner für den Verfasser des Tagebuchs ein, den er ja so lustig gefunden hatte. Und als zur Zeit des Streits um das biblische Realregister in einer frommen Baslergesellschaft das Gespräch auf Lavater kam und es hieß, er leugne die Gottheit Christi, erklärte Brenner, die Brüder gingen zu weit, keiner von ihnen hätte dies Wörterbuch selber gesehen, man müsse zuerst eine Sache besser untersuchen, ehe man sie so scharf beurteilen könnte. Lavater wolle, wie Dr. Luther, auf der Schrift stehen und nichts gegen sie urteilen. Von der Gesellschaft beauftragt, Lavater deshalb zur Rede zu stellen, schrieb er seinem Zürcher Freund eine nur zu tief ins Theologische eingehende Epistel mit Aufzählung aller in der Bibel vorkommenden und nicht vorkommenden Wörter,

1) Iselin an Frey, 15. Juni 1774.

2) Brenner an Lavater, 28. April 1772.

3) Brenner an Lavater, 22. Febr. 1774, vgl. Bd. I dieses Werks p. 349 ff.

speziell mit dem Tadel der unbiblischen „eigenen Gerechtigkeit“ und mit der Mahnung, nicht unnötig Anstoß zu geben. Eine ziemlich zornige Antwort Lavaters „wider die menschenfnechtlichen Seelen in Basel“ und wider den Briefschreiber selbst, der noch an der geweihten Schulsprache hänge, war die Folge, worauf Brenner sich mit seiner Vergangenheit verteidigte; er habe in seiner Separatistenzeit die Schulsprache ziemlich verlernt.¹ Es kam auch sonst zu interessanten brieflichen Debatten zwischen den beiden Männern, von denen jeder heterodox, aber jeder auf seine Weise dachte. Als Brenner seinem Lavater ein mystisches Traktätlein, „Der Weg zum Heil“, das ihm sehr wohlgefallen hatte, zur Beurteilung zustellte, bekam er ein sehr abfälliges Urteil zu vernehmen, das bei aller Anerkennung seiner, tiefer Beobachtungen doch das Allerklarste in der Bibel, die Menschenliebe und Gottesliebe, an diesem Heilsweg vermisse und den ganzen Ton nicht biblisch-evangelisch fand. Der Gegensatz der Mystik, die Gott außerhalb seiner Geschöpfe im reinen „an Sich“ erkennen möchte, zu Lavaters christozentrischer Position kam in dieser Korrespondenz, bei der sich übrigens auch Brenner wieder sehr ins Theologische verirrte, deutlich zum Ausdruck.² Als dagegen Brenner für einen Freund die „Anweisung zum seligen Sterben“ von Jost drucken ließ und das fromme Büchlein, das übrigens „orthodoxer sei als er selber“, auch Lavater zusandte, fand er das Wohlgefallen des Zürcher Meisters, der die Schrift gleich seinem alten Vater vorlas. Auch das ein Zeichen für ihre theologische Verschiedenheit; diesmal lag die Heterodoxie auf Brenners Seite.³

Es fehlte dieser Freundschaft nicht an ergötzlichen Episoden, d. h. ergötlich für uns. Bei einem Besuch in Zürich im Sommer 1775 ward Brenner des „Werther“ in Lavaters Hause gewahr, fing an, darin zu lesen und nahm aus Neugier den Roman nach Basel heim. Der nächste Brief brachte dann das kritische Urteil. „Von dem Sinn Christi habe er wenig oder gar nichts darin gefunden (und wo dieser fehlt, so fehlt alles).“ Brenner habe dem Verfasser seine Gedanken darüber mitgeteilt und warte jetzt, wie er sie aufnehmen werde.⁴ Als aber die Zeit kam, da Lavater sich in Nähe und Ferne eines Heeres von Feinden zu erwehren hatte, schrieb ihm sein Basler Freund einen Trostbrief aus warmer Teilnahme heraus:

„Ach mein lieber Herr Pfarrer, was sind Sie ein geplagter Mann, wie nötig haben Sie es, daß Jesus sich als Jesus an Ihnen beweiße, wie wohl tun Sie, wenn Sie Ihn für Sich streiten lassen, er wird gewiß den Sieg erhalten.“

Und er hält ihm das Trostlied „Warum sollt ich mich denn grämen“ vor.⁵ Wie steigt doch Lavater selbst gewaltig in die Höhe, wenn man ihn von Scharen solcher mitbetender und mitsingender Laienchristen umgeben sieht! W. Brenner half wenig

1) Brenner an Lavater, 15. und 22. Febr. 1774. Brenner gehörte noch 1767 zu diesen Basler Separatisten.

2) Brenner an Lavater, 13. März und 16. April 1773, Lavater an Brenner, 27. Febr. 1772.

3) Brenner an Lavater, 22. Febr. 1774.

4) Brenner an Lavater, 5. Sept. 1775; der Brief an Goethe, datiert vom 31. Aug. 1775, ist abgedruckt im Christlichen Volksboten aus Basel 1841 p. 73 f. (Mitteilung von S. Heusler-Brenner).

5) Brenner an Lavater, 10. April 1776.

Jahre später bei der Gründung der „Deutschen Gesellschaft“ in Basel mit und amtierte als ihr erster Kassier.¹ Er starb im Jahre 1781.

Es gibt im übrigen doch zu denken, daß Lavater mit der Gesellschaft der Frommen in Basel in gar kein rechtes Verhältnis kommen wollte. Er vermied bei den Basler Frommen die ihm so unentbehrliche geistige Freiheit und das Bedürfnis nach lichtvollen Gedanken. So blieb Lavater dem Kreis der Deutschen Gesellschaft persönlich fern, auch als man in Basel das anfängliche Mißtrauen gegen ihn fahren ließ und ihn zweifellos gern als Mitglied zugelassen hätte. Es war sein intimer Jünger in Zürich, der Seidler Kaspar Wern d l i, der seit Beginn der 90er Jahre die Basler Freunde über jedes neue Tun und Lassen seines Heiligen brieflich benachrichtigte.² Ein paar fromme Freundschaften, besonders weibliche, gewann Lavater doch um dieselbe Zeit und zwar aus Anlaß seiner Handbibliothek für Freunde, als Lavater alle seine Subskribenten zu gelegentlicher Mitarbeit an diesem gemeinsamen Werk des Lavaterkreises aufforderte. Damals haben z. B. die Jungfer M i e g, Verlobte des Herrn d e G é l i e u, und die Frau des Rats Herrn S c h o r n d o r f, eine geborene J s e l i n, ganz spezielle Fragen aus dem Gebiet der häuslichen Sittlichkeit an Lavater eingefandt, um dann dessen Antworten in der Handbibliothek gedruckt lesen zu dürfen. Die Mieg schickte eine Spezialfrage über die Berufssorgen ein;³ die Schorndorf erkundigte sich nach den notwendigen Eigenschaften wahrer Herzensfreundschaft und Liebe, und als die Antwort in einem persönlichen Brief Lavaters eintraf, erbat sie sich ein weiteres gutes Wort über die Herrschsucht in ehelicher Freundschaft und Liebe mit dem Hinzufügen, Lavater möge es ihr auf Umwegen durch ihre Schwägerin zukommen lassen, damit ihr Mann nicht zornig werde.⁴ Gegenseitige Besuche in Zürich und Basel belebten diese Freundschaften; die Verehrung für den Heiligen war so groß, daß selbst seine kleinsten Papierschmizel mit Ehrfurcht bis zum heutigen Tage aufbewahrt worden sind. Jedoch Lavater war in solchen Fällen rein der Gebende, was seinem Ideal christlicher Freundschaft doch nur zur Hälfte entsprach.

In andern Fällen war die Freundschaft lediglich durch die gemeinsamen künstlerischen Interessen bestimmt, so mit der Familie Burdhardt im Kirschgarten, die seit 1778 einen Briefwechsel mit Lavater unterhielt. Der Austausch von Kupferstichen zwischen Zürich und Basel bildete hier das unerschöpfliche Thema. Erst als eine Tochter Burdhardts 1790 starb und Lavater einen wundervollen Trostbrief an die Eltern richtete, wurde das Verhältnis zugleich persönlicher und religiöser. Burdhardt dankte Lavater für seine ganz besondere Fähigkeit, sich in die menschliche Lage zu setzen, wahrhaft zu fühlen, was wir armen Eltern leiden müssen.⁵ Aber wenn auch die Handbibliothek in dieser Familie gelesen wurde, es kam doch zu keiner wirklichen Intimität in den tieferen Fragen; als Lavater 1791 im Kirschgarten zu Gaste war, machte man zusammen Geschichten und Reime und Geistespiele, die

1) Vgl. oben p. 31.

2) Vgl. oben p. 57.

3) Vgl. die Briefe der Mieg an Lavater im LAr3.

4) Vgl. die Briefe der Schorndorf an Lavater im LAr3.

5) 13. März 1790, Burdhardt an Lavater (im LAr3.).

oft unbezahlbar glücklich ausfielen; von irgendeinem religiösen Gespräch dagegen meldet Lavater nichts.¹

Intime Teilnehmer an Lavaters Geistesleben waren dagegen der Kaufmann Jakob Sarasin und eine Zeitlang der Apotheker Wernhard Huber. Jakob Sarasin war ein Jahr jünger als Lavater; die beiden lernten sich in Schinznach kennen, seit 1774, da Sarasin sich das erstmal unter den Helvetiern sehen ließ. Er gehört durchaus zu den Männern, die man nicht mit einem Schlagwort etikettieren kann; er nahm an mehr als an einer Geistesbewegung seiner Zeit lebendigen Anteil.² Mit seinen regen patriotischen, pädagogischen und philanthropischen Bestrebungen gehörte er zu dem Kreis der jungen aufstrebenden Basler Bürger, die sich um Isaak Iselin scharten, die Basler Gemeinnützige Gesellschaft begründeten und an den Schinznacher Tagungen Gemeinschaft und Freundschaft suchten mit allen gleichgestimmten Seelen der damaligen Schweiz; eine Reihe von Reden und Abhandlungen Jakob Sarasins sind durch diese Verbindungen und ihre Feste angeregt worden. Der Patriotismus stand dabei in keinem Gegensatz zu intimen Verbindungen mit Freunden aus dem deutschen Nachbarland, die, wie Pfeffel und Schlosser, ohne Bedenken zu den patriotischen Anlässen mit herbeigezogen wurden. Dadurch war der Zusammenhang mit der Aufklärungsfrömmigkeit von selbst gegeben; speziell Sarasins Freundschaft mit Pfeffel ruhte auf der gemeinsamen Verehrung für das Gellertsche Ideal und auf der innigen Durchdringung der Frömmigkeit mit Gemeinnützigkeit und philanthropischer Moral. Kehrseite davon war der Gegensatz zu allem engherzigen und frömmelnden Wesen, ein gewisser bürgerlicher Antipietismus, der sich bei Sarasin gelegentlich in einem scharfen Ausfall auf die Herrnhuter Kirche in Basel Luft machte.³ Toleranz gegenüber jeder ernsthaften, wenn auch noch so abweichenden religiösen Ueberzeugung gehörte mit zu den selbstverständlichen Idealen; Sarasin befandete sie auch literarisch in seinem zuhänden der Kolmarer Lesegesellschaft geschriebenen Aufsatz über Mohammed, der in einer völligen Huldigung vor dem großen allumfassenden Geist dieses Religionsstifters gipfelte und mit einem Bekenntnis der Verehrung der Asche Mohammeds als eines Frommen, der es mit seinen Mitmenschen gut meinte, schloß. Sarasins religiöser Freisinn befandete sich in diesem Aufsatz auch in seiner Entschuldigung der mohammedanischen Polygamie und vollends in seinem Vergleich des muslimischen Paradieses mit dem christlichen Himmel, der sehr zu ungunsten des letzteren ausfiel.⁴ Solche Freiheiten werden sich die meisten jungen Basler dieser Zeit privatim gestattet haben, und man erkennt an diesem Beispiel, wie stark der Geist der Aufklärungszeit manche Kreise der Basler Laienschaft ergriffen hatte.

Ohne sich je eines inneren Gegensatzes gegen diese Aufklärungstendenzen bewußt zu werden, ließ sich Sarasin Mitte der 70er Jahre von der Sturm- und Drang-

1) Lavaters Reise nach Mömpelgard 1791, p. 77 f.

2) K. R. Hagenbach, Jakob Sarasin und seine Freunde, Beiträge zur vaterl. Gesch. 1850; A. Langmesser, Jakob Sarasin, der Freund Lavaters, Lenzens, Klingers u. a., ein Beitrag zur Geschichte der Genieperiode, 1899; E. Schaub: Jakob Sarasin, a. a. O., 1914.

3) J. Sarasin, Auch ein Scherflein auf den Altar des Vaterlandes, 1768.

4) Langmesser, p. 108 ff.

bewegung mitreißen, wie es scheint, vor allem durch Kaufmanns Kraftgenie überwältigt. Durch diese Wendung muß er Lavater auch religiös näher getreten sein; die beiden Männer fanden sich in ihrem warmen, frommen Gefühl und ihrer Christusliebe zusammen, wenn sie mit ihrem Verstand auch noch so vielen Heterodoxen huldigten. Es war vor allem wieder einmal Lavaters Menschlichkeit, seine Kraft, sich in voller Natürlichkeit, Herzlichkeit und Gröhllichkeit zu geben, die ihren Zauber auf den Basler Patrizier ausübte. Und wie sie sich in Sturm und Drang zum Schwärmen und Genießen zusammenfanden, so trafen sie sich auch wieder, als ihnen an Kaufmanns Treiben die Augen aufgingen über die ganze Hohlheit des neuen Geniewahns; zu dritt dichteten Sarasin, Lavater und Klinger miteinander in Pratteln den „Plimplaplasto, der hohe Geist“, eine im Verlauf mehr wüste als witzige Persiflage des Genieschwindels *à la* Kaufmann.¹ Daß Lavater, der Schwärmer, wie ihn seine Zürcher Feinde nannten, sich an dieser gegen alle Schwärmerei so grausamen Persiflage beteiligen konnte, dürfte wieder einmal die Wertlosigkeit aller dieser Schlagworte illustrieren. Als dann die Cagliostroperiode anfangs der 80er Jahre anbrach, ist bekanntlich wieder Lavater der Bedenkliche und zuletzt der dezidiert Ungläubige gewesen, während Sarasin mit wahrhafter religiöser Gläubigkeit sich zu dem Diener Gottes Cagliostro bekannte, der, wie er meinte, seine Frau vom Tod errettet hatte. Keine der hochgegriffenen Aussagen des rätselhaften Mannes, selbst nicht sein Anspruch, mit den sieben Geistern Gottes Umgang zu haben, vermochte in Sarasin das geringste Bedenken zu erregen, und es kam damals brieflich und mündlich zu den heftigsten Disputen und Zornesergüssen, wenn Sarasins Glaube und Lavaters Unglaube betreffs Cagliostro zusammenstießen.² Ein Mann, der derart von Cagliostro sich in alle Geheimnisse der Geisterwelt einführen ließ, konnte unmöglich den Skeptiker spielen, als Lavater die Intimeren seines Freundeskreises in seinen Glauben an das nordische Orakel hineinzuziehen suchte; bloß meinte er von dem erhabenen Standort seiner ägyptischen Loge aus, es handle sich in Kopenhagen um eine massonisch-magische Schule, in der man erst das ABC lerne, und vollends von der durch das Orakel bestätigten Seelenwanderungslehre wollte er nichts wissen. Das hinderte Lavater nicht, seinen Basler Freund nicht nur über die nordischen Aufschlüsse, sondern auch über die Orakel des Knaben Hermann durch seine Tochter Nette beständig auf dem Laufenden zu halten, und es scheint nicht, daß er bei Sarasin auf Widerspruch und Zweifel gestoßen ist.³

Indessen ging die persönliche Frömmigkeit Sarasins weder in Pfeffels religiösem Moralismus noch in Cagliostros magischem Glauben auf; er besaß vielmehr daneben, sei es als altes Erbstück, sei es Einfluß Lavaters, eine warme persönliche Christusverehrung. So fest stand Jesus vor seiner Seele, daß er sich getraute, alle Christusbilder als ungenügend zu bezeichnen, da keines den wahren Charakter Jesu, so wie er ihn verstand, ausdrückte. Ja er sprach gelegentlich den Wunsch aus,

1) Langmesser, a. a. O. p. 91—102.

2) Vgl. oben p. 203 ff.; Langmesser, a. a. O. p. 40 f.

3) E. Schaub, a. a. O. p. 139, speziell der Brief Sarasins an Nette Lavater vom 23. Jan.

selber eine Schrift „Wahrer Charakter Christi, aus den vier Evangelien erwiesen“ sogar auf die Gefahr hin, daß sämtliche Orthodoxen und Heterodoxen ein Autodafé damit veranstalten würden, herauszugeben.¹ Auf der Oltenener Tagung der Helvetischen Gesellschaft von 1794 trat Sarasin in seiner Präsidialrede geradezu mit einem religiösen Bekenntnis hervor, in dem er Toleranz auch für den verlangte, der frei und offen bekennt, daß vor dem Namen Jesu alle Knie im Himmel und auf Erden sich beugen sollen.² Sein mutiges und offenes Bekenntnis der christlichen Grundsätze hat damals auf den anwesenden Pfarrer Wilhelm Veith einen ganz gewaltigen Eindruck gemacht.³ Fragt man aber, welcher Zug an Jesus Sarasins Herz besonders getroffen hat, so deuten einzelne Stellen in seinen Briefen an Lavater auf Jesu kindliche Ergebung in Gottes Willen. Kurz vor dem Tod seiner schwerkranken Frau, als er sich mit der Frage plagte, warum vorzüglich so viele gute Menschen körperlich leiden müssen, und sich und den Seinen zum Neujahr den rechten Sinn wünschte, „durch welchen wir uns fest ans Unsterbliche verketten könnten“, schrieb er an Lavater:

„Wir haben alle noch den rechten Kindesinn nicht, sonst wäre mein Neujahrswunsch erfüllt. Gott will die Welt haben, wie sie ist. Das ist immer mein Trost. Wohl dem, dem sie ein rechter Orbis pictus ist, vermittelt welchem er seine Education für bessere Welten befriedigen kann. Ja wer auch dazu genügend Kind wäre!“⁴

Ein Jahr später wollte Sarasin von Lavater wissen, welche Bitte im Vater unser er für die wichtigste halte, und als ihm Lavater mit einer tiefsinnigen Erklärung des Sinnes der einzelnen Bitten antwortete, ohne sich auf ihre Rangordnung einzulassen, rückte Sarasin mit seiner eigenen Meinung über den Hauptpunkt, auf dem das Ganze ruht, heraus:

„Ich hab's gefunden, es heißt: Dein Wille geschehe usw. Ohne diese *Conditio sine qua non* sind die andern Bitten alle unerfüllbar oder können doch nur stückweise und unvollkommen erfüllt werden. Ist aber einmal dieser fromme Wunsch erfüllt, da ist fürs andre alle Rat.“

Das Nachdenken über diese Bitte, fährt er fort, gebe Anlaß zu unaussprechlichen, reichhaltigen Betrachtungen, von denen er nicht den hundertsten Teil andeuten könne:

„Da muß ich mein *liberum arbitrium* auch wieder auf eine ganz neue Art kennenlernen, und ich habe stark Ursache zum Glauben, daß wirs zur Erfüllung dieser Bitte gewaltig schulmeistern müssen und daß wir eigentlich bloß zu diesem Endzweck auf dieser Welt herumtanzen.“⁵

Von da aus fällt schließlich auch Licht auf Sarasins Vorliebe für den Prädestinationsglauben. Schon bei seinem ersten Zürcherbesuch 1779 bekannte er Lavater, daß er als ein guter Calvinist sehr stark an die Prädestination glaube,⁶ ob schon er ein andermal, 1785, in seinem Aufsatz über Mohammed sich forrigierte:

1) Sarasin an Lavater, 27. Okt. 1785.

2) E. Schaub, a. a. O. p. 119.

3) Veith an Lavater, 17. Juni 1794.

4) Sarasin an Lavater, 4. Jan. 1791.

5) Hagenbach, a. a. O. p. 44—47, Sarasin an Lavater, 31. März 1792.

6) Sarasins Zürcherreise bei Hagenbach, a. a. O. p. 34.

„Mohammeds Prädestination ist mir viel lieber als Calvins seine“. ¹ Auch das war nicht sein letztes Wort; denn man liest in der gleichen Schrift:

„Er (Mohammed) machte seine Brüder zu Knechten Gottes, Christus aber macht uns zu Kindern Gottes und Miterben seines Reiches.“ ²

Man darf hierin wohl den Kern der Sarasinschen Frömmigkeit erblicken, eine Art Schicksalsglaube, im Sinn Jesu zu kindlicher Ergebung in Gottes Willen vertieft. Freilich war damit mehr sein religiöses Ideal bezeichnet; praktisch war es ihm schwer genug, sich mit seiner leidenschaftlichen Art in Gottes Willen, der ihm das Liebste entriß, zu finden. Indes, ein solcher Mann hat das Recht, nach seinem Ideal beurteilt zu werden. Zur Vollständigkeit des Bildes gehört indes auch nach Cagliostro's Verschwinden jene beständige Hinneigung Sarasins zur Theosophie. 1791 hat er Lavater auf Dutoits „*De l'origine*“ verwiesen; ³ 1794 suchte er ihn für Saint-Martins neue Schriften einzunehmen, ⁴ wahrscheinlich unter dem Einfluß Kirchbergers von Liebisdorf, den er den tiefdenkendsten und hellsehendsten Menschen nannte, den er kenne. ⁵ In seiner Bibliothek standen neben Lavaters Schriften Jakob Böhmes Werke, Swedenborgs Schriften über die Geisterwelt, selbstverständlich auch Jung-Stillings apokalyptische Enthüllungen. ⁶ Und dieser Mann hat dem Feslinschen Kreis angehört, und steht bei allen aufklärerischen und gemeinnützigen Bestrebungen in der vordersten Linie. Wie hat diese Zeit das Widersprechende in einer Person zu vereinigen gewußt!

Bei jenem Besuch Lavaters in Pratteln 1780, als Sarasin, Lavater und Klinger miteinander den Plimplamplasto dichteten, bekamen auch jüngere Freunde Sarasins Gelegenheit, den Zürcher Propheten kennenzulernen, unter ihnen Wernhard Huber, der gleich darauf in einem schwärmerischen Brief seine „Lavaterfülle in Lavaters Schoß ausschüttete“, so übertrieben, daß Lavater sich dagegen verwahren mußte. ⁷ Selten sind zwei grundverschiedenere Männer als diese beiden auf kurze Zeit warme Freunde geworden.

Wernhard Huber, 1753 geboren, stammte aus einer mit Zinzendorf persönlich befreundeten Basler Familie; sein Großvater, der Apotheker Johann Wernhard Huber, und seine Frau Valerie, geb. Zwinger, hatten seit den Gründungsjahren zu den solidesten Stützen der Basler Sozietät gehört. Seinen Vater, Hans Jakob Huber-Schneil hatte Wernhard drei Monate nach seiner Geburt verloren; seine verwitwete Mutter war nur durch den Tod an der Uebersiedlung nach Herrnhut verhindert worden. Er selbst kam als sechsjähriges Kind in die brüderliche Erziehungsanstalt Neuwied, und er hat den dort empfangenen Eindrücken noch nach vielen Jahren tiefe Dankbarkeit bewahrt. Kaum hatte er sich in Basel

1) Langmesser a. a. O. p. 110.

2) Ebenda p. 112.

3) Sarasin an Lavater, 6. Juni 1791.

4) Vgl. Lavaters Antwort an Sarasin vom 23. April 1794 bei Langmesser, a. a. O. p. 118.

5) Sarasin an Lavater, 31. Dez. 1792.

6) E. Schaub, a. a. O. p. 274.

7) Huber an Lavater, 27. Juli 1780, Lavater an Huber, 5. Aug. 1780.

verheiratet, so trat er samt seiner jungen Frau der Basler Sozietät bei und war ihr eine Zeitlang so treu ergeben, daß er alles nicht herrnhutische mit dem Besen auszusegen wünschte.¹

Allein trotz dieser herrnhutischen Sympathien geriet Wernhard Huber in seinen Basler Schul- und Studienjahren — auch während seiner Lehrzeit in Berlin — unter den übermächtigen Einfluß der Aufklärungsbewegung. Er muß unsinnig viel gelesen haben: Die alten Griechen und Römer, die modernen Franzosen, in deutscher Uebersetzung die Engländer und vor allem die deutsche zeitgenössische Literatur und Popularphilosophie. Seine aus dieser Zeit stammende Freundschaft mit Pfarrer Miville ruhte in der Uebereinstimmung der beiden in der dezidierten Abneigung gegen allen kirchlich-dogmatischen Zwang und im redlichen Suchen nach Wahrheit,² und auch seine später veröffentlichten Aufsätze lassen beim ersten Eindruck einen Vertreter der Aufklärung, der vielleicht gerade eine enge, ihm aufgezwungene Gläubigkeit mit dem entgegengesetzten System vertauschte, in ihm erkennen.³ Vernunft, Tugend, Vollkommenheit, Glückseligkeit sind die Götter, denen er mit Tausenden seiner Zeitgenossen huldigte; die Auflehnung gegen jede Autorität, auch die der Reformatoren, deren Vernunft meiner eigenen Vernunft nichts vorzuschreiben hat,⁴ erschien ihm als Hauptkennzeichen eines freien Geistes, wenn er auch mit seiner Freiheit die Ruhe des Staates nicht stören und an den staatlich festgesetzten kirchlichen Ordnungen nichts ändern wollte.⁵ Schöner als in der Kirche zu sitzen schien ihm, „für den überall Haus Gottes ist“, weil er „überall im Tempel der Liebe“ ist, in seiner Stube seiner Liebsten zu gedenken und auf dem Altar ihres reinen Herzens der Gottheit zu opfern.⁶ Gewiß ein eleganter Vorwand für die moderne Unkirchlichkeit. Wie das alles freilich neben dem herrnhuterwesen in seinem Kopf bestehen konnte, ist uns rätselhaft; wahrscheinlich wechselten herrnhutische Phasen mit aufklärerischen ab, ohne daß zunächst ein ausschließender Gegensatz empfunden wurde. Das konsequente Zuendedenken lag Wernhard Huber nicht; soweit er aber überhaupt nachdachte, nicht bloß nachfühlte, schwamm er im Aufklärungsfahrwasser.

Aber nun kommt das Seltsame, daß diesem jungen Aufklärer, der so frisch und fröhlich mit dem Kirchenglauben brach, die Zeitphilosophie mit ihrer von Wolff überlieferten logischen Methode die feste befriedigende Wahrheit für Kopf und Herz nicht geben konnte, daß ihm etwas bei ihr fehlte, das Beste, das Wichtigste, der Charakter persönlicher Vergewisserung und Beseligung, das er zuvor als junger herrnhuter einmal gekannt hatte, und daß sich infolgedessen unser junger Philosoph in den höchsten und brennendsten Fragen auf einmal dem reinen Nichts gegen-

1) P. Wernle, Wernhard Huber, der helvetische Großrat und Basler Dichter (Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde XX); vgl. auch Bd. I dieses Werks p. 419 ff. Christoph Tobler an Lavater s. d.

2) Vgl. die Briefe Mivilles an J. G. Müller, 3. B. 16. Mai 1788.

3) Vgl. Hubers Funken vom Herde seiner Laren, 1787.

4) Ebenda, p. 14 f.

5) Ebenda, p. 302.

6) Ebenda, p. 211.

übersah. Tiefere Naturen als er würden dies Ergebnis noch tiefer empfunden und später nicht so leicht in dieser Aufklärerei ihre Ruhe gefunden haben wie Huber. Doch auch er muß gelegentlich in seinem Innersten erschüttert worden sein, wenn er sich klar vergegenwärtigte, was er aufgegeben hatte und was er statt dessen besaß. Daraus begreift sich sein Heißhunger nach einer neuen befriedigenden Wahrheit, die leidenschaftliche Sehnsucht nach einem Gott, den er als seinen Gott ergreifen und besitzen könnte.

In eben dieser Herzensverfassung lernte Huber Lavater persönlich kennen, einen Mann, der — wenigstens auf den ersten Schein — die unmittelbare Gewißheit seines Gottes im Glauben besaß und der zugleich, frei von jeder Aengstlichkeit, auch die kräftigsten Heterodoxien und jeden Ausfall gegen staatskirchliches Pfaffentum ertragen konnte.¹ Der persönliche Zauber Lavaters wirkte mit, wenn Huber in einem seiner ersten Briefe zu ihm „wie ein Kind oder, was dasselbe ist, wie ein Verliebter“ reden mußte,² und noch nach Monaten sich an der Hoffnung freute, einen menschlichen Engel an ihm zu haben, dem er folgen könne und möge, bis ihm das Urlicht leuchten werde.

„Ach lassen Sie mich in dem Sinn Ihr Sohn sein und denken Sie, je verlorenener der Sohn, desto herrlicher glänzt die Liebe des Vaters an ihm“.³

Oder ein andermal: Lavater möchte er sich ganz überlassen und nach seinem „Probier“ oder „Laß es“ handeln.⁴ Das waren nicht nur Worte; Huber handelte darnach im einzelnen Fall. Als er mit allen Säfern seines Wesens zu den Freimaurern hinstrebte, um seine nach Wahrheit und Liebe dürstende Seele zu befriedigen, bat er zuvor Lavater um Aufschluß, und Lavaters entschiedenes Abzusehen vermochte ihn eine Zeitlang zurückzuhalten, bis ihn später sein übergroßes Verlangen aufs neue zu Lavaters Bruder, dem Haupt der Zürcher Freimaurerei, trieb.⁵ Auffällig ist freilich diese Neigung zur Maurerei gerade bei einem Verehrer Lavaters, als hätte Huber nur gar zu bald empfunden, daß der Zürcher Gottesmann das erlösende Wort für ihn nicht besaß; aber der gewaltige Unterschied der beiden Naturen macht sich auch sonst von den ersten Briefen an bemerkbar. Lavaters kindlicher Vorsorgsglaube, der jedes neue Ereignis als einen Ruf Gottes aufnahm, der ihn jetzt dahin, jetzt dorthin zog, erschien Huber rätselhaft; jeder, meint er, muß nach seiner Erkenntnis des Besten handeln und sich einen Plan machen nach eigener Weisheit oder Torheit.⁶ Ebenso als Lavater ihm widerrät, sich den Freimaurern ohne den reinsten, positivistischen Beruf anzuschließen, fragt Huber: „was ist Beruf? wozu uns die Vernunft einladet, indem sie es uns als unsern besten Zweck und Bestimmung vorstellt.“⁷ Vollends wie Lavater nur das, was aus Bedürfnis und Glauben geschieht,

1) Vgl. Lavater an Huber, 5. Aug. 1780.

2) Huber an Lavater, 16. Aug. 1780.

3) Huber an Lavater s. d. (nach 7. April 1781).

4) Ebenda, 4. April 1781.

5) Ebenda, s. d. (März 1781), 4. April und s. d. (nach 7. April 1781); dazu Lavater an Huber, 31. März und 7. April 1781.

6) Lavater an Huber, 5. Aug. 1780; Huber an Lavater, 16. Aug. 1780.

7) Lavater an Huber, 31. März 1781; Huber an Lavater, 4. April 1781.

für Recht gelten lassen will, stößt er auf den Widerspruch des Rationalisten, dem freilich alle Bedürfnisse als gut gelten, der aber mit Vernunft, Gesetz und Exempel ihnen Richtung zu geben und Ordnung unter ihnen zu schaffen sich gedrungen hält.¹ Der ganze Gegensatz des Reflexionsmenschen, der seine Vernunft nie und nirgends unterdrücken oder beiseite setzen kann und des religiösen Genius, der die göttlichen Dinge unmittelbar vernimmt und ergreift, tritt hier zutage. Lavater kann glauben und kann beten und traut das jedem Menschen zu; Huber dagegen gesteht, daß er sich das Glauben einmal nicht machen könne, und wenn er könnte, er würde nicht.

„Denn ich muß doch eine sichere Stütze haben, auf die mein Glaube sich gründen kann.“

Er beneidet daher Lavater, wie er in seinem Vorsetzungsglauben so selig ist, weiß sich aber selbst himmelweit davon entfernt.

„Ich habe nun einmal kein ander Licht als meine elend stumpige Vernunft, keinen andern Führer als mein innerstes Gefühl.“

Und jenes zeigt mir nichts denn anfangs- und endlose Notwendigkeit in allen Punkten und Momenten.

Und dieses ruft mir unüberstimmbar stets Freiheit, Freiheit zu!“

Nicht ganz bescheiden fährt er dann fort:

„Ist einer vorurteilslos, so bin ichs.“

Kann einer denken, so kann ichs.“

Süßlt einer tief, so tu ichs.“

Wo ist nun Hoffnung, aus dieser Verwirrung, in der ich doch nimmer ruhig sein kann, zu kommen?

Im Glauben — den möchte ich sehen, der sich selber gäbe, was er nicht hat.

Beten, ja das können wir oft, oft nicht — aber erhört werden, steht das bei uns?

Und wenn kein Erhörer wäre!

Er sei! Er ist!

Halte ihn meine Sünde, Rückfall in eingewurzelte Fehler auf?

Kann ich denn auch alle Kräfte aufbieten, alles verleugnen, ehe ich glaube, ehe ich weiß warum?“²

Oder man lese folgenden Erguß der Unsicherheit und der Sehnsucht:

„Würden jezt die Baalspaffen uns auffordern, wie damals der Thibiter sie, wir würden mit Schanden bestehen.“

Aber ich bin auch bald müde, mich darüber zu martern.

Wenn kein Gott ist — so kann und will ich keinen schaffen, und wenn er keine Ohren hat, so kann ich ihm keine machen.

Ist er aber ein Vergelter denen, die ihn suchen, laßt uns ruhig suchen und beten, er muß doch dann am besten wissen, wenn es Zeit ist, daß er sich aufmache, erscheine und uns helfe.

Bis dahin hur ich den Göttern nach, als da sind: Liebe, Gerechtigkeit, Demut.

Das weiß Er, sobald es rufen wird: Lavater! Huber! so wird die Antwort sein: hier bin ich, rede Herr, dein Knecht hört, und den Stich am Nezeßlieden nicht ausgemacht, alles — alles — weggeworfen und ihm nach — aber er muß rufen, denn gebetet haben wir und beten noch: komm, Liebender, komm und erfreue die schmachtende Sehnsucht.“³

1) Lavater an Huber, 7. April 1781.; Huber an Lavater, s. d. (nach 7. April 1781).

2) Lavater an Huber, s. d. (Herbst 1781) Nr. 288.

3) Ebenda, s. d. Nr. 292.

Es ist gewiß kein Zufall, daß Huber dies ehrliche Geständnis gerade einem Lavater ablegte, aus dessen Glaubenszeugnis doch auch die Stimme der Sehnsucht und des Schmachtens so deutlich zu vernehmen war.

Lavaters *Pontius Pilatus*, bestimmt, in redlich zweifelnden Seelen den Glauben an die Wahrheit der evangelischen Geschichte neu zu kräftigen, erzielte bei Huber ziemlich genau das Gegenteil. Dem einseitigen Abstellen der Wahrheitsfrage auf das menschliche Bedürfnis und seine Befriedigung hielt Huber die strenge historische und philosophische Frage entgegen: *ists wahr?* Daß viel Wahres in der evangelischen Geschichte stecke, daß die Apostel im ganzen weder edle Betrogene, noch unedle Betrüger seien, wollte er nicht leugnen.

„Aber, daß sie — nie zu viel gesehen, nie sich übereilt, nie verblendet, daß sie nichts übergeben, übertrieben, überspannt, nichts zu scharf umrissen, nichts zu weit ausgedehnt — das ist eine andere Frage, die sich eben so einleuchtend bejahend dartun läßt.“

Huber wagte sogar das kühne Dilemma:

„Selbst Christus ist entweder nicht tadellos biographiert oder wirklich nicht tadellos gewesen.“

Sreilich, bei Christus selbst Fehler aufzustöbern widerstrebt Hubers Sinn. „Bei den Aposteln läßt sich schon besser tun“. Schließlich, auch wenn Christi Leben, Wunder, Auferstehung erwiesen wären, sie könnten wahr sein und doch das nicht sein, was die Theologen, was die Apostel draus machen. Also:

„Freund, ich weiß nicht, was ich denken soll.“

Es ist und muß wahr sein — oder es ist und kann nicht wahr sein — eins so leicht wie das andere.“

Aber welchen neuen Ton schlägt Huber auf einmal am Schluß dieses Briefes an! Er wendet sich auf einmal gegen einen Spezialsatz Lavaters, daß man überall in der Natur den Sieg des Lebens über den Tod sehe; er, Huber, sehe gerade das Gegenteil, und nun folgt ein wunderbarer Passus über die Natur, die große Gaukelspielerin, die mit jedem ihrer Geschöpfe ein großes tragikomisches Spiel treibt und deren ewig unerschöpfliche Lebenskraft seltsam kontrastiert mit unserer Kleinheit und Kurzlebigkeit.¹ Es ist, als ob Huber das berühmte Toblersche Fragment über die Natur, das von Goethe zu Anfang 1783 im *Tiefurter Journal* gedruckt wurde und das Tobler, wie wir bestimmt wissen, seinem intimen Freund Huber mitteilte, gerade jetzt zuerst gelesen hätte.² Dann würden wir in diesem Brief Hubers ein deutliches Echo von dem vernehmen, was eben damals in Weimar zwischen Goethe und Tobler verhandelt wurde. Man weiß, wie Goethe von dem in seinen Augen so Kleinlichen anthropomorphen Gott Lavaters sich flüchtete zu der großen unpersönlich und absichtslos schaffenden Natur. In diesem Zusammenhang komponierte Tobler den Hymnus auf die Natur, und Huber hielt nun seinem Zürcher Freund das Wort vom Gaukelspiel der Natur mit uns entgegen. Seit dieser Zeit ist er kein Lavaterianer mehr, wenn er es überhaupt je gewesen ist.

1) Huber an Lavater, 18. Mai 1782.

2) Vgl. oben p. 308.

Wohl ist seine Verehrung und Liebe für Lavater damals nicht erloschen; sie hielt noch jahrelang; aber seit er selbst den Frieden in der Natur gefunden hatte, erschien ihm auch Lavaters verzehrende Sehnsucht, sein oft so schwer gedrücktes Wesen unverständlich. Er schrieb ihm einmal 1783:

„Hast du kein Zeichen von Christus, wie ich ein Zeichen von dir habe? Ist dein Glaube nur noch Wunsch, Hoffnung, Erwartung ohne Pfand? Und du bist immer so beschäftigt, ihn zu verbreiten?

Ist denn ein Christus so nötig, ein Medium zwischen dem Schöpfer und Geschöpf? Ich finds nicht. Entweder Gott kann sich allen mitteilen oder keinem.“¹

Indes mit Hubers eigener sicherer Position war es auch später nicht aufs Beste bestellt; sonst hätte ihn das Auftauchen des Magnetismus und Lavaters Orakel darüber nicht derart aufgeregt, daß er Lavater mit Bitten und Flehen bestürmte, ihn doch auch in die neue Kunst einzuweihen:

„Das bitt ich dich um meines Gottes und deines Christus, den auch ich als Menschen gewiß aufs höchste verehere, willen.“²

Und acht Tage später:

„Bist du auf der Schwelle des Vorhofs, so führe mich an dieselbe: das wars eben, was ich verlangte.“³

Freilich, diesmal spielte ein sehr praktisches Motiv mit: Huber hoffte, durch eine magnetische Kur das Leiden seiner Frau zu lindern. Aber wie fern ist der Mann noch von einem festen inneren Halt, der um die gleiche Zeit seinem Lavater schrieb, er rüste sich aufs Wartenmüssen, auf Gott und Menschen, und er fährt fort wie vor sechs Jahren:

„Ich habe keinen Strahl Licht und wenn ich ein Fünklein Wärme habe, so kann ichs nicht genießen.

Es ist nichts elender als halbelend, nichts schlimmer als halbbös, nichts dümmer als halberleuchtet zu sein und doch ist dies so vieler Menschen Los, daß man wohl sagen kann: es ist d e r Menschen Los. Wärs nicht so ganz das Los deines Freundes Wernhard Huber.“⁴

Nicht lang vor die letzten Briefzitate fällt der Zeit nach die Veröffentlichung der sämtlichen schriftstellerischen Versuche Hubers in Poesie und Prosa unter dem wunderlichen Titel: „Sunken vom Herde seiner Laren der Freundschaft, der Wahrheit, dem Scherze.“ Es ist ein buntes Sammelsurium von absolut wertlosen und bedeutsamen, wenigstens für die Kenntnis des Autors wichtigen Sachen; sind doch nach seinem eigenen Geständnis „alle seine Aufsätze, die auch nur zur Not lesenswert sind“, dabei aufgenommen.⁵ Das Bild Hubers, das wir aus den Briefen an Lavater gewonnen haben, wird dadurch bestätigt und ergänzt. Beim ersten Lesen erscheint er als ein zufriedener, im Grunde recht oberflächlicher Durchschnittsaufklärer, der sich auf seinen autoritätsfreien Vernunftglauben etwas zugute tut. Aber wie merkwürdig, dieser Aufklärer ist in Swedenborg zuhause, zitiert

1) Huber an Lavater, 7. Juni 1783.

2) Ebenda, 4. Juli 1787.

3) Ebenda, 13. Juli 1787.

4) Ebenda, 18. Juli 1787.

5) Huber, Sunken . . . p. 179.

Hamanns Wort vom unsichtbaren, unbekannten Gott, gibt sich wiederholt als Liebhaber und Kenner Zinzendorfs, den er beinahe das sublimste Genie unseres Jahrhunderts tituliert — man erinnert sich an das herrnhutische Milieu, aus dem Huber stammte — und hat Saint-Martins *Des erreurs et de la vérité* auf Empfehlung eines Freundes wenigstens gekauft, wenn er auch gesteht, es wegen seiner Geheimnisträumerei nicht lesen zu können.¹ Derselbe Mann hat Kants Kritik der reinen Vernunft gelesen und wehrt sich ums Herrgotts willen gegen Kant für die Realität des Raumes;² er hat auch von Hume gehört und scheint durch Jacobi mit dem Gegensatz des Spinoza und Leibniz bekanntgemacht;³ ja, zu so gewaltigen Fortschritts Hoffnungen ihn der Adlerflug der neueren Naturkunde hinreißt,⁴ das letzte Wort hat doch der Agnostizismus:

„Gott erkennen ist unmöglich, ihm dienen unrichtig, ihn verehren natürlich und weise.

Die Liebe ist das Beste unter dem Guten, das Göttlichste Gottes.“⁵

Es ist ganz der Mann, den wir aus den Briefen kennen, der Mann mit dem Vernunftstolz und der Resignation, mit der Sehnsucht nach Gott, dem vorausseilenden Ergreifen Gottes, der ewigen Unsicherheit. Eine gewisse Wendung in seinem Denken scheint vorübergehend, wenn auch nicht durchschlagend durch den Eindruck des Toblerschen Fragments über die Natur in ihm erfolgt zu sein. Wenigstens kann man leicht zwei Lagen in seinem Denken unterscheiden: zuerst die Gedanken der Popularphilosophie mit dem Vernunft- und Tugendgott der Aufklärung, darüber den neuen Einschlag eines frommen, aber resignierten Naturpantheismus, für den die in sichtbaren Schleier gehüllte unsichtbare Natur, unsere liebevolle Mutter, an Stelle des persönlichen Gottes tritt und dem Leben die neue Lösung gibt, mit ruhigem, festem Sinn der Natur treu zu bleiben.

„Ich lasse alles gelten, was ich in vorigen Zeiten gesagt habe, und halte mich doch nicht mehr an das Vorige.“

Mit diesen Worten deutet Huber selbst die Wendung in seinem Denken an,⁶ die freilich bei einem so unscharfen Denker nicht verhindern konnte, daß immer wieder die Populargedanken der Aufklärungsphilosophie von allen Seiten in seinen Naturpantheismus einbrachen und ihn auf ihr Niveau wieder herabzogen.

Und diese Gunten vom Herde seiner Laren sandte Huber an Freund Lavater als Geschenk mit der Unterschrift im Begleitbrief: „Ich bin Dein wie immer“,⁷ und Lavater tat ihm noch im Jahre 1792 den Gefallen, sieben Seiten seiner Handbibliothek mit Stellen daraus zu füllen, nach seiner alten Art, aus allen erdenklichen Schriften das Gute und Sympathische herauszusaugen und weiter zu verbreiten.⁸

1) Ebenda, p. 215; 135; 188, 218, 289; 199 ff.

2) Ebenda, p. 188 ff.

3) Ebenda, p. 158—169.

4) Ebenda, p. 23 ff.

5) Ebenda, p. 315.

6) Die Spuren des Toblerschen Fragments in Hubers Gunten, p. 116 f., 130 f., 288.

7) Huber an Lavater, 1. Mai 1787.

8) Handbibliothek 1792, III p. 102—108.

Zueinander gepaßt haben diese beiden Männer ja nicht, wie sie denn auch schließlich die Ereignisse der Helvetik in scharf gegnerische Lager führten. Dennoch war es in Hubers Leben ein schöner Tag, als er, der Unsichere und Haltlose, von dem religiösen Genius Lavaters ergriffen und, wenn auch nur auf kurze Zeit, in seinen Bannkreis hineingezaubert wurde.

Wir kommen zu Johann Friedrich Miville, Hubers theologischem Vertrauensmann, dem uns schon bekannten Herzensfreund J. G. Müllers.¹ Er hatte von seinem Vater, den er übrigens mit fünf Jahren verlor, Separatistenblut in sich; gehörte doch Hans Ulrich Miville zu den Basler Separatisten, die sich 1750 um den am Pranger ausgestellten *Main fait* versammelten und vor den Bann zitiert, sich offen zum Separatismus bekannten; mehr noch, der alte Miville zog sich durch seine Schmähschrift gegen den Separatistenfeind, Prof. Bed, 1754 die Strafe ewiger Gefangenschaft zu, die ihm indes, als er Zeichen der Reue kundgab, bald erlassen wurde.² Derselbe kräftige religiöse Trieb, verbunden mit ehrlichem Abscheu vor kirchlicher Hierarchie und Dogmenzwang, zeichnete zeit lebens den 1754 geborenen Sohn aus. Er wuchs als Waise auf, von zwei ledigen Schwestern seines Vaters erzogen, durchlief die Basler Schulen und wurde 1775 nach vollendetem Studium in Basel ordiniert, um darauf die nächsten fünf Jahre als Hauslehrer in verschiedenen Stellungen zuzubringen. Er muß in diesen Jahren etwas wie eine religiöse Erweckung erlebt haben. Es zog ihn damals gewaltig zu den Herrnhutern hin; er las Schriften über Zinzendorf und trug sich mit dem Gedanken, als Missionar nach Grönland oder zu den Hottentotten zu gehen, also daß seine theologischen Freunde ihn durch alle irdischen Gründe von diesem verzweifelten Schritt zurückbringen zu müssen glaubten und überhaupt ihn bestürmten, sich doch ja keiner Sekte zu verschreiben.³ Auf der andern Seite hat der damals in Basel weilende Christoph Tobler ihn für die lavaterische Frömmigkeit einzunehmen gewußt und ihn für ein Christentum von Geist und Leben begeistert.⁴ Allein zugleich erwachte — es ist bezeichnend, erst nach den theologischen Studienjahren — der Trieb zum Selberdenken und Prüfen der verschiedenen Meinungen in Mivilles Seele; Zeugnis gibt eine von Miville im Kreis seiner theologischen Gesellschaft kurz vor seinem Weggang nach Göttingen gehaltene Rede, die eine auffallend kühle Unparteilichkeit gegenüber allen religiösen Zeitrichtungen befundet,⁵ wie dann auch die ersten Kundgebungen aus Göttingen beinahe den Eindruck eines aufgeklärten, gegenüber allen Nebenbestimmungen freien Orthodoxen erwecken konnten.⁶ Das warme, fromme Herz war bei Mivilles theologischer Entwicklung vorausgeeilt, und

1) Euch. Kündig, Erinnerungen an J. Fr. Miville, 1851; die Briefe Mivilles an J. G. Müller sind von mir im Original benützt.

2) Vgl. Bd. I dieses Werks p. 349, 352; leider scheinen die von Euch. Kündig noch benutzten reichhaltigen Korrespondenzen Mivilles gänzlich verschollen.

3) Kündig, a. a. O. p. 18 ff.; nach dem Brief an Müller vom 15. Nov. 1791 hat Miville Zinzendorfsche und Spangenbergische Schriften gelesen, während er dies im Brief an Säsß (Kündig p. 19) bestreitet.

4) Kündig, p. 17.

5) Ebenda, p. 21—26.

6) Miville an Antistes Merian, Juni 1781.

erst verhältnismäßig spät begann die über ein Jahrzehnt anhaltende, bei Mivilles absoluter Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit doppelt schwere Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen. Wir erzählten schon, wie Miville, der 1781 als Mentor eines jungen Baslers die Universität Göttingen bezog, mit dem Schaffhauser J. G. Müller in ein warmes Herzensverhältnis trat, übrigens auch mit dessen Freund Georg Martin Hurter, und wie Miville und Müller sich im Sommer 1781 zusammen in ihren Johannes vertieften.¹ Müller stand damals noch ganz im Zeichen der Zürcher Frömmigkeit, und durch ihn wurde auch Miville vorübergehend aufs Neue zu Lavater und seinen Schriften hingezogen.² Ein großer Unterschied in der religiösen Art der beiden Freunde trat jedoch bald hervor: Müller war Gemütsmensch, bei ihm gaben die religiösen Stimmungen den Ausschlag auch für die Richtung des Verstandes, während der Basler eine viel schärfere und kritischere Reflexion an die religiösen Fragen heranbrachte und dadurch viel schwieriger den Einklang zwischen Kopf und Herz finden konnte. Es bleibt doch höchst respektabel, wie der, nicht nur von Müller, sondern auch von seinem Basler Freund Alexander Preiswerk und von seinen beiden mit rührender Einfalt an ihrer Bibel hängenden Schwestern beständig nach der alten positiven Gläubigkeit hinübergezogene Miville³ ehrlich und gerade den Weg ging, den er vor seinem Verstand und Gewissen rechtfertigen konnte. Der vom Gottesglauben verschiedene spezielle Christusglaube war damals der Punkt, wo Kopf und Herz nicht zustimmen wollten. Es gab Augenblicke, da Miville die nahe Verwandtschaft, ja die Einheit von Naturgefühl, Gottesgefühl und Christusgefühl empfand;⁴ es gab andere Augenblicke, da Miville, wenn er auch die gleiche Stimme aus dem Evangelium wie aus der Schöpfung vernahm, doch nicht von Grund aus inne wurde, daß der Nazarener das Haupt der ganzen Menschheit sei und da es, trotz aller Bewunderung für Jesus doch nicht zum Kniebeugen und zum Schwur kam, „daß Jesus Christus mein Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters“. Und selbst diesen relativen Frieden von Kopf und Herz genoß Miville nur, wenn er nicht zu tief ins Razonnieren hineinging, nicht alle Wie und Warum ins Helle setzen wollte. Wie gern wäre er umgekehrt und eines der Kindlein geworden, deren das Reich Gottes ist, wenn es ihm sein ehrlicher, kritischer Sinn nicht verboten hätte.⁵ Zu irgendwelchem versöhnenden Abschluß hat er es in seiner Göttinger Zeit nicht gebracht.

Nach seiner Rückkehr nach Basel wurde er schon 1782 Pfarrer am Waisenhaus, 1784 Pfarrer zu St. Elisabeth und blieb in dieser Stellung bis in die Zeit der Helvetik. Eine Fülle kirchlicher Arbeit mit Predigen, Katechisieren, Krankenbesuchen lastete auf ihm, so daß er zu seinen geliebten historischen Studien — sie betrafen die Basler Reformationsgeschichte — sehr wenig Zeit fand.⁶ In seiner Antrittspredigt zu St. Elisabeth definierte er das Predigtamt als das Zeugen von Jesus

1) Dgl. oben p. 372.

2) Miville an Müller, 27. Dez. 1781 (Kündig, p. 40).

3) Kündig, p. 47—64.

4) Miville an Müller, 27. Dez. 1781 (Kündig, p. 38).

5) Miville an Müller, 15. Okt. 1781 (Kündig, p. 35 f.).

6) Miville an Müller, 24. Aug. 1784, 25. Sept. 1787, 3. Aug. 1788.

in scharfem Gegensatz gegen die moderne Losung, der Prediger solle vor allem nützliche Menschen und gute Bürger bilden und lieber die Lebenspflichten einschränken, als den Leuten mit Glaubenslehren den Kopf anfüllen. Jesus Christus nicht nur als weiser Lehrer, als Tugendbild, sondern als Heiland, als Versöhner, Sündenvergeber, als Herr und Quell der Seligkeit für uns arme Sünder müsse der Hauptinhalt eines Christusteilers sein. Hauptsache des Christentums sei:

„Daß der Mensch von Herzen Zutrauen und Liebe gewinne zu Jesu Christo, daß ihm Jesus Christus alles werde; das Ziel des Christen ist nichts Zeitliches, sondern jene selige Ewigkeit, die der Sohn Gottes uns eröffnete durch seinen Tod.“

Wenn auch Miville nicht verfehlt, die segensreichen Früchte dieses Christustglaubens für das Diesseits und die mit der Erlösung eng verbundene, aus Christus zu schöpfende Heiligungskraft hinzuzufügen, damit Jesus Christus ganz und nicht nur stückweise verkündet werde, so klang doch dies christozentrische Programm seiner Predigtweise für diejenigen, die mit seinem Entwicklungsgang bekannt waren, fast überraschend.¹ Auch in späteren Predigten legte Miville Gewicht darauf, daß Christus die einzige Quelle der Beruhigung und des Trostes sei, daß der Glaube an seine göttliche, Sünde und Tod, Satan und Hölle besiegende Kraft den Christen mit Zuversicht erfülle², und daß auch unsere Hoffnung auf das ewige Leben nicht auf unserem Verdienen, sondern auf dem teuren Verdienste des Heilandes und auf Gottes freier Gnade und Wahrheit ruhe.³ Nach diesen Proben wäre Miville ein echter evangelischer Prediger in Basel gewesen, vorausgesetzt, daß solche Stellen wirklich seine eigenste, volle Ueberzeugung wiedergeben.

Allein dagegen erheben sich allerlei gewichtige Bedenken. Eine ganz auffallende Unlust an seinem geistlichen Beruf spricht aus Mivilles Briefen an seinen Freund Müller während der nächsten Jahre. Eine in angeborener körperlicher Schwäche begründete anhaltende Hypochondrie mag dabei mitgespielt haben. Der Druck häuslicher Verhältnisse, auch eine unglückliche Liebe kamen dazu; aber das Hauptelend lag in dem Widerspruch zwischen Mivilles Idealen und seinem ihm vorgeschriebenen kirchlichen Beruf. Zu seinen Kollegen konnte er in kein Verhältnis treten: „Ich habe niemand, mit dem ich meine Gedanken und Empfindungen teilen könnte,“ klagte er seinem Müller.⁴ Seine kirchliche Amtstätigkeit aber empfand er zeitweilig als lästigen Zwang; „es fehlt mir an Freiheit, und Freiheit, Freiheit, ruft beständig mein armer eingekerkelter Geist“. ⁵ Mivilles Herz war vielmehr bei historischen Studien, bei Philosophie und Literatur, zu denen ihm doch sein Beruf so wenig Zeit ließ. Daher die von ihm mit Freund Huber 1787 ins Werk gesetzte Gründung einer Lesegesellschaft; 1795 gründete er dann gemeinsam mit Freund Jakob Süss zu St. Theodor und dem jüngern Kandidaten Frey ein Unterweisungsinstitut für Knaben.⁶ Oft kam es ihm wie ein Rätsel vor, wie sich seine Mensch-

1) Kündig, a. a. O. p. 75—80.

2) Ebenda, p. 80 f.

3) Ebenda, p. 102.

4) Miville an Müller, 1. März 1792 (Kündig, p. 89).

5) s. d. (anfangs 1786), ebenda.

6) Ebenda, 21. Febr. 1787; 11. Aug. 1795, 9. Febr. 1796.

lichkeit unter die schwarzen Röcke verirrt habe.¹ Seine besten Freunde in Basel waren Wernhard Huber und Lukas Legrand, der Ertheologe und Verfechter der Toleranz.² Als die Basler Geistlichkeit dem Johannes Frey wegen seiner „Auswahl von Lehren und Taten Jesu“ den Prozeß machte und die Herrnhuterpartei im Großen Rat furios gegen den gefährlichen Neologen vorging, stand Miville mit ganzem Herzen auf der Seite des verkehrten und verfolgten Schullehrers, obschon auch ihm seine Auffassung Jesu ungenügend schien. Er hat es damals Lavater nicht verzeihen können, daß dieser in der „Handbibliothek“ vernichtende Urteile über Frey publizierte, während Frey selbst sich öffentlich mit keinem Worte wehren durfte. Es war in Mivilles Augen ein gehässiger Ketzerprozeß alten Stils, und ein anständiger Mensch mußte sich schämen, der ihn inszenierenden Theologen zuntz anzugehören.³

Was ihm jedoch vor allem seinen Theologenberuf unbehaglich gestaltete, war seine fortdauernde religiöse Unsicherheit, der nie geschlichtete Konflikt zwischen Glauben und Wissen. „Ich nage und faue noch immer an der Elementarfrage, was ist Wahrheit?“ schrieb er an Müller,⁴ nachdem er schon zwei Jahre lang „Zeuge von Jesus“ zu St. Elisabeth war. Als Müller ihm damals von der Frömmigkeit der Herrnhuter und ihrer beneidenswerten Seelenruhe vorzuschwärmen begann, antwortete ihm Miville, Ruhe des Innersten hänge weder an diesem noch an jenem Glauben oder Unglauben, sondern lediglich am Gefühl, daß wir unserem innersten, reinsten Sinn treu seien, daß wir das sind oder werden, was wir nach dem Sinn Gottes und der Natur sein sollen. Für beschränkte Menschen möge es ja leichter sein als für den, der alle Kraft, die in ihm liegt, vervollkommen, der ganzer Mensch werden will. Sei auch dieser Weg länger, ermüdender und gefährlicher, so sei doch das Ziel größer und schöner, gesetzt, daß der Wanderer auch weniger Ruhe auf seiner Wallfahrt genieße, und er fährt bezeichnend fort:

„Ueberhaupt weiß ich nicht, watum man Ruhe zum ersten, oder gar zum einzigen Gute machen will. Das ewige Streben unserer Seele nach höherem und höherem scheint eher dagegen als dafür zu entscheiden.“⁵

Ähnlich in einem andern Brief: Miville glaube, daß durch beunruhigende Zweifel und Nachforschungen unser Geist erst zu höherer Vollkommenheit gelange. „Ich habe vor, für mich ein Kapitel über Vernunft zu schreiben.“⁶

Bei solchem unermüdlichem Streben nach einer erst zu findenden Wahrheitsgewißheit mußten wohl oder übel der christliche Prediger und der Denker Miville auseinandertreten und mußte er sich gelegentlich mit einem exoterischen Vortrag christlicher Wahrheiten begnügen, die sein Verstand noch keineswegs im vollen Sinn für Wahrheiten hielt. Der innere Zwiespalt trat scharf hervor, als Miville für eine

1) Ebenda, 16. Mai 1788.

2) Von diesen Freundschaften schweigt bezeichnenderweise die erbauliche Darstellung Kündigs.

3) Vgl. die Briefe an Müller vom 27. Aug. 1790, 26. Febr. 1791.

4) Ebenda, s. d. (anfangs 1786).

5) Miville an Müller, 24. Dez. 1785 (Kündig, p. 96).

6) Ebenda, 10. Juni 1786.

Zeichenpredigt mit kraftvollem, christlich begründetem Unsterblichkeitsglauben Müllers besonderes Lob eintrug. In seiner Antwort gab ihm Miville zu verstehen, daß er jene christliche Ueberzeugung zunächst im Sinne der Verstorbenen so ausgedrückt habe, und daß er selbst zwar ausgemachte Wahrheiten in diesen Lehren des Evangeliums finde:

„Aber daß ich nun das Ganze mit allen seinen Einkleidungen, historischen und dogmatischen Behauptungen für absolute Wahrheit erkennen sollte, daran fehlt wahrlich viel. Es war eine Zeit, wo ich diesen Glauben zu besitzen meinte, zum Teil wirklich besaß und wo mirs wohl dabei war, und doch beim hellen Ueberblicken im Innersten empfand ich, daß es nicht sowohl Ueberzeugung als Ueberredung wäre, und daß es um die Gründe, die man dafür anführt, nicht ganz richtig stehe. Hierauf ging ich aus von jenem Glauben ins eigene Nachdenken — vielleicht zu voreilig, zur Unzeit und nicht mit vollkommen lauterem Herzen; aber doch mit der festen Einsicht, daß auf jener Seite auch Irrtum liege, und mit brennendem Durst nach reiner heiterer Wahrheit, nach Freiheit von allem Menschentande, schien er auch noch so nötig, noch so gut! Und in dieser Betrachtung wirds mir unwahrscheinlich, daß ich jemals gänzlich in jene Region der Meinungen zurückgekehrt werde.“

Und bezeichnend fährt Miville als vorsichtiger Basler fort:

„Jedoch ist dies der Hauptcharakter meiner jetzigen Philosophie, wie überall also auch hier nicht diktatorisch noch peremptorisch abzusprechen, sondern allem, was ich weiterhin wahrnehmen kann, offenes Aug und Herz vorzubehalten und auf ein eigenes System ebensowenig als auf ein fremdes zu schwören. Doch halte ich von Zeit zu Zeit Revision über alle vorhin gefällten Urteile, habe auch ein ehrliches Tagewerk von Untersuchungen vor mir.“¹

Das war im Jahr 1788. Aber in der tiefsten Krisis finden wir Mivilles Glauben im Jahr 1792 mitten in den Stürmen der französischen Revolution.

Wir wissen nicht genau, was ihn damals plötzlich in die schwersten metaphysischen Untersuchungen hineintrieb, ob der Kantische Kritizismus, dem er in früheren Jahren aus dem Wege gegangen war, oder die durch Jacobi neu aufgewühlte Gewißheitsfrage; genug, er bemerkte, „daß das Ding, welches wir den *sensus veri* oder Menschenverstand oder Intuitionsvermögen oder so etwas nennen“, in verschiedenen Menschen und im gleichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ungleich urteilt und folglich unverläßlich ist. Um mit sich selbst ins Reine zu kommen, warf er sich in logische Untersuchungen, geriet von da auf die Probleme von Raum und Zeit, Unendlichkeit, endlicher oder unendlicher Reihe der Dinge, Ursache und Wirkung, kurzum in die schwersten Fragen der Metaphysik. Es kennzeichnet wieder seine kritische und unschöpferische Begabung, daß er den Weg zu einer neuen philosophischen Ueberzeugung nicht fand, sondern bei einer skeptischen Resignation und bei einer grundsätzlichen Nüchternheit und Bescheidenheit gegenüber allen dogmatischen Ueberzeugungen, sie seien positiver oder negativer Art, endigte, immerhin mit dem Trost, daß im praktischen Leben auf die wissenschaftlichen und religiösen Meinungen nicht so viel ankomme, weil hier das Bewußtsein der Treue oder Untreue gegen praktische Einsichten und Gefühle das einzig Wichtige sei. Diese Trennung des Praktischen vom Theoretischen, der Moral vom

1) Ebenda, 26. Sept. 1788 (Kündig, p. 102 f.)

Glauben, war damals in schweren Zweifelsstunden für Miville der einzige Ausweg aus dem Labyrinth, wenn ihm die Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes nicht sehr groß und die für die Unsterblichkeit der Seele noch weit geringer scheinen mochte. Mit Atheismus hatte diese Haltung Mivilles nichts zu tun; der war gerade durch die kritische Position ausgeschlossen; aber wenn auch gewichtige Gründe für die Existenz des allervollkommensten Wesens die Zweifel bei Miville je länger je mehr zurückdrängten, so war er sich doch bewußt, von der Plerophorie des Glaubens, wie sie Paulus im Römerbrief ausdrückt, weit entfernt zu sein.

„Das bin ich gewiß, daß mich nichts von Ihm scheiden wird, solange ich existiere; auf seine Güte hoffe ich. Aber das bekenne ich dir redlich: eine triumphierende Freudigkeit über Ihn und über die vor mir liegende Ewigkeit, ein enthusiastisches Gefühl von Ihm, wie Paulus in jener Stelle äußert, dies habe ich nicht. Kann ich dazu gelangen mit völliger Treue gegen mein Wahrheitsgefühl, ohne Stütze auf wankende Einbildung oder auf Sätze, die ihre vorgebliche Stärke menschlichem Ansehen verdanken, o so will ichs mit tausend Dank — mit Freudentränen annehmen. Sollte ich aber auf dem Weg heller und genauer Prüfung nicht dazu gelangen können, so will ich auch nicht.“

Ja, Miville rückt in seiner Ehrlichkeit mit dem Geständnis heraus, er habe sich auch auf den Fall gefaßt gemacht, daß der Tod Vernichtung seines Ich sein sollte, und er würde auch daraufhin die Gottheit nicht anklagen oder schulmeistern und vor der Idee der Vernichtung nicht wie einfältige Kinder zurückschrecken, da ja in dem Augenblick auch alles Gefühl, existiert zu haben und vernichtet worden zu sein, aus wäre. Freilich wie er schon beim Schreiben diesen Vernichtungsgedanken sofort durch eine Parenthese: „Wovon ich aber gar nicht, weder überzeugt noch überredet bin,“ abgeschwächt hatte, so corrigiert er sich vollends in einer Nachschrift:

„Beim Durchlesen meines Briefes wunderte mich selbst, wie meine Räsonnements ein so unglaubliches Ansehen gewonnen haben, da ich doch — und so gern — auf Unsterblichkeit und Vervollkommenung in einer höheren Welt hoffe und Christum deswegen ganz besonders verehere, weil er jenes Vorgefühl der Ewigkeit in so vielen Millionen weckte und bestärkte und die Reinigung des Herzens in dieser Welt zur Bedingung der Seligkeit in der andern machte.“¹

Miville deshalb einen Heuchler zu nennen, der einen Glauben predigte, den er selbst nicht besaß, wäre höchst wahrscheinlich ein großes Unrecht an dem grundehrlichen Manne, dem sein Herzensfreund Müller die unbedingteste Lauterkeit nachgerühmt hat.² Es handelt sich um wechselnde Stimmungen, um ein Auf- und Niederwogen der Glaubensgedanken und ihrer kritischen Zersetzung, das mit Heuchelei nichts zu schaffen hat. Es ist ganz wohl denkbar, daß aus dem gleichen Herzen in gehobenen Augenblicken überzeugte Christus- und Ewigkeitspredigten herausquollen, in denen der Prediger sich mit seiner Zuhörergemeinde einig wußte. Nur soviel bleibt gewiß: einen festen und freudigen, auf religiöse Erfahrung gegründeten Glauben besaß Miville nicht; er brachte jahrelang den Streit zwischen Kopf und Herz in seiner Seele nicht zu versöhnendem Austrag. Wie er sich daraus im Laufe der 90er Jahre schließlich herausentwickelte, ist leider aus der erhaltenen

1) Ebenda, 1.—9. März 1792 (Kündig, p. 106 f., wo freilich die heikelsten Stellen übergangen sind).

2) Vgl. 3. B. in J. G. Müllers Tagebuch, 25. Aug. 1795.

Korrespondenz nicht deutlich. Möglich, daß ihm Herder, dessen Schriften er im Sommer 1790 eifrig durchstudierte, mit zu einer festeren Ueberzeugung geholfen hat; schreibt doch Miville, diese Lektüre habe ihm vortrefflich genützt und wohlgetan, Herder solle ihm nimmer ganz von der Seite kommen.¹ Später, 1796, bekannte er, daß ihn Lavaters Vorträge in Basel aus seinem Schlendrian aufgeweckt hätten.² Eine Befehrung hat er schwerlich durchgemacht; ganz allmählich kam sein Innenleben zu größerer Ruhe und wurde sein Glaube fester und ruhiger. Vielleicht trugen auch die großen Ereignisse der Revolutionskriege, die Miville stets mit lebhaftem Interesse verfolgte, dazu bei, seine Gedanken über den toten Punkt hinauszuhoben.

Wir haben Miville in diesen Zusammenhang gestellt, nicht nur wegen seiner engen Beziehung zu den Herrnhutern, zu Lavater und gelegentlich zu Herder und wegen seiner Freundschaft mit J. G. Müller, sondern vor allem weil dieser grundehrliche Denker und Zweifler so gar nichts von der Sicherheit und Selbstzufriedenheit der herrschenden Aufklärung an sich trug. Miville war sich auch bewußt, seinen Weg für sich zwischen den Gegensätzen auf der Rechten und Linken zu gehen, da er das viele Ausposaunen von Aufklärung, von erleuchtetem Zeitalter, wie dasjenige von Offenbarungen und göttlichen Wunderwerken in den Seelen gleich menschlich fand.³ Mit seiner Sehnsucht gehörte er entschieden zu der gläubigen Gefühlsrichtung, nur daß ihm sein Verstand den Anschluß an sie so unerhört schwierig machte. Am besten tut man freilich, ihn als einen redlichen Mann für sich zu nehmen.

Zu den intimeren Freunden Mivilles gehörte auch der um 12 Jahre jüngere Johann Rudolf Huber, eine kindlich gläubige Seele, deren Einfalt dem ehrlichen Zweifler wohlthun mußte.⁴ Geboren 1766, hatte der früh fränkliche und dadurch zur Selbstbesinnung aufgelegte junge Mann jenen einfachen Zug des Herzens zu Gott, der ihn zum Theologen prädestinierte und ihn ohne schwere intellektuelle Kämpfe zu einem festen Glauben gelangen ließ. Als er erst ein Jahr den theologischen Studien gewidmet hatte, wurde er, noch nicht 20jährig, Professor der Geschichte an der Basler Universität, ohne sich dadurch an der Vollendung des Theologiestudiums verhindern zu lassen. Sein Studium war höchst einfacher Art: er ließ die theologischen Systeme und alle Schulfragen beiseite, kümmerte sich weder um Orthodogie, noch um Heterodogie, so wenig als um Aristoteles, Wolff oder Kant,⁵ vertiefte sich aber in seine Bibel, die er als Wort Gottes gläubig hinnahm und auf sein Herz und Leben wirken ließ. So wurde er ein einfacher Bibeltheologe, der an seiner Bibel nie satt wurde und aus ihr die Freudigkeit schöpfte zu seinem geistlichen Beruf. 1789 kam er mit durch Lavaters Empfehlung⁶ als Prediger

1) Miville an Müller, 27. Aug. 1790.

2) Kündig, p. 117.

3) Miville an Müller, 9. Febr. 1789.

4) Freundschaftsblätter, dem Andenken an unsern unvergeßlichen Freund Herrn M. Joh. Rudolf Huber 1806.

5) Huber an Miville, bei Kündig, p. 108 f.

6) Vgl. die Briefe der Burdhardt im Kirchgarten, Mann und Frau, an Lavater aus dieser Zeit.

nach Straßburg an die reformierte Gemeinde; dort hat er sein kurzes Liebesglück und seinen tiefen Liebeschmerz erlebt, als ihm seine Frau *Marguerite*, eine geborene *Battier*, nach einem Jahr an der Geburt eines Söhnleins sterben mußte. Savaters Tagebuch hatte in ihr den religiösen Sinn zuerst geweckt, den sie so gewissenhaft pflegte und nährte; es war einer ihrer sehnlichsten Wünsche gewesen, Savater persönlich kennen zu lernen. Ihr Tod war für Huber der Anlaß, mit Savater, der ihm bereits von seinen Sachen zugesandt hatte, in Korrespondenz zu treten, ihm zu erzählen, was er seiner Frau gewesen sei und was er ihm selbst bedeute. Jetzt erst habe er recht empfunden, was er an Christus und an seiner Religion habe. Auch in Savaters Schriften habe er viel Licht und Trost gefunden und finde täglich darin.

„Tausend Dank dafür, lieber Savater! Mann nach meinem Herzen! Es ist, als ob Sie alles, was ich bisher von Ihnen gelesen, ganz für mich besonders geschrieben hätten.“

Und dann erzählt er, wie seine Freunde in Basel ihm seit kurzem Savateriana geschenkt hätten, einen Auszug aus den „Aussichten“, den „Jesus Messias“ usw.¹

Freund *Miville* dagegen hatte Huber zur Hochzeit Schriften *Herders* geschenkt, zerstreute Blätter, Blumen aus der griechischen Anthologie, Lessings Denkmale, mit der für *Miville* bezeichnenden Aufschrift:

„enthält für unsere Zukunft nützliche Lehren am Ende, obwohl keine gottseligen Gedanken nach dem gewöhnlichen Schlag.“²

Warme Freundschaftsbriefe wurden damals zwischen *Miville* und Huber gewechselt, da jeder zur Redlichkeit des andern volles Zutrauen hatte und gerade der kindliche Glaube des jüngeren Mannes dem älteren, der es schwerer hatte, zur Labsal und Stärkung dienen konnte.³

1794 entrannt Huber den furchtbaren Wirren des revolutionierten Straßburg und kam als Pfarrer nach Riehen. Da schrieb er 1795 das „Andenken für Freunde“, eine Aufzeichnung seiner wichtigsten religiösen und sittlichen Grundsätze, bestimmt nur für den allernächsten Kreis. Er vertritt den Standort der schlichten Bibelreligion, gegründet auf eigene Erfahrung, gemäß dem Wort Jesu Joh. 7, 17. Von Dogmatik kein Wort darin; Dunkles in der Bibel soll man auf sich beruhen lassen. Nach dem Wort Savaters in seinem Sonntagsblatt:

„Was du nicht verstehst, laß ruhn; es steht nicht für dich da. Mehr kannst du verstehen, als dir zur Seligkeit genug ist. Thue nur, was du verstehst, und glaube nur das, was dir klar ist. Was du weiter bedarfst, wird Gott gewiß dir auch geben.“⁴

Und bei dieser einfachen Bibelreligion ist Huber geblieben sein Leben lang. Er hat bloß noch an einem Punkt weiter gelernt, als er in den schweren Stunden, da ihm das Söhnlein aus erster Ehe durch den Tod entrissen wurde, mit einemmal einen Einblick in die ihm bis dahin dunklen Weissagungen der Propheten und der Offenbarung Johannis gewann und auf Grund der neuen Zukunftsblicke noch seliger in seinem Bibelglauben wurde.⁵ Auch *Luther* wuchs ihm — wir wissen nicht

1) Huber an Savater, 29. Jan. 1792.

2) Mitteilung von Archivar Dr. Huber.

3) Vgl. Kündig, a. a. O. p. 104 f., 108 f.

4) Das „Andenken für Freunde“ ist abgedruckt in den Freundschaftsblättern.

5) Freundschaftsblätter, p. 13.

genau durch welche Vermittlung — gewaltig ans Herz und stärkte seine Bibelfreude. Das „Sonntagsblatt nach den Bedürfnissen der Zeit“, in den drei ersten Jahren der Helvetik von Huber herausgegeben, ist das bekannteste Zeugnis dieses Bibeldhristentums geworden, zugleich ein Dokument für die zu dieser Zeit überaus intime Verbindung Hubers mit Lavater. Aber es ist bezeichnend: Huber hat von Lavater eigentlich nur das Gemeinbiblische übernommen; er wurde kein Lavaterianer, er blieb Bibeldhrist.

In eine ganz andere Welt versetzen uns noch einmal die Freundschaften Lavaters mit Berner Patriziern aus dem Anfang der 60er Jahre. Es war der junge Lavater, der begeisterte Patriot, der Reformers, der Dichter, der in Schinz nach mit gleich gestimmten Berner Idealisten warme Herzensverbindungen einging, die freilich dies jugendliche Stadium Lavaters nicht überdauerten. Das gilt besonders von der Freundschaft mit Daniel Sellenberg, den wir schon als glühenden Rousseauschwärmer, von Iselin freilich ernüchtert, kennen lernten.¹ In seinen Briefen an Lavater tritt er uns als Typus des philosophischen Christentums entgegen, der sich von Lavater für Spalding und Crugot begeistern läßt, Lavaters Psalmen und Jakob Heßens Leben Jesu warm begrüßt, da diese Schrift das Christentum in seiner ursprünglichen Einfachheit zeigt.

„Die wahre Theorie desselben ist vielleicht ebenso selten als seine Ausführung, und vielleicht werden die Lehrer des wahren Christentums noch lange für Freidenker gehalten werden.“²

Auch Selix Heßens „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten“ fand bei Sellenberg warme Zustimmung; sie schien ihm tiefe Einsichten zu enthalten.³ So stark waren damals die theologischen Interessen Sellenbergs, daß Lavater seinem Freund ernstlich eine Schrift zur Verteidigung der christlichen Religion zutraute, worauf ihm der Jurist erwiderte, daß er in der Wissenschaft der Gesetzgebung genug zu bessern finde.⁴ Wie jedoch Lavater den Freund mit seinen „Ausichten in die Ewigkeit“ beschenkte, meldete sich alsbald wieder der selbständige Raisonneur, der Lavaters Unsterblichkeitsgewißheit mit einem neuen Vernunftbeweis aus dem Wesen Gottes zu Hilfe kommen wollte, unbekümmert darum, daß die Konsequenz dieses Beweises Tieren und Pflanzen zugute komme. Das Detail der Ausmalung des Lebens nach dem Tode bei Lavater schien ihm freilich höchst ungewiß; ihm stand nur fest, daß der Zustand des künftigen Lebens eine Folge und Entwicklung des gegenwärtigen sein werde.⁵ Mit dem lehterwähnten Brief bricht die Korrespondenz der beiden Männer ab, da Sellenberg die eben jetzt einsetzende schwärmerische Wendung Lavaters nicht mitzumachen vermochte.

Ganz anders Nikolaus Anton Kirchsberger von Liebisdorf,⁶ der zuerst ebenfalls durch die patriotischen und gemeinnützigen Interessen mit Lavater

1) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 110.

2) Sellenberg an Lavater, 10. Mai 1767, 16. März 1768.

3) Ebenda, 17. Aug. 1768.

4) Ebenda, 11. Aug. 1767.

5) Ebenda, 20. Okt. 1786.

6) Vgl. über Kirchsberger oben p. 209 ff.

verbunden wurde und ihn seit 1765 beständig über die Vorgänge in der geheimen moralischen Gesellschaft in Bern auf dem Laufenden hielt.¹ Aber der unruhige und vorwihige Mann trat früh mit allerlei theologischen und christologischen Fragen an den Mann Gottes in Zürich heran, z. B. ob die Wirksamkeit Gottes in seinem Sohn, die er von Ewigkeit her in ihm geoffenbart habe, darum auch ewig dauern müsse.² Kurzum, die beiden Männer hatten den Zug zu Geheimnissen jenseits des gesunden Menschenverstandes gemeinsam. So konnte Lavater bereits 1766 diesen Berner Freund mit seinen ersten physiognomischen Entdeckungen bekannt machen³ und bei ihm auch sogleich Interesse finden für seinen neuen Wunderbeweis, wenn auch Kirchberger ihn zur Vorsicht und Behutsamkeit damit mahnte.⁴ Ueberhaupt zeigt sich Kirchberger mehr als einmal als der bedächtigere Denker, der zwar eine große Vorliebe für Lavaters Hypothese vom Geist in sich verspürt, aber eben deshalb mißtrauisch gegen sie ist.⁵ Schon die Konsequenz, daß man von Lavaters Standpunkt aus allen wunderlosen Menschen, insonderheit den Geistlichen, das Christentum absprechen müßte, macht ihn erschrecken.⁶ Als dann Lavater auch ihn für die Orakel der Wasserriesel in Biel einzunehmen suchte, veranstaltete Kirchberger eine zweitägige Untersuchung dieser Frau mit Herbeiziehung Tschiffellis und der Gebrüder Tavel und kam zu dem Ergebnis, man müsse sie eher für eine Betrügerin als eine Närrin halten; „Sie kann nichts.“ Und dabei blieb Kirchberger trotz Lavaters Verteidigung seiner „Heiligen“.⁷ Aber auf der andern Seite teilte auch Kirchberger seinem Zürcher Freund gerne allerlei außerordentliche Begebenheiten mit, rühmte ihm den Professor Kocher in Bern, der wegen seiner Lehre von der Gemeinschaft Christi mit den Menschen von vielen für einen Schwärmer gehalten werde, und erzählte, wie der große Haller ihm selbst von der erfahrenen Kraft des Gebetes berichtet habe.⁸ Ja aus seinem eigenen Leben wußte Kirchberger Beispiele wunderbarer Gefühlserlebnisse mitzuteilen, die zurückreichten bis in sein 11. Altersjahr.⁹ Aber ein Jahr später erklärt er die „Zeichen“ wieder für sehr selten und nur in außerordentlichen Fällen für nötig; „die Begierde nach Zeichen scheint unser Heiland nicht zu billigen“.¹⁰ So geht es auf und ab mit Zustimmung und Zurückhaltung.

Zwischendrein gerät Kirchberger in höchste Aufregung, da er in Deutschland ein Komplott zum Umsturz der Religion wahrzunehmen glaubt. Eine Schrift „Briefe eines Freidenters an seine Brüder“ sei der erste Schritt gewesen, dann sei eine gefährliche Schrift über den Kanon gefolgt. Die Wielandianer und Jacobiten stünden hinter dem Komplott; ein gelehrtes Intelligenzblatt in Frankfurt unterstütze sie. Das Ziel der geheimen Machinationen sei, das Ansehen der Schrift zu unter-

1) Kirchberger an Lavater, 26. Sept., 20. Nov. 1765, 23. April 1768.

2) Ebenda, 4. Sept. 1765.

3) Ebenda, in Briefen von 1766.

4) Ebenda, 16. Juni 1766.

5) Ebenda, 24. Febr. 1770.

6) Ebenda, 14. Febr. 1770.

7) Ebenda, 24. Febr., 21. April 1770.

8) Ebenda, 3. Febr., 31. Aug., 14. Nov. 1770.

9) Vgl. oben p. 209, dazu Kirchberger an Lavater, 3. Okt. 1770, 21. Nov. 1772.

10) Ebenda, 14. Juni 1771.

graben und zu beweisen, daß Gott nicht strafen müsse.¹ Eine gleiche Angst vor einem geheimen Unternehmen zum Umsturz des Christentums hat unsern Berner zu Anfang der 90er Jahre noch einmal gepackt.² Es muß für ihn ein gewisses Bedürfnis gewesen sein, von Zeit zu Zeit solche seelischen Erschütterungen durchzumachen.

Eine vorübergehende Entfremdung brachte das Erscheinen des biblischen Realregisters, da Kirchberger sich durch seine orthodoxen Berner Freunde, besonders durch Haller, von der Heterodogie Lavaters überzeugen ließ, er, der selber früher nach Clarke's Ansicht arianisch über Christus gedacht hatte, aber durch 1. Joh. 5, 20 („dieser, Jesus Christus, ist der wahrhaftige Gott“) für die orthodoxe Christologie gewonnen worden war.³ Die gemeinsame Liebe zu den physiognomischen Studien brachte die beiden Freunde rasch wieder zusammen und verband sie innig in den nächsten Jahren.⁴ Ja Kirchberger hoffte sogar einmal, Lavaters Hunger nach Kraftchristen befriedigen zu können. Er schrieb ihm begeistert von einem Bauern, Schul-lehrer seit 30 Jahren, den er zu Murten im Pfarrhaus kennen gelernt habe und der tägliche Gebetserhörungen habe und in einer moralisch=sinnlichen Gemeinschaft mit Gott stehe.⁵ Lavater antwortete:

„Was ist wichtiger als Nachricht von einem Christen? Ich habe noch keinen gefunden. Sände ich einen, unter seine Herse wollte ich mich legen. Nennen Sie mir bald den Namen dieses Mannes. Aber verzeihen Sie! Ich glaube kaum, bis ich sehe. So oft haben die glaubwürdigsten Nachrichten mich getäuscht.“⁶

Leider täuschte er sich auch diesmal. Denn als Kirchberger den Namen des Schulmeisters zu Oberried bei Murten, Johannes Etter, nannte, und Lavater in brieflichen Verkehr mit dem neuen Phänomen trat, mußte er bald wehmütig seinem Kirchberger melden:

„Etter von Oberried hat mir redlich, einfältig, christlich geschrieben. Aber kein Hauch des Geistes wahrer Erfahrung. Kurz, ich verehere ihn, aber ich glaube nicht an ihn. Und“,

fährt er traurig fort:

„bis ich einen Christen sehe, kann ich kein Christ sein, wie es das Evangelium Christ nennt.“⁷

In den folgenden Jahren ist der Briefwechsel zwischen Lavater und Kirchberger spärlicher geworden und zuletzt eingeschlafen. Sie haben eine Zeitlang noch für Goethe und für die Brancioni gemeinsam geschwärmt;⁸ noch Mitte der 80er Jahre, so oft Lavater Bern besuchte, trafen sich die beiden und unterhielten sich stundenlang über alle interessanten und merkwürdigen Dinge zwischen Himmel und

1) Ebenda, 11. Jan., 27. März 1772.

2) Vgl. oben p. 213 f.

3) Ebenda, 23. Jan. 1773, vgl. 31. Aug. 1770; dazu Lavater an Kirchberger, 25. Mai und 16. Juni 1773.

4) Kirchberger an Lavater, 23. Sept. 1773.

5) Ebenda, 26. Juni 1776.

6) Lavater an Kirchberger, 10. Juli 1776.

7) Kirchberger an Lavater, 20. Juli, Lavater an Kirchberger, 29. Okt. 1776.

8) Vgl. Kirchberger an Lavater, 2. Sept. 1779 und Lavater an Kirchberger, 10. Dez. 1780.

Erde. „Der Iernbegierige Herr Kirchberger, der viel fragt, gern hört, mit dem weit empfänglichen Charakter und der Wirksamkeit ins Weite und Helle“ liest man im Tagebuch der Bernerreise Lavaters 1787.¹ Gebrochen haben sie nie miteinander, aber es scheint, daß Kirchberger die Schranken Lavaters erkannte und sich für seine Wißbegierde nach einem größeren Meister umsah, den er erst in Dutoit, später in Saint-Martin finden sollte.²

Kirchberger von Liebisdorf ist der einzige uns bekannte Berner, der neben seinen fünf Sinnen jenes Organ für die Welt der Geheimnisse besaß, ohne das man Lavater nicht verstehen konnte. Es ist fast wunderbar, daß sich trotzdem Beziehungen zwischen den jungen Kantianern in Bern und Lavater einstellten; die Jth,³ Müsli⁴ und Philipp Albert Stapfer wechselten in den 90er Jahren Briefe mit ihm. Der hohe und reine Idealismus, mit dem Stapfer den Charakter Jesu darstellte, hat doch auch Lavater hingerissen und dem Verfasser einen überschwänglichen Lobesbrief des zürcherischen Gottesmannes eingetragen.⁵ Mit der ihm eigenen Offenheit griff Lavater den Stapferschen Kantianismus in der Wunderfrage⁶ an und erzählte seinem jungen Berner Freund von den Gedanken seiner neuen Schrift. „Jesus Christus stets derselbe, nicht beschränkt durch Raum und Zeit und durch die Unwürdigkeit der Glaubenden“, die dem Geist aller ihm bekannten Philosophien und Theologen diametral entgegenstünden. Und fein formulierte er die Hauptsache, um die es ihm zu tun sei:

„Reelle Konnexion mit dem Einzigen, durch welchen und in welchem wir das werden können, was wir werden sollen — Gottes Bilder, Gottes Kinder, Götter in Harmonie der Weisheit, Kraft und Liebe.“⁷

Das war ein Jahr, bevor Stapfer als Kultusminister der Helvetik sein wichtiges Amt antrat; es war nicht gleichgültig für Lavater, diesen Mann zum Freund zu haben.

Erst in der allerletzten Lebenszeit Lavaters, nach seiner Verwundung, trat auch der bernische Pietismus zu Lavater in Beziehung in der Person der Rosalie Luz. Ihr Großvater war der Neffe des berühmten Samuel Luz gewesen; ihr Oheim war Verwalter Niehaus, der Vertreter der Deutschen Gesellschaft in Bern; sie selbst hatte in Montmirail starke Eindrücke empfangen und erhielt jetzt auf ihren Wunsch Lavaters Freundschaft und Korrespondenz. Hat auch der Briefwechsel der beiden nur ein Jahr gedauert, so ist er doch schon darum wertvoll, weil er die älteren evangelischen Richtungen in Bern in der Freundschaft mit Lavater zeigt. Lavater, von Haus aus gründlich antipietistisch gerichtet, wird zum Mann Gottes für alle Seelen, die früher im Pietismus ihre Nahrung fanden.⁸

1) Tagebuch der Reise nach Genf, 1785, nach Bern 1787.

2) Vgl. oben p. 209 ff.

3) Briefe Jths an Lavater, 17. Jan. 1778 und 9. Febr. 1791.

4) Müsli an Lavater, 13. Okt. 1792, 23. Nov. und 19. Dez. 1793.

5) Lavater an Ph. Alb. Stapfer, 18. März 1797, Stapfers Antwort vom 24. März.

6) Lavater an Stapfer, 29. März 1797.

7) Ebenda, 2. April 1797.

8) Ich verdanke die Kenntnis des Briefwechsels Rosalie Luz—Lavater der Freundlichkeit von Dr. Adolf Sluri in Bern.

Mit diesem rein schweizerischen Ausschnitt aus dem Briefwechsel Lavaters mit seinen Freunden haben wir uns hier zu begnügen und davon abzu sehen, daß sein Einfluß und seine unermüdlische Wirksamkeit alle nationalen Schranken übersprang und besonders mächtig nach Deutschland ausströmte. Zu Lavaters Charakteristik gibt nur schon dieser schweizerische Freundeskreis einen imposanten Beitrag. Wie unerschöpflich reich, wie zauberhaft anziehend, wie voll warmer menschlicher Liebe und Güte muß der Mann gewesen sein, der so vielen, zum Teil so ganz anders gearteten Menschenkindern etwas geben, etwas sein konnte und mußte aus innerem Drang. In der Schweiz wenigstens gab es keinen zweiten Menschen, von dem ein solcher Jesusartiger Eindruck ausging. Der Vergleich mit Jesus ist sonst in jeder Hinsicht unstatthaft; einzig in diesem Vermögen, Menschen etwas zu geben und zu sein, von dem ihr Innerstes belebt, erfrischt, Gott genähert wurde, erinnert dieser Jünger an seinen Meister.

9. Abschnitt.

Verhältnis der Schweiz zu den verwandten deutschen Bewegungen.

Die evangelische deutsche Schweiz stand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter sehr starken theologischen Einwirkungen Deutschlands, und der wissenschaftliche Vorsprung, den vor allem die derzeitige Zürcher Schule vor der Theologie der welschen Schweiz gewann, erklärt sich aus den engen Beziehungen der jungen Schweizer Theologen zur deutschen Aufklärungsphilosophie und Theologie. Vor allem an Heinrich Corrodi läßt sich die ganz direkte Einwirkung Semlers und des aufgeklärten Halle nachweisen; die Berliner theologischen Aufklärer hatten überhaupt in Zürich ihre besten Freunde; der theologische Kantianismus fand in Bern seine Heimat. Es fragt sich daher, ob auch die evangelischen und orthodoxen Reaktionen in der deutschen Schweiz mit deutschem Import zusammenhängen.

Deutscher Einfluß hat ganz unleugbar stark mitgewirkt. Die große, weit verzweigte herrnhutische Diaspora wurde von Deutschen und in deutschem Geist geleitet; die Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit in Basel und der deutschen Schweiz weist schon durch ihren Namen auf deutsche Anregungen zurück und verdankt ja in der That ihre Entstehung dem Besuch Urlspergers in Basel. Aber es wäre doch sehr übereilt, deshalb diese ganze Bewegung auf den Einfluß deutscher Reaktionsbewegungen zurückzuführen. Selbst für die Gründung der Deutschen Gesellschaft trifft diese Erklärung nicht zu; älterer baslerischer Pietismus und Nachwirkungen Annonis haben ihr selbständig den Boden bereitet.

Vollends ist für Lavater und seinen zürcherischen Freundeskreis, Jakob Heß an der Spitze, die schweizerische Eigenart und Selbständigkeit zu betonen. Sowohl Lavater wie Heß haben im gleichen Jahr 1768 vor ihrer Bekanntschaft mit der neuen deutschen Bewegung ihre selbständigen theologischen Entdeckungen in der Bibel gemacht und aus ihnen die Impulse für die eigenartige Richtung ihrer theologischen Gedanken gewonnen. Lavaters Wunderglaube und Christussehnsucht und Jakob

Heßens Verständnis der biblischen Theokratie beruhen ganz auf eigenen Erlebnissen dieser Männer, ohne jeden nachweisbaren Zusammenhang mit den verwandten deutschen Bewegungen. Und selbst davon abgesehen, die Mängel der offiziellen, halb oder ganz rationalistischen Theologie waren in der Schweiz und in Deutschland so sehr dieselben, daß in beiden Ländern auch die Opposition gegen das Reflexionswesen und der Drang zur Unmittelbarkeit mit gleicher Stärke sich geltend machen konnten und mußten.

An mannigfachen Berührungen, gegenseitigen Beeinflussungen hinüber und herüber, Befräftigungen und Vertiefungen des einen durch den andern hat es natürlich zwischen den verwandten Richtungen Deutschlands und der Schweiz nicht gefehlt; war doch der deutschen Sturm- und Drangbewegung und dem Lavaterischen Kreis die dezidierte Abneigung gegen jeglichen Rationalismus gemeinsam. Aber der Hauptunterschied ist nicht zu übersehen, daß Lavaters Gegensatz zur herrschenden Zeitrichtung ein ausschließlich religiöser war, während die deutschen Stürmer und Dränger in der Mehrzahl junge Dichter und Künstler waren, und auch bei Herder, dem theologischen Führer, das Aesthetische vor dem Religiösen stand. Wozu dann noch der weitere Unterschied tritt, daß Lavater im Religiösen gerade so einseitig und bestimmt wie Herder universal und für alle neuen Eindrücke empfänglich war, und daß deshalb der eine da stehen blieb, wo der andere sich vorübergehend mit ihm berührte, um von da aus noch nach mehr als einer Richtung fortzuschreiten und sich beständig zu wandeln, um sich selbst zu finden.

Man pflegt in Herders Leben von der Zeit an, da er in den Gesichtskreis der Schweizer trat, drei Hauptperioden zu unterscheiden: die Jahre der neuen, antirationalistischen Gläubigkeit (in Bücheburg, mit Einschluß der ersten Jahre in Weimar), die Zeit des neuen Hellenismus und Spinozismus (der größte Teil der 80er bis in den Anfang der 90er Jahre hinein), die Jahre der Rückkehr zur Bibelforschung und zum Christentum der Humanität (etwa von 1793 an). Der anfänglich gefühlsmäßige Irrationalismus wird seit dem Eintritt in Weimar gemäßig und humanisiert, mündet dann in einen großartigen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus aus (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Gespräche über Gott), um sich zuletzt unter dem Einfluß schmerzlicher Enttäuschungen und neuer unsympathischer Zeitströmungen zum Ausgangspunkt, zur Versenkung in die Bibel und zur Durchdringung des Biblischen mit dem Vernünftigen und Humanen, zurückzufinden. Der eine Herder stellte so in seiner fortlaufenden Entwicklung ein ganzes Bündel von Theologien dar und hob dadurch selber jede geschlossene Wirkung einer Herderischen Denkweise immer wieder auf. Die Beziehungen Herders zur Schweiz mußten deshalb vor allem die Wandlungen des Herderischen Geistes widerspiegeln. Zuerst seit dem 10. November 1772, da Lavater Herders ersten Brief erhielt, kam es zur Sammlung einer begeisterten Herdergemeinde in Zürich unter Lavaters Führung, und im Gegensatz dazu entstand seit dem Erscheinen des ersten Teils der „Ältesten Urkunde“ eine ebenso entschiedene Antipathie gegen Herder bei allen rational Gerichteten, den Iselin, Bodmer, Leonhard Meister usw. In diesen ersten Jahren bildeten für die Außenstehenden Herder und der Lavaterkreis, die Pfenninger, Häfeli, Heß — auch der Bauer Boßhard gehörte dazu — eine geschlossene

Einheit mit dem Hauptmerkmal einer gefühlsüberschwänglichen und antirationalen urchristlichen Schwärmerei. Daß Lavaters ausschließliche Christusfrömmigkeit und Herders umfassender Geschichts- und Naturglaube zwei sehr verschiedene Dinge waren, blieb anfangs wohl ihnen selbst, erst recht ihren Anhängern unbewußt. Aber in dem Maß, als Herder seit seinem Eintritt in Weimar seinen Irrationalismus dämpfte und das Biblische ins Menschliche ausweitete, mußte den auf ihrem strengen und engen apokalyptisch-sektenhaften Bibelglauben beharrenden Zürchern die zunehmende Entfernung Herders bewußt werden, und die nicht immer feine Kundgebung der Differenz in Lavaters Briefen führte zur Entfremdung, ja zum eigentlichen Bruch. Das bedeutete bei dem sektenhaften Zusammenhang der Lavatergemeinde ein Erblichen des Herderischen Gestirns für den ganzen Kreis seiner früheren Zürcherischen Verehrer. Ausnahmen freilich vorbehalten, wie den Pfarrer H e i n r i c h H e ß in Rafz, der zwar wie die andern Lavaterianer von Herders Maranatha nicht befriedigt war, dagegen den „Geist der hebräischen Poesie“ als ein klassisches Werk mit ungemein viel Nutzen und Vergnügen las und sogar die Ideen und die Gespräche über Gott zu seinen Lieblingschriften zählte, ohne wie einige seiner Zürcher Freunde den verkappten Spinozismus darin zu riechen. Herder blieb der Lieblingschriftsteller des Pfarrers von Rafz ¹ im Unterschied von den Zürcher Lavaterianern, die Herders Abfall bejammerten.

Da traf es sich, daß eben in der Zeit, da die Zürcher von Herder abschwenkten, der junge Johann Georg Müller in Herders Haus seine zweite geistige Heimat fand und wesentlich durch Herders Einfluß von dem sektenhaften Sanatismus seiner Zürcher Lehrzeit geheilt und auf das Menschliche und die Universalgeschichte hingelenkt wurde. Dadurch gewann Herder seinen treuesten Schüler und Freund in der Schweiz, der in seinem ganzen Freundeskreis für ihn eintrat und warb, so daß von Schaffhausen aus eine neue Herdergemeinde: Sedelmeister St o f f a r und Rektor Altorfer, Johannes Büel in Hemmishofen, Georg Martin Hurter in Buch, Johann Friedrich Miville in Basel, sich bildete. Es war ein besonderes Glück für Herder und seine schweizerischen Freunde, daß Müllers Aufenthalt in Herders Haus unmittelbar in die Zeit vor Herders Hingabe an den Pantheismus und sein Abschwenken vom biblischen Christentum fiel, und daß Müller einen so kräftigen Eindruck von Herders christlicher Persönlichkeit gewann, daß er sich zeitlebens an dieser Christlichkeit Herders durch gar nichts irremachen lassen wollte. Man muß nämlich ehrlich sagen, daß der Herder dieser zweiten Periode mit seiner Darstellung des Christentums in den „Ideen“ und seinem Spinozabüchlein sich schwerlich einen einzigen neuen christlichen Freund in der Schweiz gewonnen hätte, und daß die Treue, die Müller gerade den über Herders Spinozismus so schroff absprechenden Zürchern gegenüber seinem väterlichen Freund hielt, nicht auf Herders neuer Philosophie, sondern trotz derselben, auf dem früheren bleibenden Eindruck seiner Christlichkeit beruhte. Müller sowie sein Freund St o f f a r haben Herders Spinozismus liebevoll ausgelegt, gelegentlich sogar bewundert und gegen rohe Verdikte der Lavaterianer in Schutz genommen, ohne doch selbst ihm wirklich und von Herzen

1) Briefe H. H e ß an J. G. Müller vom 21. Okt., 14. Nov., 9. Dez. 1791.

zuzustimmen, dazu im festen Glauben, daß er das christliche Zentrum nicht verschoben habe.

Merkwürdigerweise gewann Herder die größte Popularität in der Schweiz, als er von 1793 an sich wieder der Bibel zuwandte und nacheinander seine christlichen Schriften: *Die Gabe der Sprachen*, *Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre*, *Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangelien* und *Vom Gottessohn, der Welt Heiland nach Johannes' Evangelium*, herausgab. Nicht nur seine früheren Verehrer und Freunde, der Müllersche Kreis, Jakob Heß und sein Freund Sulzer in Winterthur, ließen ihre alte Hochachtung vor Herders Bibelerklärung diesen neuen Produkten seiner Feder zukommen, sondern eine große Reihe Zürcher Pfarrer auch der freieren Richtung stellten sich in den 90er Jahren als Leser seiner Schriften ein. Unter anderem gaben in den Disputationsberichten von 1797 folgende Pfarrer die Beschäftigung mit Herders neuen Schriften bei der Rubrik „Privatlektüre“ an: Leonhard Meister zu St. Jakob, W. Veith, der Schaffhäuser, in Andelfingen, J. Heß in Thalwil, Defan J. Meier in Kappel, Junker Kas p. Escher in Bonstetten, Joh. Ulr. Benker in Dießenhofen, Defan Heinrich Escher in Pfäffikon, Hans Kd. Weri in Kyburg, David Tr ü m p i in Berlingen und der Erzspektant W. Schinz. Offenbar hatte Herder diesmal den Zeitgeschmack getroffen; kein Wunder, da die Grenzlinie, die ihn von der kritischen deutschen Bibelforschung trennte, ziemlich unbestimmt und fließend war, und in den meisten dieser Schriften das Positiv-Christliche und das Aufklärerische und humane sich merkwürdig miteinander verwoben. Wir wissen freilich aus den angeführten Urteilen J. G. Müllers und Hs. Kd. Sulzers, daß einzelne dieser Schriften Herders mit Bedenken und Mißtrauen, ja mit eigentlicher Unzufriedenheit gelesen wurden; indes, was er den einen nicht recht machte, war jeweilen den andern willkommen, und Herder selbst jedenfalls mochte, wenn er von dieser neuen Ausbreitung seiner Schriften in der Schweiz überhaupt hörte, wohl damit zufrieden sein. Aber es dient doch auch zur Charakteristik der Deschwommenheit und Unkraft Herders, daß dieser Prophet eines neueren und tieferen Bibelverständnisses und einer ursprünglichen und unmittelbaren Frömmigkeit in seiner letzten Periode vorzugsweise bei den ganzen und halben Rationalisten der Schweiz seine Leser finden mußte.

Von einem irgendwie in Betracht kommenden Einfluß Hamanns auf die Schweizer kann nicht die Rede sein. Herder war sein Herold gewesen und niemand als Freunde Herders haben sich in der Schweiz für ihn interessiert, obschon dann Lavater seit 1777 direkt mit dem Magus in Briefwechsel trat, und auch Eberhard Gaupp und der junge Johann Georg Müller sich rühmen konnten, Briefe von Hamann zu empfangen. Einem bedeutenden Einfluß seiner Schriften stand ihre so vielfach undurchdringliche Dunkelheit entgegen, die besonders Lavater, der gewohnt war, im Verständlichen und Gefälligen der Schreibart die beste Empfehlung zu sehen, ein tieferes Eindringen unmöglich machte; war er doch nicht einmal imstande, den gut biblischen Titel von „Golgatha und Scheblimini“ zu verstehen, und er mußte bei Hamann erst anfragen, was Scheblimini eigentlich heiße. Und wie der junge Müller nach Hamanns Tod sich verzweifelt anstrebte, den un-

verständlichen Tiefsinn zu verstehen, ist schon erzählt worden. Gewaltige Ehrfurcht hat der nordische Magus diesen Schweizern eingeflößt, also, daß sogar eine der Freundinnen Lavaters, die Jungfer Weiermann aus St. Gallen, mit Hoffnung ewiger Liebe an ihn dachte; aber um ihn besser zu verstehen und tiefer von ihm zu lernen, hätten sie nicht Schweizer und hätte er nicht der Magus sein müssen.

Zwei andere, unter sich höchst verschiedene christliche Schriftsteller dieser Zeit haben sich dagegen in der Schweiz in den Kreisen der Gegner der Aufklärung einen großen Leserkreis erworben, Jung-Stilling und Philipp Matthias Hahn. Johann Heinrich Jung, aus dem Nassau-Siegen'schen Ländchen gebürtig, ein Jahr älter als Lavater, will väterlicherseits aus der Schweiz stammen, von einem Uli seines Namens, der mit Zwingli bekannt gewesen sein soll und dann nach Deutschland auswanderte. Seinen Zeitgenossen in der Schweiz wurde er zum erstenmal durch die von Goethe zum Druck beförderte Lebensgeschichte, Heinrich Stillings Jugend, 1777, bekannt, woran sich im folgenden Jahr die Jünglingsgeschichte und die Wanderschaft anschloß. Damals trat nichts Parteiisches und Enges an dem Mann hervor; dafür zeugt nächst Goethes Freundschaft die Vorliebe von solchen Schweizern, die ein weites Herz und einen freien Verstand besaßen. Isaac Iselin empfahl Stillings Jugend in seinen Ephemeriden mit begeisterten Worten als ein Buch, das für alle Arten von Lesern gemacht sei; der Haupteindruck, den es hinterlasse, sei der: Tugend allein macht glücklich und adelt die niedrigsten Stände.¹ Seinem Freund J. R. Frey schrieb er später, Stillings Buch neige zu einem gewissen Pietismus, der aber die Menschen, welche ihn annehmen können, nur glücklich mache, und der zum Evangelium besser passe als das philosophische Christentum eines Bonnet.² Johannes Büel dagegen buhlte mit seinem Stilling wie mit seinem Rousseau und Thomas a Kempis in heimlicher Liebe, die die süßeste Liebe ist.

„Sie (diese Schriftsteller) setzen mich in Situationen, in denen ich glücklich bin, in denen ich mir sage: das ist meine Welt, da möchte ich leben, aus diesem Geist handeln.“³

Uebrigens wie bezeichnend für Iselin, den Moralphilosophen, für Büel, den unmittelbaren Gefühlsmenschen, sind diese Aussprüche! Wer von beiden der Art Jungs näher stand, ist keine Frage. Das war es, was ihn mit Goethe, mit Lavater zusammenführte: er war ein Mensch, ein Dichter, ein Mann mit Herz und Phantasie. Und so war ihm auch die Religion bei aller sittlichen Bravheit doch etwas ganz anderes als eine Tugendlehre; sie war ihm ein Geführtwerden von Gott, eine Wanderung des Kindes an der Hand des Vaters, ein Lauschen auf alle die stillen Wunder und Geheimnisse, die nur das kindliche Gemüt zu sehen bekommt, mit dem Ausblick auf die große, schöne Ewigkeit, die uns immerfort zu sich zieht durch das leise Heimweh unserer Seele. Nimmt man noch seine große, warme Jesusliebe dazu, so kann niemand sich wundern, daß Jung und Lavater gute Freunde werden mußten. Sobald sie sich sahen auf Lavaters Deutschlandsreise von 1774, liebten sie sich.⁴ Am meisten verband sie der kindliche Vorsetzungsglaube und

1) Ephemeriden, 1778, 3.

2) Iselin an Frey, 31. Jan. 1779.

3) Büel an J. G. Müller, 25. Sept. 1789.

4) Vgl. Jungs eigener Bericht in „Stillings häusliches Leben“.

das Beten. Aber es waren Beter verschiedener Art. Stillings Gebet zielte wohl auch auf wunderbare Erhörung seiner Wünsche und Hilfe in seinen vielen Nöten, aber es war letztlich auf die Ergebung in Gottes Willen gerichtet. Lavater dagegen wollte Gott im Gebet bestürmen und mit Pfeilen des Glaubens sein Herz erobern. „Bist du, so zeige mir, daß du bist,“ rief er seinen Gott an. Er fand Stillings Beten zu ängstlich und hielt ihm sein kühnes, stürmisches Bitten vor. Es kam darüber zu scharfen Auseinandersetzungen, da jeder seine Art für die richtige ansah.¹

Nachdem lange Zeit Lavater der einzige Schweizer gewesen war, der brieflich mit Jung verkehrte, übrigens mit mehrjährigen Unterbrechungen, rückte Jungs Berufung nach Marburg als Professor der Kameralwissenschaften im Jahre 1787 ihn den Schweizern wieder näher. Lavater hat ihn dort auf seiner Rückreise von Kopenhagen besucht und die alte Freundschaft aufgefrischt; in Marburg studierende Schweizer empfingen starke Eindrücke von ihm, z. B. der Schaffhäuser Melchior Kirchgöser, der spätere berühmte Kirchenhistoriker, der zwei Jahre (1794—96) in Marburg studierte und durch Lavaters Empfehlung Zutritt in Jungs Familie bekam. Die gleichen 90er Jahre bezeichnen auch den Höhepunkt von Jungs religiöser Schriftstellerei, die ihn zu einem Liebling aller altchristlich gesinnten Kreise in der Schweiz machte.² Der Kampf gegen den Unglauben und der Mahnruf zur Bewahrung des alten Glaubens hatte sich diesem religiösen Laien seit dem Erscheinen von Nicolais Sebalbus Notanker als Lebensaufgabe aufgedrängt. Die Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie bestärkte ihn in der Ueberzeugung von der Unfähigkeit der Vernunft, ohne die Hilfe der Offenbarung dem Menschen aus dem Labyrinth des Zweifels zu helfen. Als nun in den 90er Jahren der Rationalismus in Deutschland die Mehrzahl der Katheder und Kanzeln zu erobern begann und in Frankreich der Revolutionssturm Kirche und Staat miteinander erschütterte, sah Jung das von der Apokalypse geweissagte große Verderben der letzten Tage hereinbrechen und empfand den Beruf, als Herold des zukünftigen Gottesreiches die zerstreuten Auserwählten durch seine Schriften zu wecken und an ihrer Bewahrung und Rettung zu arbeiten. Seine eigene religiöse Begabung wies ihn eigentlich mehr auf die Pflege des individuellen Christentums; hier, in der Erweckung des Heiligungstrebens, des kindlichen Gottvertrauens und des Heimwehs nach der Ewigkeit lag seine Stärke. Jedoch unter dem Druck der Zeitereignisse fühlte er sich nun getrieben, zu allen Zeitströmungen und Weltereignissen in seinen Schriften Stellung zu nehmen, den religiösen Unglauben in allen seinen Formen zu bekämpfen, auch der sittlichen Verderbnis, besonders dem Luxus, entgegenzuarbeiten und die zerstreuten Gotteskinder vor dem Weltgeist zu warnen und zu brüderlicher Gemeinschaft und Sammlung anzufeuern. Jungs ganzes Denken und Streben kommt am besten in seinem „Heimweh“ zum Ausdruck, das von 1794

1) A. Dömel, Briefe Jung-Stillings an seine Freunde 1905, Lavater an Jung, 26. April und 7. Aug. 1780, Jung an Lavater, 20. Mai 1781.

2) Das Kapitel A. Ritschls über Jung-Stilling im ersten Band seiner Geschichte des Pietismus gehört leider zum Ungenügendsten, was Ritschl geschrieben hat, er hatte für den Mann kein Organ.

bis 1796 in vier Bänden erschien. Die Grundlage war Bunyans Pilgerreise, die er freilich vollständig in seine und seiner Zeit Gedankenwelt umgesetzt hat. „Selig sind, die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen,“ dies Anfangswort des ersten Bandes ist wirklich das Motto für die ganze Schrift. Jung predigt ein Christentum des Jenseits und der letzten Tage, nicht weltfeindlich an sich und unnatürlich, jedoch in schroffem Gegensatz zur verfinsterten, ungläubigen und sündigen Welt, aus der die Heimwehmenschen, die Ritter des Kreuzes, die Kinder Gottes da und dort zerstreut als einzelne Lichtpunkte auftauchen, eins am andern sich erwärmend, stärkend, belebend. Auf dem Hintergrund einer schwermütigen, tief pessimistischen Grundansicht strahlen um so heller das Licht, der Friede, die Freude, die mit diesen einzelnen Gotteskindern die Finsternis der Welt durchbrechen. So scharf der Unglaube von Jung bekämpft wird, er tritt durchaus nicht für ein im alten Sinn dogmatisches Christentum ein. Wohl reichen nach ihm die natürlichen sittlichen Kräfte zum Sieg über Sünde und Welt nicht aus, und der Mensch bedarf dringend des Glaubens an den für unsere Sünde gestorbenen, auferstandenen, am Weltregiment teilnehmenden und zum Gericht wiederkommenden Jesus Christus. Das bedeutet aber keine quietistische Gnadenreligion; Religion ist für Jung vielmehr in erster Linie Kampf, unablässiger, bis zum Tode während der Kampf, ein tapferes Bestehen aller Versuchungen und Proben, ein fortgesetztes Ringen um die Heiligung, ein tägliches Wachen und Beten um Hilfe und Kraft, also daß Gott und Mensch zusammen sich durch die Welt durchkämpfen und durchsiegen und die göttliche Gnade nur den rettet, der mit ganzer Seele die Rettung verlangt und sich um sie bemüht. Diese Grundgedanken des Heimwehs werden in Form einer spielenden Allegoristik und Phantastik und mit aller der Geheimtuerei vorgetragen, an der das Zeitalter der Freimaurer und Illuminaten sein Wohlgefallen hatte. Wahrhafte Poesie blüht selten durch, vielleicht nur in einzelnen Partien des ersten, der deutschen Heimat geweihten Bandes. Echte Poesie haben aber auch die Leser dieser Bücher nicht begehrt; ihnen war es genug, sich von der Heimwehstimmung hin und wieder ergreifen und vom Ernst des sittlichen Kampfes sich erschüttern zu lassen. Die bloße Tatsache, daß am Ende des 18. Jahrhunderts und auf dem Höhepunkt der deutschen Aufklärungstheologie das „Heimweh“ zu den gelesensten christlichen Büchern gehörte, ist allein schon des Nachdenkens wert.

Durch dies Buch vor allem rückte Jung-Stilling wieder in den Vordergrund für alle die Schweizer, die sich ähnlich wie er zur Welt und zur Zeitgeschichte stellten. Es steht ja nicht so, daß durch ihn diese Stimmung verbreitet worden wäre; es war im großen und ganzen die Grundstimmung des größten Teils der Christen von der Deutschen Gesellschaft und aus dem Lavaterkreis. Aber Jung gab ihr den passenden literarischen Ausdruck; er brachte das wundervolle Wort vom Heimweh in Kurs, er schrieb als Dichter, nicht als Theologe und Professor über diese Dinge. Seitdem gehörte Jung für diese schweizerischen Kreise zu den ersten Wahrheitszeugen in der betrübnen Gegenwart. 1795 trat er selbst von Marburg aus mit der Deutschen Gesellschaft in Basel in Verbindung, erhielt dann den Besuch Ullspergers und faßte mit ihm zusammen alle möglichen Pläne zur Kräftigung dieser Organisation, ohne daß etwas Positives dabei herauskam. Aber dadurch, daß die Protokolle seit-

dem regelmäßig von ihm berichteten, wuchs seine Gemeinde in der Schweiz.¹ Von Zürich aus trat Lavater für ihn ein, wohl auch J. G. Müller in Schaffhausen, der dann wieder den Johannes Büel für die Lektüre des Heimweh gewonnen haben wird;² zum gleichen Freundeskreis gehörte Pfarrer Heinrich Heß in Rafz, der mit Jung Briefe wechselte;³ auch Pfarrer Chr. Ziegler in Pfungen las 1797 das „Heimweh“.⁴ Aus Graubünden erzählte Pfarrer Kind in Chur, daß das „Heimweh“ ein 20jähriges Fräulein von Salis zu einem Gedicht begeistert habe.⁵ Aus Winterthur trat Pfarrer Joh. Kd. Sulzer mit Jung in Korrespondenz.⁶ In Bern finden wir den Verwalter Niehaus, in Basel die Familie des Rats Herrn Schorn Dorf als eifrige Leser der Jungschen Schriften, in St. Gallen wurde er den Berner und Schlatter ein guter Freund.⁶ Man kann von einer Stillinggemeinde in der Schweiz seit dem Erscheinen des „Heimweh“ reden, allein es bleibt dabei: es handelt sich hier mehr um Gemeinsamkeit der Denkweise und Grundstimmung, als um einen bestimmenden Einfluß dieses Laienpropheten auf die schweizerischen Kreise.

Am seltsamsten berührt uns heute die Art, wie Lavater das „Heimweh“ aufnahm. Er stand damals in der Periode höchst gesteigerter Christussehnsucht und hatte sich speziell von Gott erbeten, daß ihm Erscheinungen apostolischer Männer beschieden werden möchten. Als er nun im ersten Band des „Heimwehs“ von dem geheimnisvollen Hervortreten des Grauen Mannes las, hoffte er, die Sache beruhe auf Wahrheit, und Jung habe hier Wirklichkeit erzählt und nicht gedichtet.⁷ Als ihm Jung nun antwortete, es handle sich hier überall um Allegorien, nicht um geschichtliche Wahrheit, der Graue Mann bedeute das züchtigende Gewissen, war der gute Lavater bitter enttäuscht und rückte mit dem ehrlichen Geständnis heraus, daß es ihm nicht genüge, alle Gründe seines Glaubens auf Gegenwart und Zukunft abzustellen, er bedürfe gegenwärtiger sinnlicher Erfahrung.⁸ In der sich anschließenden Korrespondenz trat der religiöse Gegensatz der beiden Männer scharf ans Licht. Jung bekannte die Ueberzeugung, daß er an keine Erscheinung Jesu Christi vor seiner Wiederkunft glaube und das Begehren einer solchen für jüdischen Zeichen- und Wunderglauben, für ein Lavaterisches Stedenpferd, wenn nicht für eine Versuchung Gottes, ansehen müsse; er, Jung, glaube den biblischen Zeugnissen und den Zeugnissen von Gottes Führung mit ihm und füge sich im übrigen in Gottes Willen mit allen seinen Bitten und Wünschen, während Lavater Gottes Willen nach seinem Willen umzustimmen suche.⁹ Lavater dagegen ging von den im Evan-

1) Protokolle der D.G. von 1795, Brief Jungs an D.G. vom 7. Juli 1795.

2) Vgl. oben p. 389.

3) Lavater an Jung, Nachschrift zum 1. Juli 1797 (Vömel, p. 42).

4) Zürcher Disputationsberichte, 1797.

5) Kind an D.G., 13. Febr. 1797, vgl. auch 3. Jan. 1797.

6) Vgl. Jungs Erzählung von seiner Schweizerreise 1801; über die Anknüpfung mit St. Gallen fehlt mir ein Datum.

7) J. H. Jung, Sendschreiben geprüfter Christen an weiland den Geheimen Hofrat Jung-Stilling, 1833 p. 4 (Lavater an Jung, 29. Aug. 1794.)

8) Ebenda, p. 5 f., Lavater an Jung, 21. Okt. 1794.

9) Jung an Lavater, 18. Jan. 1795, 18. Juni 1797, 12. Juli 1797 (Vömel, a, a. O.).

gelium dem Gebet gegebenen starken, sicheren Verheißungen aus, lehnte den Vorwurf des Zeichen- und Wunderglaubens gänzlich ab, da es ihm gar nicht um Wunder, sondern um Hilfe zu tun sei, ohne die er nicht glauben und siegen könne, und bezeichnete es als Unglauben gegen Jesu Wort, wenn man ihm die Erhörung solcher aus der tiefsten Not aufsteigender Bitten nicht zutraue.¹ Ueberzeugt hat keiner den andern; scharf und gerade haben sie einander die Meinung gesagt und sind dabei Brüder geblieben. Es ist aber jedesmal ein Jammer, wenn Lavater diese Schwachheit seines Glaubens so unverhüllt bekennen muß; man kann nicht anders als Mitleid mit ihm haben, wenn, wie er andeutet, sein Heißhunger nach Christus-erfahrung wirklich auf Erlebnissen sittlicher Schwäche ruht.² Aber zuletzt wird man gerade vor seiner Ehrlichkeit Achtung haben dürfen. In einem zweiten Punkt dagegen verständigten sich die beiden Freunde, obschon ihre verschiedene Art zweifellos bestehen blieb. Lavater stieß sich an Jungs Grundsätzen über den Luxus im dritten Band des „Heimwehs“, wo Jung einen energischen Kreuzzug gegen den Luxus predigte und alle sinnlichen und ästhetischen Bedürfnisse dem einzig Notwendigen, der Gottes- und Menschenliebe, untergeordnet wissen wollte. Daran nahm Lavaters Eudämonismus Anstoß; er schrieb eine warme Verteidigung des Genusses, zunächst des Genusses in Nahrung und Kleidung, aber zuletzt des Genusses überhaupt; „Genuß ist der letzte Zweck von allem, selbst von der Tugend und Religion“. Jung dagegen hielt an der nüchternen reformierten, vielleicht auch ein wenig pietistischen Tradition fest, welche das Sittliche allein als Endzweck gelten lassen wollte.³ Wir erinnern uns, daß Lavater aus demselben Grund die Ethik Kants und Sichtes nicht ertragen konnte; Jung dagegen schätzte die Kantische Moral. Die beiden waren einfach zu verschiedene Menschen; aber ihre ehrliche Freundschaft ehrt beide und ist ein Zeichen, wie damals die gemeinsame Not, der gemeinsame Kampf so höchst verschiedene Naturen freundschaftlich zusammenkettete.

1790 starb in Echterdingen der Pfarrer Philipp Matthias Hahn, der noch früher als Jung-Stilling sich einen Freundeskreis in der Schweiz erwarb und besonders in den 70er Jahren in lebhafter Geistesgemeinschaft mit Lavater und seinen Jüngern stand.⁴ Der originelle Schwabe, der im Nebenberuf Mechaniker und zwar einer der größten des Jahrhunderts war, hatte in seiner Studienzeit starke Einwirkungen Bengels und Oetingers wie auch des älteren Pietismus erfahren, ohne doch sich an einen bestimmten Lehrer zu verkaufen; vielmehr drang er, unablässig studierend, selbständig in seine Bibel ein und rang darnach, die göttlichen Wahrheiten als Ganzes in großem, allumfassendem Zusammenhang in sich auf-

1) Lavater an Jung, 25. Juni 1795, 14. Nov. 1796, 29. April, s. d. (28. Juni), 1. Juli 1797 (Vömel, a. a. O.).

2) Lavater an Jung, 25. Juni 1795. „Alle Gesetze und Beispiele geben keine Kraft, das Gesetz des Lebens zu halten und das Gesetz in unseren Gliedern beständig zu bezwingen. — Sinnlichkeit kann nur durch Sinnlichkeit bekämpft werden. Nur wenn das Liebere kommt, weicht das Liebe — das Liebere aber muß dem Glauben so gewiß sein als das Liebe den Sinnen“ (Vömel, a. a. O. p. 12 f.).

3) Lavater an Jung, 29. April 1797, Jung an Lavater, 18. Juni 1797, Lavater an Jung, s. d. (Antwort auf den vorhergehenden Brief), Vömel, p. 16 ff., 24 ff., 30 f.

4) E. Ph. Paulus, Philipp Matthias Hahn, 1858; H.R.E. VII, 345 ff.

zunehmen. Hahn war ein Denker, den gleich wie Oetinger, Lavater und viele andere der Spiritualismus der Wolffschen Philosophie unbefriedigt gelassen hatte, während der naivere biblische Realismus ihn festhielt und in die Theosophie trieb, um eben das, was der Zeitphilosophie unfassbar war, das Geist-Leibliche und Gott-Menschliche, zu fassen.¹ Das war eine um so schwerere Arbeit, weil sie jeden, der sich ihr hingab, in die Nähe heterodoxer Gedankengänge versetzte und es besonders einem Pfarrer nicht leicht machte, der offiziellen kirchlichen Rechtgläubigkeit zu genügen. Hahn konnte später von sich schreiben:

„Wie vielen Heldenmut hat es mich gekostet, mich aus dem Alten herauszuglauben und doch das Alte nicht zu verwerfen, sondern mit neuen Augen anzusehen!“²

Mit diesen Worten kennzeichnete er selbst seine theologische Arbeit; hier lag auch der Grund seiner Anziehungskraft für die Schweizer, die vor jeder Neologie zurückschrafen und doch über die korrekte Orthodogie hinausstrebten zu einer lebendigeren und geistvolleren Erfassung der biblischen Wahrheit. Der alte reformatorische Glaube von der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen wurde von Hahn nicht verworfen, aber eingebettet in ein großes, umfassendes kosmisches System mit dem Grundgedanken des Königreichs Christi, das mit Jesu Kommen begonnen hat und sich nun von seiner Reichsgemeinde aus über die ganze Welt, Sichtbares und Unsichtbares, ausbreiten und über das Zwischenstadium des tausendjährigen Reiches auf Erden in den neuen Himmel und die neue Erde ausmünden wird. Zu diesen Reichsgedanken suchte Hahn seine Zuhörer zu erheben, hoch über ihre individuelle Sündennot und ihr Gnadenbedürfnis hinaus; er verlangte einen großen, starken Glauben und Mut, um dem kommenden Herrlichkeitsreich entgegenzureißen und an seiner Vorbereitung zu arbeiten. Kolosser- und Epheserbrief sowie die Offenbarung Johannes waren deshalb seine Lieblingschriften; aber auch in den drei ersten Evangelien fand er die Botschaft vom kommenden Reich im Vordergrund und fühlte sich darin wohl. Die Vertiefung in die paulinische Gnosis führte ihn dann aber zu einer heterodoxen Christologie und Versöhnungslehre in Anlehnung an ältere Theosophien und deshalb in merkwürdiger Parallele zu den Gedankengängen, die uns bei Dutoit und bei Saint-Martin auf französischem und welschem Boden begegnet sind.³ Er projizierte die Gottmenschheit Christi in die Ewigkeit zurück, indem er das göttliche Bild, nach dem Adam erschaffen wurde und das in Jesus neue Gestalt gewann, mit dem Logos und der himmlischen Weisheit, dem Jehovah des Alten Testaments, gleichsetzte und nur aufs Stärkste die menschliche Seite an ihm hervorhob im Anschluß an den „himmlischen Menschen“ bei Paulus. Gott selbst mit Einschluß seiner dreifachen Ichheit verharret in seiner unsichtbaren Verborgenheit; er hat aber vor der Schöpfung seinen Offenbarungsträger, eben sein „Bild“, aus sich herausgesetzt, und dies Bild, die ewige himmlische Menschheit Christi, ist zugleich der Weltmittler und Schöpfungsmittler für alles, das Band, das

1) Hahn an Ewald, 16. Juli 1778 (Paulus, a. a. O. p. 225 f.).

2) Hahn an Boßhard, 24. März 1777 (Boßhards Lebensgeschichte, p. 108).

3) Etliche Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung, an der Spitze der vermischten theologischen Schriften I.

Kreatur und Gott zusammenhält. Durch den Fall Luzifers kam die Weltharmonie in Unordnung, und diese himmlische Sinsternis und Unordnung übertrug sich durch Adams Sündenfall auch auf Erde und Menschheit. Darum besteht das Wesen der Versöhnung darin, daß der Weltmittler und Sohn Gottes die Schöpfungsbearbeitung wieder aufnimmt, die durch den Fall aus Gott herausgetrennte Welt wieder durch sich mit Gott verbindet und deshalb in Jesus unser tierisches Fleisch annimmt, sich Gottes Zorn unterstellt und selbst den Tod an sich erfährt, um so das Unterste wieder zuoberst zu kehren, das Irdische zum Himmlischen, das Fleisch zum Geist zurückzuführen. Von diesem Entscheidungspunkt der Weltgeschichte an beginnt dann die sukzessive Zurückführung der ganzen abgefallenen Welt zu Gott, wie sie eben die Geschichte des Gottesreichs darstellt. Es ist eine begeisterte, aber auch eine sehr aristokratische, nur für denkende Gemüter verständliche Form des Christentums, die freilich bei Hahn begleitet war von vielen praktischen und evangelischen Forderungen und Verheißungen, aber auch so kein Evangelium war für den gemeinen Mann. Das heißt, Hahn konnte sehr einfach und evangelisch predigen mit hinreißender Wärme und Freudigkeit; aber das war ihm nicht genug, er richtete in Kornwestheim seit 1774 Erbauungsstunden in seinem Hause ein an Sonntags- und Werktagabenden, wo er versuchte, die Erweckten und Geisthungrigen tiefer in den Verstand der Bibel einzuführen, freilich mit sehr geringem intellektuellem Erfolg und noch geringeren sittlichen Wirkungen.¹ Da er aber von großer Ehrlichkeit war, sah er jeweilen die Mängel seiner Tätigkeit und sehr oft auch seine persönlichen Mängel scharf ein, war unermüdet im Bessern, Vereinfachen, Erbauen und Tragen und brachte es überhaupt soweit, daß das Menschliche und Christliche ihm zuletzt wichtiger als seine theosophischen Sonderlichkeiten waren. Ein heiliger ist er nicht gewesen; im Gegenteil, es ist erstaunlich, wie dieser fortgeschrittene christliche Denker in vielen elementaren Dingen so rückständig war. Aber er gehörte zweifellos zu den Männern, von denen eine große Gotteskraft ausging, weil er mit ganzer Seele bei seiner Arbeit war und ein unmittelbares und herzergreifendes Wesen hatte. Er war auch evangelisch genug, alles Partei- und Sektenwesen und allen Personenkultus zu durchschauen und zu bekämpfen und jede Intoleranz von sich abzulehnen, wenigstens sobald er eine evangelische Grundüberzeugung wahrnahm. Denn gegen die Aufklärer und Neologen war auch er schroff absprechend und sah seinen Beruf darin, ihnen entgegenzuwirken, soviel er konnte.

Von der Beziehung Hahns zur Schweiz läßt sich nur Fragmentarisches feststellen. C a v a t e r war auch hier der erste, der, um sein Porträt zu gewinnen, schon 1773 mit ihm korrespondierte und der auf seiner Rückreise nach Deutschland im Sommer 1774 seine persönliche Bekanntschaft machte.² Im gleichen Jahr fand Hahns Sammlung von Betrachtungen über die sonn-, fest- und feiertäglichen Evangelien vom Neuen Jahr bis Ostern ihren Weg auch in die Schweiz; E b e r h a r d G a u p p in Schaffhausen fand sie sehr tiefgreifend und beleuchtend und machte

1) Erzählung von Anfang und Sortgang der Erbauungsstunden in K. (Vermischte theologische Schriften I, 49—80); das Datum findet sich im Vorbericht zu Band II.

2) Vgl. Hahns eigene Aufzeichnungen bei Paulus, a. a. O. p. 157 f.

Lavater auf sie aufmerksam.¹ 1777 endlich verkündigte Lavater mit Posaunenschall im dritten Teil seiner Physiognomischen Fragmente das Lob dieses außerordentlichen, mechanischen, mathematischen, astronomischen Genies und charakterisierte seine theologischen Schriften: „sie sind für sehr wenige, aber für wen sie sind, sind sie ganz.“² Zu den vielen, die damals durch Lavater auf Hahns Schriften gewiesen wurden, gehörte auch der Bauer Heinrich Boßhard, der bestimmt war, sein wichtigster Jünger in der Schweiz zu werden. Boßhard hatte in der orthodoxen Lehre immer die Menschheit Christi, wie er sie in der Bibel fand, arg verkürzt gefunden und jubelte nun auf, als er bei Hahn ein begeistertes Zeugnis von Christi wahrer Menschheit fand.³ Er trat kühn in Korrespondenz mit dem gelehrten Pfarrer von Kornwestheim und empfing von diesem eine so prächtige Antwort,⁴ daß er den Mut faßte, Hahn persönlich in seiner Heimat aufzusuchen; bei dieser Gelegenheit erlebte er zum erstenmal eine Erbauungsstunde und kehrte, erfüllt von Hahns Leben und Lehre, wieder nach Hause.⁵ 1779 reiste Hahn selbst nach der Schweiz, wo Eberhard Gaupp, Christoph Kaufmann und Boßhard ihn freudig aufnahmen und ihn nach Winterthur begleiteten; von da gings nach Zürich zu Lavaters Freundeskreis, Boßhard stets an seiner Seite.⁶ Hahn fand in Zürich mehr, als er erwartet hatte; nächst Lavater und Pfenninger, die er schon kannte, gewann Joh. Jak. Heß sein Herz; er fand ihn brüderlicher, als er ihn nach seinen Schriften vermutet hatte. Auch die Kandidaten Häfeli, Stolz, Tobler, Dögeli wurden ihm so herzlich lieb, daß ihm der Gedanke kam, er könnte ganz wohl in der Schweiz seine Lebenstage zubringen.⁷ Den Eindruck der Zürcher von Hahn hinwieder hat J. G. Müller, der damals bei Häfeli in Zürich weilte und mit Wonne sich an Hahns Predigten erlabte,⁸ festgehalten:

„Eine anmaßungslose apostolische Einfalt, ungeheuchelte Demut; ein Gleichmut, der nie aus seiner Fassung kam; eine sich immer gleiche stille Fröhlichkeit; eine herzliche Freude, wenn er Freunde und Verehrer des Herrn fand, den er liebte: das waren unterscheidende Züge seines Charakters.“⁹

Auf dem Rückweg predigte Hahn in der Kirche von Winterthur und hielt seine Erbauungsstunde in einem Privathause. All das hatte zur Folge, daß Winterthur ein schweizerisches Zentrum für Hahn wurde. Hier erschienen in der Steinerschen Buchhandlung seine Vermischten theologischen Schriften von 1779 an im Druck, desgleichen seine Sammlung von Predigten über alle Sonn- und Festtage nebst Passionspredigten. Und hier bildete sich ein Kreis angesehener christlicher Freunde:

-
- 1) Gaupp an Lavater, 15. Nov. 1776.
 - 2) Das Urteil ist abgedruckt in Boßhards Lebensgeschichte, p. 121 Anm.
 - 3) Boßhards Lebensgeschichte, p. 105 ff.
 - 4) Hahn an Boßhard, 24. März 1777, gedruckt zur ersten Hälfte in der Lebensgeschichte, p. 108 f., zur zweiten Hälfte bei Paulus, p. 222 f.
 - 5) Lebensgeschichte, p. 116—123.
 - 6) Ebenda, p. 130—135.
 - 7) Hahn an Lavater, 25. Jan. 1779 (LA).
 - 8) E. Haug, J. G. Müller als Lavaterschüler in Zürich, p. 15 f.
 - 9) Müllers Anmerkung in Boßhards Lebensgeschichte, p. 119 ff.

Kaufmann Geilinger, Hauptmann Huser u. a., die nicht nur zu den eifrigsten Lesern aller seiner Schriften gehörten und, wie z. B. Geilinger, mit ihm korrespondierten, sondern auch, durch seine Erbauungstunden angeregt, etwas Ähnliches für Winterthur beehrten und den Bauern Bosphard veranlaßten, ihnen die berühmten, so großes Aufsehen erregenden Winterthurer Erbauungstunden zu halten.¹ Ueber den kleinen Unterschied, daß dort ein studierter und berufener Pfarrer, hier ein unstudierter Bauer der Stundenhalter war, haben sich diese Winterthurer hinweggesetzt. Leider fehlt uns die genauere Kenntnis des persönlichen Anteils, den Hahn aus der Ferne an diesem schweizerischen Stundenwesen genommen hat. Aus den folgenden Jahren sind uns nur noch ganz dürftige Bruchstücke seines Verkehrs mit der Schweiz erhalten. Kaufmann Geilinger schrieb ihm 1780 von UrIsperger und seinem Projekt einer umfassenden christlichen Gesellschaft und erhielt von ihm zur Antwort:

„Es ist mir einmal wie das andere: UrIsperger sei der Mann nicht dazu . . . man darf ja nur seine Schriften lesen, um ihn kennen zu lernen.“²

Hahn trat zwar dennoch der Deutschen Gesellschaft bei, jedoch nur, weil er glaubte, die Stärkeren müßten sich zu den Schwächeren herablassen, um allenfalls auf sie wirken zu können. Aber die Protokolle und gedruckten Sammlungen dieser Gesellschaft fand er unangenehm zu lesen, weil sie immer einerlei enthielten, nämlich die eigentliche Pietisten Sprache, da Eines dem Andern nachspricht und nicht mit Freiheit seines Geistes selbst forscht und aus der Schrift sein Glaubenssystem zu berichtigen sucht.³

1781 suchte ihn Eberhard Gaupp, der damals tief unter dem Eindruck des Herrnhutischen Christentums stand, vom beständigen Hinblicken auf die Zukunft des Herrn auf das herrnhutisch-Zentrale, die Gedanken von Sünde und Gnade, hinzulenken; allein Hahn lehnte diese herrnhutische Einseitigkeit ab und blieb bei dem, was er die ganze Wahrheit nannte.⁴ Zuvor schon, 1780, gründeten die Freunde Hahns in Deutschland und in der Schweiz auf Hahns Veranlassung ein gemeinsames Korrespondenzbuch, um Bekanntschaft, Einigkeit und brüderliche Gesinnung untereinander zu erhalten; das Buch wanderte von einem zum andern, jeder schrieb einen Brief hinein. Wir wissen aus einem Brief von Hahn an Stolz in Zürich, daß dieser Lavaterjünger sich an dem Korrespondenzbuch beteiligte, desgleichen Helfer Jakob Heß, der spätere Antistes,⁵ während in Basel Alenzander Preiswerk nach dem Hahnschen Vorbild ein ähnliches Korrespondenzbuch unter seinen Freunden gründete.⁶ Vermutlich schrieb Hahn in sein Korrespondenzbuch den Brief an verschiedene christliche Brüder in der Schweiz, worin er sie warnte, das Wunder tun erzwingen zu wollen, da es nicht von uns, sondern von der freien Willkür Gottes abhängt, ob die dem Glauben verheißene Wunderkraft wirklich zur Offenbarung komme.

1) Vgl. oben p. 350.

2) Hahn an Geilinger, 14. Juli 1780 (Paulus 241 f.).

3) Hahn an J. Heß, 10. Jan. 1787.

4) Hahn an Gaupp, 19. Nov. 1781 (Paulus 258—263).

5) Hahn an Stolz, 28. Aug. 1780 (Paulus 242—245).

6) Preiswerk an Miville, 2. Juli 1781 (Euch Kündig, p. 50 f.).

„Es scheint Sein Wille zu sein, daß keine Wunder, wenigstens keine so offenbaren Wunder, wie damals zu seiner Zeit geschehen sollen . . .

Seine Kraft soll jetzt in der Schwachheit vollendet werden wie bei Paulo (2. Kor. 12).“ ¹

Wie gern würde man von der heilsamen Einwirkung dieses soliden und nüchternen Gottesmannes auf die Schweizer noch mehr erfahren!

Im Fall Boßhard und der Winterthurer Erbauungsstunden ist einmal der deutsche Einfluß mit Händen zu greifen; dieser Winterthurerkreis bildete eine Art Hahngemeinde und Hauptmann Huser flocht noch Jahre nach Hahns Tod Zitate aus Hahn in seine Briefe an die Deutsche Gesellschaft und nannte Hahns „Schlüssel zur Zahl 666“ sein Lieblingsbuch nächst der Heiligen Schrift, ob er gleich nichts weniger als in allem seiner Meinung sei. ² Die meisten andern Schweizer dagegen, die zum Kreis Hahns gehörten, waren ebenjogut Liebhaber als eigentliche Jünger, und vor allem Lavater und Hahn standen sich in voller Selbständigkeit gegenüber. Als Hahn zum erstenmal Lavaters Tagebuch durchlas und seine theologischen Gedanken daraus kennen lernte, fühlte er sich ihm bedeutend überlegen. Er notierte in seinem Tagebuch:

„Lavater hat kein ganzes System. Gott ist ihm groß, seine Liebe ist ihm groß und die Hauptsache. Er ist ein Menschenfreund und beweist Liebe. Er hilft zum Reich Gottes als ein Mittelding zwischen den Belletristen und wahren Christen und bringt manche Lichtsideen in die Weltmenschen. Seine Sache ist präparatorisch auf ein höheres System.“ ³

Zwei Monate später dagegen, als er Einsicht in Lavaters Manuskripte gewann, lautet das Urteil schon etwas anders:

„Lavater wirkt mehr als du.

Lavater ist ein göttlicher Mann, viel freigebiger und wirksamer als ich.“ ⁴

Nach der persönlichen Begegnung liest man:

„Er (Lavater) ist ein rechtschaffener Mann, voll Andacht, Furcht Gottes und Liebe.“

In den kurzen Stunden ihres Beisammenseins gewann Hahn denn auch einen Einblick in die Spezialgedanken Lavaters von Christus und von der Versöhnung. Jetzt war er ihm erst recht interessant. ⁵ Aber sich selber hielt er entschieden für den feineren und tieferen biblischen Denker, und dafür war doch alle Menschenliebe und Vielwirksamkeit Lavaters in seinen Augen kein voller Ersatz. Merkwürdigerweise wollte es zu keiner ergiebigen theologischen Korrespondenz zwischen den beiden Männern kommen. Die Briefe Hahns an Lavater handeln meistens von seinen Uhren, für die sich der Zürcher offenbar mehr interessierte als für die Hahnsche Theologie. In Lavaters Beiträgen zu dem Hahnschen Korrespondenzbuch kommt wohl sein Respekt vor der Weisheit und sanften Bescheidenheit des Württembergers zum Ausdruck, aber ebensosehr das Gefühl, daß weder Hahn noch die andern Korrespondenten das besäßen, wonach Lavater schmachtete, eine Erfahrung Christi, die

1) 4. April 1782 (Paulus 267 ff.).

2) Huser an D.G., 30. August 1793 und 14. Juli 1795.

3) Hahns Tagebuch, 16. März 1774 (Paulus a. a. O. 143 f.).

4) Ebenda, 7. Mai 1774 (Paulus 149 f.).

5) Ebenda, 9.—12. Aug. 1774 (Paulus 157 f.).

den Gläubigen Christi so gewiß macht wie seines eigenen Daseins. Er schrieb einmal, ohne Hahn dabei auszunehmen:

„Wir stehen, wenn es wohl geht, noch im Vorhof; im Heiligtum scheint mir noch keiner zu stehen. Erbarmen ohne deinesgleichen, erbarme dich unser aller.“¹

Hahn seinerseits muß gegen Lavaters Schwächen auch nicht blind gewesen sein, wenn er ihn nach dem Besuch in Zürich damit tröstet:

„Wo Eifer, wo redlicher, durchbrechender Eifer ist, da übersieht einem Gott viel; den Auslösen und Trägen übersieht er weniger.“²

Aber wie schlecht kannte er dann wieder Lavater, wenn er ihm sein besonderes Wohlgefallen an Herders Büchlein über Gott zu verstehen gab: „O, möchte diese Philosophie allgemein werden!“³ Ende der 80er Jahre korrespondierte Hahn mit Jaf. Heß über die Frage, was das Notwendigste zur Beförderung des Gottesreiches auf Erden sei. Heß, der Schriftsteller, meinte, am nützlichsten seien Druckschriften über die biblische Geschichte und Darlegung des Geistes derselben; darin fand Heß selbst damals seinen Lebensberuf. Hahn war so höflich, ihm darin zuzustimmen, deutete jedoch ihm und Lavater an, daß er in ganz anderer Richtung sich den Fortschritt des Gottesreichs vorstelle. Sein Ideal war die Bildung von lebendigen Christengemeinden innerhalb des landeskirchlichen Rahmens, unsektiererisch und unpietistisch, nach dem Vorgang Christi und der Apostel, die auch zum großen Welthausen öffentlich gepredigt, aber daneben die ernstesten und heilsbegierigsten Leute in besondern Gesellschaften gesammelt hätten.

„Was hilft es, immer die Wahrheit der christlichen Religion beweisen zu wollen, wenn man nicht nach dem wahrhaft philosophischen Plan Jesu eine Gemeinde zeigen kann, die seinem Wort von Herzen glauben und darnach ernstlich zu tun sich bestreben, die sich auszeichnen im Reden und Handeln bei jeder Gelegenheit als Leute von edlerem Sinn und Geist.“

Aber er, Hahn selbst, verzichte für sich selbst auf die Bildung solcher Gesellschaften; es brauche einen ganz besondern providenziellen Wink dazu.⁴ Auch der Pfarrer von St. Peter war nicht der Mann, das Ideal Hahns zu verwirklichen; leider ist seine Antwort an Hahn nicht erhalten. Mit viel mehr als kleinen Billets scheint er ihn nicht bedacht zu haben. Dennoch dachte er hoch von Hahn und schrieb im Kondolenzbrief an dessen Witwe:

„Ich kenne wenig Menschen, die Gott so sehr mit Licht und Weisheit begnadigte, wie den seligen Hahn....“

Ich kenne wenig Christen und Christenlehrer, die mit ihrem Pfund so sehr wucherten, wie Ihr Gatte.“⁵

Schließen wir diese Uebersicht über die deutschen Einflüsse auf die evangelische Bewegung der Schweiz mit dem größten deutschen Namen: Martin Luther. Der gänzliche Zusammenbruch des altreformierten Konfessionalismus im weitaus größten

1) Lavater in das Hahnsche Correspondenzblatt, 10. Dez. 1781 (LARZ).

2) Hahn an Lavater, 25. Jan. 1779 (LARZ).

3) Ebenda, 10. April 1788 (LARZ).

4) Ebenda, 21. Mai 1789 (LARZ).

5) Lavater an die Witwe Hahns, 12. Mai 1790 (LitrZ).

Teil der deutschen Schweiz machte die Bahn frei für eine neue, unbefangene Würdigung Luthers in allen den Kreisen, denen es auf das Zentrale der evangelischen Frömmigkeit ankam. Man erinnert sich, daß der Pietismus zuerst für Luther und Lutherschriften Propaganda zu machen wußte; herrnhutische Emissäre fanden in den bündnerischen Bergtälern Luthers Namen bereits in hohen Ehren, und der schaffhausische Dekan O s c h w a l d lebte in Luthers und Zinzendorfs Christologie.¹ L a v a t e r dagegen und seine Zürcher Freunde standen diesen pietistischen Traditionen fern. Hier mußte Luther erst neu entdeckt werden; das geschah zuerst in den 70er Jahren zur Zeit jener aufregenden Kämpfe mit den Zürcher Gelehrten, da Luther als willkommener Bundesgenosse erschien. H ä f e l i und S t o l z riefen im zweiten Teil des „A l l e r l e i“ den Geist Luthers gegen ihre modernen Feinde herauf;² die von P f e n n i n g e r redigierten Schriften, das „C h r i s t l i c h e M a g a z i n“ und die „S a m m l u n g e n zu einem Christlichen Magazin“ brachten Auszüge aus Luthers Werken,³ und man begegnet hier nicht ohne Staunen dem Lied: „E i n f e s t e B u r g“, das damals mit Entdeckerfreunde aus der Verborgenheit hervorgezogen wurde.⁴ Jedoch noch 1786, als „Auserlesene Werke Luthers“ auf Subskription erscheinen sollten, wollte in Basel keine Seele subscribieren.⁵ Ob es in Schaffhausen damit besser ging, bleibt dahingestellt; wir kennen nur J o h a n n e s B ü e l s Absage, immerhin mit dem Zusatz:

„Für Dr. Luther habe ich große Reverenz und hoffe ihn, ehe denn ich sterbe, anzuschaffen und will mirs, nicht ihm, zur Ehre anrechnen, wenn er bei mir logiert.“⁶

In den 90er Jahren aber mehrten sich die Zeichen, daß Luther in der Schweiz lebendig wurde. L a v a t e r druckte in der Handbibliothek von 1792 prächtige Stellen aus Luthers Werken ab; Wilhelm Veith in Andelfingen wurde durch den Neologen Bahrdt auf Luthers Tischreden aufmerksam und war bis ins Mark frappiert durch das Lichte, Kernvolle, Gnaden- und Wahrheitsvolle in Luther.⁷ Vor allem aber wuchs J o h. G e o r g M ü l l e r immer tiefer in Luthers und Zinzendorfs Verständnis des Evangeliums hinein.⁸ Und zum Wort Luthers trat auch sein Bild hinzu und entlodte aus J o h a n n e s B ü e l s Seele im Jahr 1796 ein wahrer Jubelruf begeisterter Freude.⁹ Es war der Mensch, der gerade, tapfere, freie Mensch in Luther, nicht der Theologe, der Büels Herz gewonnen hatte. Aber der Weg zum Verständnis Luthers wird immer über diesen Menschen gehen.

Eine Tatsache wie die neue Freude dieser Schweizer an Luther und seinem Geist, kann uns vielleicht am besten das Wesen und die Bedeutung der religiösen

1) Vgl. oben p. 21 f.

2) Vgl. oben p. 297.

3) Vgl. die Auszüge aus Luthers Schriften im Christl. Magazin I, Heft 1, p. 138 bis 155, III, Heft 1, p. 124—139 und in den Sammlungen zu einem Christl. Magazin II, Heft 1, p. 1—33 (Mitteilung von Lic. F r i z L i e b).

4) Christliches Magazin I, Heft 2 p. 223 f.

5) Miville an J. G. Müller, 18. Okt. 1786.

6) Büel an Müller, 16. Okt. 1786.

7) Vgl. oben p. 397.

8) Vgl. oben p. 379.

9) Vgl. oben p. 389.

Reaktionen am Ende des 18. Jahrhunderts klar machen. Was, beurteilt vom Gang der zeitgenössischen Philosophie und theologischen Wissenschaft aus, als Rückschritt erscheinen konnte, bedeutete, rein religiös gemessen, ein Erwachen neuer Kräfte und ein Eindringen in neue Tiefen. Im Grunde waren die beiden Bewegungen, Aufklärung und Reaktion, aufeinander angewiesen und forderten sich gegenseitig als notwendige Ergänzung, mochten ihre Vertreter sich auch mit Leidenschaft als Ungläubige und als Schwärmer verurteilen und bekämpfen. Wenn die Aufklärung das Christentum derart ausweitete, daß es im Rationalen und Humanen sich zuletzt zu verlieren drohte, führte die religiöse Reaktion es wieder zu seiner scharfen und engen Bestimmtheit zurück, um es durch die Entgegensetzung gegen den Zeitgeist zur kraftvollsten Selbstbesinnung zu bringen.

2. Hauptabschnitt.

Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden.

1. Abschnitt.

Der unmittelbare Eindruck der Krisis.

Die für jedermann offensichtlichen Greuel der französischen Revolution und die Sülle der direkt und indirekt durch sie veranlaßten blutigen Kriege erschwerten es den Zeitgenossen, sich ein sachliches Urteil über die Tragweite der Bewegung und ihre wahren Ursachen und Ziele zu bilden. Heute weiß es jedermann, daß ihre Bedeutung im Aufstieg des dritten Standes zum Vollbesitz aller bürgerlichen Rechte und aller politischen Macht an Stelle der früher herrschenden Klassen, des Königtums, des Adels und der Geistlichkeit, bestand. Daß dieser Aufstieg des dritten Standes sich unter dem Banner allgemein menschheitlicher Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vollzog, teilte er mit allen verwandten Erhebungen der unteren Stände; aus der naturrechtlichen Schule des 18. Jahrhunderts ergab sich sein Streben, Staat und Gesellschaft grundsätzlich aus abstrakten Prinzipien zu konstruieren. Der Widerstand, der sich ihm in Frankreich und im Ausland dabei entgegenstellte, trieb ihn zu fanatischer und terroristischer Durchsetzung seiner Ziele und führte, da Kirche und Klerus sich am Widerstand beteiligten, zu Proklamationen des politischen Atheismus und zur eigentlichen Religionsverfolgung, jedoch nur vorübergehend und unter dem Druck der Not. Alles das ist mehr oder weniger folgerichtig und ergab sich aus dem Gegensatz der Revolutionsideen gegen das *Ancien Régime* fast mit Notwendigkeit, mit derselben Notwendigkeit freilich, die dann die Revolution schließlich in die napoleonische Militärmonarchie überführte. Das Einzelne bleibt immer entsetzlich und tragisch, aber die ganze Bewegung ist sinnvoll und bildet eine der Grundlagen unserer heutigen Kultur.

So können wir heute urteilen; den Zeitgenossen stellten sich die Ereignisse vielfach in anderem Licht oder überhaupt in keinem Licht dar. Sie sahen zunächst nur Einzelereignisse, Fragmente und Fragezeichen; sie jubelten den hochtönenden Proklamationen des Freiheitsenthusiasmus zu und erzitterten auf die Kunde der Blutbäder und Orgien der Grausamkeit, und oft genug waren es dieselben Men-

schen, die zuerst gejubelt hatten und nachher erbeben. Sehr rasch nahmen sie Partei, je nach Instinkten und Ideen, und übertrugen in ihrer Phantasie die französischen Bewegungen auf das Heimatland. Vielfach teilten sie sich in solche, die im Fall der Revolutionierung ihrer Heimat nur zu gewinnen, und solche, die nur zu verlieren hatten. Die intellektuelle Jugend der Schweiz fraternisierte von Anfang an mit den Franzosen und bewahrte den Glauben an das Recht der Revolutionsideen trotz aller Enttäuschungen über die schändlichen Träger dieser Ideen. Die Männer der älteren Generation, besonders die Magistratspersonen und auch die Kirchenleiter, verabscheuten die französische Anarchie und priesen sich glücklich, in einem Ordnungsstaat zu leben. Ausnahmen gab es auf beiden Seiten; aber der Hemmungslosigkeit auf seiten der jungen Freiheitschwärmer entsprach im großen und ganzen die Aengstlichkeit auf seiten der Staats- und Kirchenwächter, und auf beiden Seiten hatte man seine guten Gründe. Manche einsichtsvollen Freiheitsfreunde kamen durch den Lauf der französischen Revolution zu dem Schluß, sie treibe einem neuen Despotismus entgegen und sei vielleicht nur die Morgenröte eines nach Jahrhunderten anbrechenden Tages.

Uns interessiert hier speziell die Stellung der Christen und ihrer Kirchen zur französischen Revolution. A priori läßt sich behaupten, daß diese Stellung nicht einfach und einheitlich sein konnte. Wenn ein Christ seine Bibel aufschlägt, wird er bald auf Erklärungen einer göttlichen Sanktion der bestehenden Regierungsgewalt und Verwerfung gewalttätigen Widerstandes gegen sie stoßen. Dieselbe Bibel verabscheut freilich alles Unrecht und jede Bedrückung aufs entschiedenste und richtet durch die Forderung der unbedingten Liebe den Macht- und Gewaltgeist der weltlichen Staaten. Sie setzt aber — mindestens im Neuen Testament — der verkehrten menschlichen Gewalt keine andere als die Gewalt des göttlichen Richters und Vergelters entgegen und mahnt alle Gotteskinder, mit Geduld und Sanftmut den Sieg dieser göttlichen Gewalt über alles Widergöttliche im kommenden Gottesreich zu erwarten. Dieses ersehnte Gottesreich dient nicht weniger als das Liebesgebot allen bestehenden weltlichen Gewalten zum kritischen Maßstab; allein es kommt von oben, von Gott, und die Menschen können es auf keine andere Weise vorbereiten als durch Herstellung der richtigen Gottesreichsgesinnung, d. h. eben der Liebe, in den eigenen Herzen, falls nicht das schon den Menschen selbst unmöglich und nur als Werk des göttlichen Geistes denkbar ist. Da das Reich Gottes auf die Erde kommen soll, bekommt die christliche Geschichtsbetrachtung einen aufsteigenden und im Triumph endenden Sinn. Da jedoch dem Triumph Gottes zunächst eine Steigerung alles Bösen vorausgehen wird, kann sich auch eine pessimistische Geschichtsbetrachtung immer auf die Bibel berufen. Es mag hinzugefügt werden, daß sich überhaupt in der Bibel gar verschiedene Stimmen vernehmen lassen; nur die Hauptlinie soll mit diesen kurzen Zügen gezeichnet sein.

Von diesen biblischen Leitgedanken hatte sich das alte Christentum in der Zeit seiner staatskirchlichen Existenz nur einen Teil angeeignet und öffentlich verkündigt, nämlich alles, was zur ungestörten Erhaltung des Bestehenden dienen konnte: Die Obrigkeit von Gott eingesetzt, Gehorsam gegen sie religiöse Pflicht, Auf-

Lehnung schwere Sünde, Pflicht des Christen, sich in alles Unrecht, auch das Unrecht von oben her, in leidendem Gehorsam zu schiden; man müsse an die göttliche Vorsehung mitten in aller Weltschlechtigkeit glauben, für die Zukunft große Katastrophen und Wirren erwarten und festhalten an jenseitigen Zielen, — in solcher Weise predigten die Verkünder des alten Christentums jahraus, jahrein vor der Revolution. Nur schüchtern wagte es ein durch Bodmer und Rousseau in modernen Freiheitsideen geschultes Geschlecht, einen anderen aktiveren und aggressiveren Ton in die Predigt hineinzubringen, den Menschen zur Selbsthilfe aufzufordern und ihn für die Mängel und Sünden der bestehenden Welt persönlich zu behaften. Im ganzen hatte das Christentum viel zu sehr das Bestehende sanktioniert und sich in das Bestehende geschickt, als daß es ihm überhaupt möglich gewesen wäre, aus Anlaß der Vorgänge in Frankreich plötzlich seinen Kurs zu ändern.

Dem entsprechend ist die Stellung der altchristlichen Kreise in der Schweiz zur französischen Revolution im wesentlichen schroff ablehnend und zwar im Grunde von Anfang an, schon vor dem Hervortreten ihres religionsfeindlichen Charakters. Wenn uns dabei aus den Herrnhuter Kreisen verhältnismäßig selten revolutionsfeindliche Stimmen begegnen, so befreit sich das aus dem konsequent unpolitischen Charakter dieser Gemeinschaft, die in jeder Beschäftigung mit politischen Fragen die Gefahr der Ablenkung vom Zentrum, von der Jesusliebe des armen Sünders, befürchtete.¹ Der politische Freiheitsgeist und der Herrnhuter Geist vertrugen sich so schlecht zusammen, daß die Bruderschaft überall sofort abnahm, wo der Freiheitsgeist in herrnhutischen Herzen Wurzel faßte. „Sort mit der Politik aus Gedanken und Gesprächen!“ war hier die Losung. Dahinter verbirgt sich freilich deutlich ein Nein gegen den neuen französischen Geist, nicht gegen die Hüter des Bestehenden.

Gleich die ersten Meldungen vom Bastillesturm und den Bauernaufständen vom Juli 1789 werden im Bericht des deutschen Bruders Graßmann als die „traurigsten und erschrecklichsten Nachrichten“ angeführt.² Mit größter Sorge verfolgt man die Ausbreitung des Aufruhrgeistes da und dort im Kreis der Brüder. Wie im April 1792 der Krieg zwischen Frankreich und Oesterreich beginnt, bittet man Gott um Beistand für die Basler Obrigkeit und preist es, daß diese alle Anstalten trifft, um der künftig zu befürchtenden Raubsucht und Mordbrennerei der Franzosen zu wehren.³ In einer Gesellschaft der Brüder vom Ende des gleichen Jahres, als der deutsche Brüderleiter vor Politik und Parteigeist dringlich warnte, beichtete einer der Anwesenden seine weltliche Zerstreuung, die ihn wenig und manche Tage gar nicht an den Heiland denken lasse; „ja sogar der Mordgeist ist in mir rege geworden, als ich die schrecklichen und unmenschlichen Geschichten, die in Frankreich vorgehen, in den Zeitungen gelesen, so daß ich äußerst erbittert in meinem Geiste bin, wenn ich nur Franzosen sehe“. ⁴ Im November 1793 befahl die Brüder in

1) P. Wernle, Aus den Tagen der französischen Revolution und der Helvetik (JBaF, 1915) und Die Katastrophe Berns im Jahre 1798 im Brief eines Predigers der Brüdergemeine (BT, 1913). Die Herrnhuterberichte aus der Ostschweiz und aus Genf geben dasselbe Bild.

2) P. Wernle, JBaF, p. 266 f.

3) Ebenda, p. 268 f.

4) Ebenda, p. 270.

Montmirail, das durch die Besetzung des Bistums Basel seitens der Franzosen ganz nahe an die Grenze gerückt war, die Sorge vor einem französischen Ueberfall. Entbehrte das Gerücht auch einer Grundlage,¹ man traute dieser Nation alles zu; nur um so größer war die Betrübnis, wenn einzelne Herrnhuter sich vom Revolutionsgeist einfangen ließen.

Es war ein geschichtsloses Christentum, einzig konzentriert auf die Marter des Lämmleins und gleichgültig gegen Weltkrieg und Weltrevolution. Ganz anders war die Stimmung in den Kreisen der Deutschen Gesellschaft, wo man durch alle Katastrophen und Drangale hindurch auf ein Reich Gottes auf Erden hoffte und wo man infolge der Gemeinschaft mit den Glaubensbrüdern in Straßburg, in Holland und Ostfriesland, auch am deutschen Niederrhein durch alle die Unruhen und Kämpfe, die über diese Gemeinschaften ergingen, gleichsam selber mit in den Strudel der Weltereignisse hineingezogen wurde.² Man sah hier weit lebendiger als bei den Herrnhutern Gottes Singer in den weltgeschichtlichen Begebenheiten, fühlte sich als Zuschauer eines gewaltigen geschichtlichen Dramas und vertraute felsenfest auf den schließlichen Sieg des Gottesreiches. Man lebte wie das Urchristentum in der Erwartung des nahen Endes, sammelte alle grauenvollen Zeichen der Zeit, spähte gespannt auf die Offenbarung des Antichrists und suchte daneben da und dort verheißungsvolle Vorzeichen des kommenden Gottesreiches zu entdecken, aber — und das ist hier die Hauptsache — man lehnte dabei den französischen Revolutionsgeist so schroff wie die Herrnhuter ab. Den Anhängern dieses apokalyptischen Christentums stand es gleichsam von vornherein fest, daß der ganze Zusammenbruch des *Ancien Régime* in Frankreich und aller durch die Revolution verursachte Kriegslärm zu den negativen Vorzeichen des Gottesreiches, genauer zum Anbruch des Antichrists, gehöre, und daß nichts Göttliches und Gutes von dieser Seite zu erwarten sei. Gericht Gottes über die Christenheit, schwer verschuldetes Gericht, dessen menschliche Vollstrecker als Organe des Zornes Gottes handeln, das war in diesen Kreisen die herrschende Lösung. Es war schon viel, wenn diese Christen die Schuld bei sich selbst, beim Abfall der christlichen Regenten und Priester zur Selbstsucht und Lieblosigkeit, fanden; häufiger sah man die Hauptschuld im Unglauben und in der falschen Aufklärung des Zeitgeistes, voran des französischen. Dann war es eben doch der Teufel, der — freilich im Dienst Gottes und seines Reiches — die ganze Revolution erzeugt hatte. Daß man bei dieser Anschauung sich nur widerwillig in die aufgezwungene Neutralität der Schweiz fügte und am liebsten mit den Verbündeten gegen die Franzosen ins Feld gezogen wäre, versteht sich dabei von selbst.

Zwar die „Freimütigen Gedanken über jetzige sonderbar kritische Zeitläufe“ im Jahr 1793, welche die schweizerischen Regenten aufforderten, durch Anschluß an Oesterreich und Preußen das am 10. August 1792 vergossene Schweizerblut zu rächen, stammten nicht von der deutschen Gesellschaft, wenn sie auch von ihren Mitgliedern lebhaft gelesen und besprochen wurden. Die Revolutionäre von Paris heißen

1) Bericht Curies von 1793 in Beilagen der Gemein-Nachrichten 1794.

2) Vgl. die Briefe der Schweizer an die Deutsche Gesellschaft von 1792 bis 1797,

3. T. auszugsweise in deren Protokollen mitgeteilt.

hier die tolle Königsmörder-Rotte, deren Freiheitsjinn Rauben, Morden, Seuer und Brand sein soll.¹ Dagegen stammt der „Zuruf an die freien Helvetier“ auf den außerordentlichen Bettag am 16. März 1794 von einem einflußreichen Mitglied der Deutschen Gesellschaft und ist von ihr auch verbreitet worden. Wenn hier von den unzählbaren und schredlichen Nachteilen und Uebeln die Rede ist, die sich die Anhänger der Irreligion zuziehen, weiß jeder Leser, an welches Land er zu denken hat. Das kurze Wort ruft zum Festhalten am lebendigen Christusglauben und zum treuen Gehorsam gegen die Obrigkeit auf, Loyalität und Religion so miteinander verknüpfend, wie man es in diesen Kreisen gewohnt war.² Vor allem lassen die Briefauszüge in den Protokollen der Gesellschaft den revolutionsfeindlichen Geist erkennen. An eben jenem Bettag predigte in Aarau Kammerer Jakob Pfleger dreiviertel Stunden lang nur über und wider die Franzosen und prophezeite ihnen noch in der dritten Generation den völligen Untergang. Man sagte von ihm, wenn er allen Franken den Kopf in einem Hieb abhauen könnte, würde er ihn nicht sparen.³ In Winterthur treffen wir in den Jahren 1793—95 den Rats Herrn Jonas Hüser, Hauptmann der Winterthurer Miliz, bei eifrigem Studium Daniels und der Apokalypse. Er hätte zu gerne herausgebracht, wer in der Gegenwart der Antichrist sei. Er studierte dafür alle möglichen Bücher, einen Franzosen vor hundert Jahren, den Engländer Newton, den Württemberger Hahn, dessen „Schlüssel zur Zahl 666“ ihn besonders begeisterte. Das einmal will es ihm nicht gelingen, eine scharfe arithmetische Berechnung der Wiederkunft Jesu zu finden. Ein halbes Jahr später glaubt ers doch gefunden zu haben: man muß die 42 Monate vom Anfang des neuen französischen Kalenders (Sept. 1792) datieren, das „Tier“ jedoch nicht auf eine einzelne Person, sondern auf den ganzen tierischen Geist deuten. Aber ein oder zwei Jahre nachher wird er auch an dieser Berechnung irre: der 21. März 1796 hätte die große Wendung bringen sollen, aber ihm ist ganz ungewiß, ob etwas so Großes geschieht. Künftig will er seine Gedanken über das Rätsel der Offenbarung für sich selbst behalten.⁴

Ein ehrlicher Mann, der seinen Irrtum offen gesteht. Es fehlte zum Glück in der Deutschen Gesellschaft nicht an selbständigen und geraden Menschen, die sich getrauten, von der offiziellen Meinung abzuweichen. Der Aarauer Martin Richner bekannte offen seine Sympathie mit den Franzosen, gab die Hauptschuld an der Revolution den Großen, König und Geistlichkeit, kritisierte es, wie die französischen Emigrierten auf Schweizer Boden begünstigt wurden, und rief angesichts des beginnenden Koalitionskrieges aus: „Was gehen die deutschen Fürsten die Händel Frankreichs an!“⁵ Die Deutsche Gesellschaft hat diesen freimütigen Mann ertragen. Ein anderer bernischer Aargauer, der Schulmeister Franz Samuel Müller in Zofingen, bedachte die Franzosen mit seiner Fürbitte⁶, darin jedenfalls ein besserer Christ als der Pfarrer von Aarau mit seinen franzosenfeindlichen Kapuzinaden. Auch die einseitige Beschäftigung mit der Apokalypse und die gespannte Erwartung des nahen Endes, wie sie in Kreisen der Deutschen Gesellschaft gang und gäbe waren, stießen bei einem ihrer Mitglieder, dem Basler Alexander Preiswerk, auf Widerspruch; Preiswerk übte an der bei so vielen Pietisten sakrosankten Auslegung der Offenbarung von Bengel Kritik und meinte, er studiere lieber das

1) Vgl. Martin Richner an DG, 22. Aug. 1793.

2) Protokolle der DG, 9. März 1794. Vgl. P. Wernle, a. a. O., p. 272.

3) Martin Richner an DG, 1. Mai 1794.

4) Jonas Hüser an DG, 4. Dez. 1793, 3. Okt. 1794, 14. Juli 1795 und 8. März 1796.

5) Martin Richner an DG, 1792—1794.

6) Franz Sam. Müller an DG, 4. Nov. 1793.

Evangelium Johannis als seine Apokalypse.¹ Und als die ersten Schläge der Franzosen im Süden den Papst erheben machten und man sich auf protestantischer Seite über den nahen Sturz dieser antichristlichen Macht zu freuen begann, winkte der St. Galler Kaspar Steinmann behutsam ab; es fehle noch sehr viel, bis das Papsttum gestürzt sei.² Gerade Steinmann gehörte zu den wenigen altmodischen Christen, deren Augen auf die verheißungsvollen Spuren der Zeitgeschichte gerichtet waren. Als die Republik Venedig durch die französischen Waffen zusammenbrach, sprach er seine Hoffnung aus, daß Venedig jetzt Religionsfreiheit bekomme und ein Sunken des Evangeliums aus Steiermark oder Kärnten hinüberfliegen möchte; „O wir wollen hoffen, glauben, beten: Dein Reich komme!“³ Ein paar Jahre vorher schon hatte unser Zofinger Schulmeister Müller eine ähnlich kühne Hoffnung gehegt; er hielt dafür, die großen Mächte Europas müßten sich aus Gottes Zulassung durch die schrecklichen Kriege untereinander so sehr schwächen, daß sie dem künftigen Einbruch des Reiches Gottes weniger Widerstand tun könnten.⁴ Solche Hoffnungen stimmen aus den Kreisen dieses resignierten Christentums tun immer wohl. Es war auch nicht nur Hoffnung, es war kräftiger Gegenwartsglauben an das Walten Gottes mitten im Chaos der Welt.

Im Sommer 1796 freute sich Kaspar Steinmann in Beschauung der herrlichen Regierung Gottes, wie Gott als Generalkommandant diesem da, dem anderen dort befiehlt, seine Manöver zu machen, hier zur Strafe, dort zur Züchtigung; wie er Hitze und Frost gebrauchen kann, seinen Rat auszuführen, wie er die weisesten Anschläge vereiteln und andere gelingen lassen kann, wie er Sünde mit Sünde bestrafen kann, wie er Schermesser mieten und wann sie abgenutzt sind, sie wegwerfen kann, wie in allem er es ist, dem, was er vornehmen mag, gelingt. Und dieser Regent ist in Christo mein versöhnter Vater, der es nicht böse meinen kann!⁵

Der Generalkommandant der siegreichen französischen Truppen in Italien war damals Napoleon Bonaparte. Kaspar Steinmann kannte einen noch höheren Generalkommandanten, der sich auch Bonapartes als eines Schermessers vorübergehend bediente. Mit diesem Glauben ließ sich leben.

Das ändert freilich nichts an dem düstern und resignierten Gesamtcharakter der in der Deutschen Gesellschaft gepflegten Frömmigkeit. Ihr geistesmächtigster Freund in der Schweiz, Paulus Kind in Chur, dürfte in klassischer Weise eben diese Stimmung verkörpern. Kind rühmte sich später, daß er der französischen Revolution von Anfang an, da der Grund zu allem gelegt wurde, seinen Beifall versagt habe und er sich darum von der Teilnehmung an fremden Sünden durch Loben und Billigen ganz frei wisse.⁶

Die Stellung des Christen zum Staat beschreibt Kind einmal in echt paulinischen Gedanken. Die Christen gehören unter die Stillen im Lande; sie wünschen zwar auch allen ihren Mituntergebenen, daß sich die Regenten mehr als Väter, nicht als Despoten betrü-

1) Protokoll der DG, Juli 1793.

2) Kaspar Steinmann an D. G., 10. Okt. 1794.

3) Ebenda, 28. Nov. 1797.

4) Franz Sam. Müller an DG, 19. Juli 1794.

5) Kaspar Steinmann an DG, 23. Juli 1796.

6) Paulus Kind an DG, 26. Febr. 1793.

gen. Aber dem allgemeinen Geschwätz von Gleichheit können sie nicht beistimmen; es kann sich leicht Empfindlichkeit über ungerechte Behandlung einmischen, eine Art Rache sucht, die der Christen unwürdig ist. Die Regel des Heilands: wenn dich jemand auf den einen Backen schlägt usw., ist Klugheit der Christen; ihre Leiden werden gewiß belohnt. Nachfolge Jesu, der nie wider Erpressungen der römischen Landvögte, des Herodes, gegen die gewalttätigen Einsetzungen der Hohenpriester schrie und bei der Ermordung der Gailärer die Leute an sich selbst denken lehrte, muß den wahren Christen von anderen unterscheiden; auch für Usurpatoren betet er, wenn Gott sie über uns herrschen läßt. Das Reich Jesu ist wohl über, aber nicht von dieser Welt.¹

Paulus Kind hatte längst vor der Revolution das Ueberhandnehmen eines antichristlichen Geistes in Deutschland konstatiert und hat auch während der Revolution mit größter Sorge der Machtstellung der Aufklärung in diesem Lande zugeschaut; das machte ihn frei von einem speziellen Haß gegen Frankreich. Allein die furchtbaren Konsequenzen des französischen Aufklärungsgeistes schienen ihm hier Tendenzen zu enthüllen, die in der übrigen Welt noch verborgen blieben. Kind war geneigt, wie die Mehrzahl der Gläubigen des alten Christentums, den französischen Unglauben für alle Greuel der Revolution verantwortlich zu machen.

„Das arme Frankreich“, schrieb er im Februar 1792, „dem Voltaire seinen irreligiösen Freiheitsinn eingeflößt hat, fühlt seine gerechte Strafe.“² Ähnlich im Sommer des gleichen Jahres „bei der aufs höchste gestiegenen Krisis von Frankreich“: die Welt müsse die Augen öffnen, wie unselig der Glaube an Voltaire, Diderot und d’Alembert mache.³

Es lohnt sich, mit Paulus Kind einen kurzen Gang durch die Revolutionsjahre zu tun. Anfangs schweigen seine Briefe von den französischen Ereignissen. Erst im Frühjahr 1791, als die befreundeten Protestanten in Straßburg unter dem Revolutionsterror zu leiden begannen, drückte Kind seine Sympathie mit ihnen und seinen Haß gegen die Intoleranz der Toleranzprediger aus.⁴ Wie dann die Greuel im Süden ausbrachen, da waren es wieder die Protestanten, freilich diesmal verfolgende Protestanten, die seinen Zorn hervorriefen.

„Schande für unsere Glaubensbrüder, wenn es wahr ist, daß sie Kapuziner in ihrem Kloster lebendig verbrannt haben! Das haben die Reformatoren nicht gelehrt.“⁵

Wieder sind es im Sommer 1792 die Klagen der Straßburger Freunde, die ihn auf den Gedanken bringen, jetzt sei die Versuchungsstunde für das Christentum gekommen, wo es sich notwendig in zwei Teile scheiden muß, in Gnostiker und Gläubige oder in Selbstweise und Narren der Welt⁶. Der Koalitionskrieg beginnt und Kind hofft, die stolzen Jakobiner werden beim ersten Angriff der konföderierten Mächte fallen und Frankreich werde sich eher jede Regierungsart als die Anarchie gefallen lassen.⁷ Allein schon im Herbst des gleichen Jahres mußte er sich darein finden, daß die Hoffnung der Emigrierten fehlschlug, die zwei großen

1) Ebenda.

2) Ebenda, 2. Febr. 1792.

3) Ebenda, 7. Aug. 1792.

4) Ebenda, 27. März 1791.

5) Ebenda, 21. Febr. 1791.

6) Ebenda, 19. Juli 1792.

7) Ebenda.

Monarchen den Rückzug antraten und die Mörder, die so viel Blutschulden gehäuft hatten, triumphierten. Kinds Glaube bleibt ungebrochen.¹

„Das Schifflein Christi ist dermalen so wie niemals im Sturm. Ein Wort von Ihm stillt das Zagen und kann der Not ein Ende machen. Nur nicht nachgegeben, nur aushalten! Sie werden es in die Länge nicht treiben, ihre Schande wird offenbar.“²

Leicht fiel es ihm freilich nicht, den Glauben an Gottes Regiment beständig festzuhalten.

„Sünder siehst vor unseren blöden Augen aus. Die Heiligen Gottes mußten sich in gleicher Verlegenheit fühlen, wenn sie ihn erslehten, dreinzusehen und auf das Warum keine Antwort wußten. Wie mag guten Christen das Herz geklopft haben, wie werden sie gezweifelt haben, als Mohammed das Haupt erhob, tritt und siegte? Welche Seufzer werden von unseren Brüdern in Frankreich gen Himmel gestiegen sein, als es ihren Königen gelang, die öffentliche Predigt des Evangeliums zur Missetat zu machen und die Hirten der Herde auszurotten? Gott ist ein verborgener Gott; seine Gerichte und seine Wege sind unerforschlich.“³

In den Kreisen der Deutschen Gesellschaft war es damals Mode, nach dem Antichrist zu suchen und herumzuraten, welcher Revolutionsführer seine Erscheinung sei. Das macht Kind nicht mit.

„Mensch werden kann kein Satan, dazu gehört Schöpferkraft. Es gibt ja viele Antichristen und steht eine Zeit bevor oder ist schon jetzt, wo ihnen der Drache seine Gewalt gibt, bis der Herr den Antichrist tötet mit dem Geist seines Mundes. Gelobt sei ER, daß noch viele gefunden werden, die die Ermahnung vor Augen haben: 1. Joh. 2, 28 „und nun Kindlein bleibet bei ihm“ . . . der Herr Jesus lasse uns unter diesen erfunden werden!“⁴

Noch einmal am Schluß des furchtbaren Jahres 1793 warnt Kind davor, das Detail der Offenbarung auf die Zeitereignisse zu deuten: „Triffst nicht ein, so muß es das göttliche Buch entgelten.“⁵ Unterdessen dauerte der Terror gegen Priester und Pfarrer bis tief ins Jahr 1794 fort; aus Straßburg kamen die schlimmsten Gerüchte.

„Wer hätte im 18. Jahrhundert, dem Ende zu, Religionsverfolgung nur vermuten sollen, und doch läßt sich alles dazu an für die, so das Tier nicht anbeten, von welchem man schon sagt: wer kann mit ihm streiten? Welche gütige Vorsehung, daß die löbliche Eidgenossenschaft noch unter dem Schatten ihrer Flügel in Ruhe sitzt!“⁶

Einen schwachen Hoffnungsstrahl brachte der Sturz Robespierres im Sommer 1794. Aber den Friedenshoffnungen stand der eben jetzt einsetzende Angriff der Revolutionsarmeen auf Holland im Wege.

„Gott, der Holland so oft errettet hat, streite für sein Volk und höre das Seufzen der Frommen, die in Frankreich und an seinen Grenzen leiblich und geistlich gedrückt werden.“⁷

Wie unser Thurer Pfarrer damals gerungen hat, in das Dunkel des Weltlaufs göttliches Licht strahlen zu sehen, zeigt uns ein Brief vom Nov. 1794.

- 1) Ebenda, 23. Okt. 1792.
- 2) Ebenda, 7. Aug. 1792.
- 3) Ebenda, 26. Febr. 1793.
- 4) Ebenda, 1. Okt. 1793.
- 5) Ebenda, 17. Dez. 1793.
- 6) Ebenda, 13. Jan. 1794.
- 7) Ebenda, 12. Aug. 1794.

„Mein Schmerz über den Triumph der Franken wurde neulich ziemlich gelindert, als mir die Frage einfiel: wie, wenn Gott vorhergesehen hätte, daß sich die Monarchen von Frankreich und Deutschland bald vereinigen würden, die Schweiz wie Polen zu behandeln, würdest Du nicht danken, daß Frankreich ohne König sei? Ein kleines Warum? macht uns nicht nur schweigen, heißt die Vorsehung preisen.“¹

Ernstste Gedanken um die Zukunft der Kirche beschäftigten Kind damals. Er fand das Verderben der Christenheit aufs höchste gestiegen.

„Was hat die sichtbare Kirche mehr als das Aeußerliche, und mit wie geringer Ehrerbietung wird auch dieses behandelt! Das Wort der Predigt hilft denen nicht, die da nicht glauben, und ihre Zahl heißt Legion. Sonn- und Feiertage sind manchem Neben-sachen und den meisten Nahrung eines pharisäischen Sinnes, so daß der Herr sagen möchte: „ich will Euch den Kot eurer Feiertage usw.“ Wäre es wohl ein Wunder, wenn der Herr den Leuchter des Evangeliums von seiner Stelle stieße? Wie unaussprechlich sauer wird es, den guten Samen auf den Weg und unter Dornen und Disteln aussäen! O wäre ich doch ganz unschuldig, daß ich mit dem anvertrauten Talent keine Talente gewinne! Es ist doch viel zu wenig, nur hie und da einer Seele zur Stärkung im Glauben zu dienen. Kyrie eleison!“²

Trotz allem verzweifelte er an dieser Kirche keinen Augenblick.

„Die Kirche hat die Verheißung einer ewigen Dauer, aber nicht glänzender Umstände. Sie wird bleiben, wenn sie auch von keiner weltlichen Macht mehr geschützt, ja wenn sie von allem gedrückt wird, kleiner, aber reiner.“

Der gleiche Brief drückt neue schwere Sorgen aus.

„Ach Holland, unser Bundesgenosß, ist gefallen und freut sich seines Falles! Mir blutet das Herz. Die Schweiz ist noch ein Gosen, aber wer weiß, wie lange!“³

Wir stehen in der Aera der Eroberungskriege des revolutionären Frankreich und verfolgen mit Kind staunend die Ereignisse; aus Deutschland, insonderheit aus Württemberg, treffen schmerzliche Nachrichten ein.

„Wie unerforschlich sind des Herrn Gerichte und Wege! Sollte die Schweiz allein verschont bleiben?“⁴

Kind vertieft sich in seinen Hesekiel und seinen Hosea, der ihm für die Gegenwart besonders viel zu sagen hat.

„Die Gerichte Gottes, welche über die Christenheit ergehen, haben ihre Tiefen.“⁵

Als der Friede zwischen Oesterreich und Frankreich vor der Thür stand, meinte Kind, es habe alle Wahrscheinlichkeit, daß die Kirche keinen Frieden haben werde, wenn auch die Potentaten Frieden machten, und daß noch finstere Zeiten herandrückten, wo Geduld und Glaube der Heiligen notwendig sein werde.⁶

„Die Strafe über den Aberglauben, Unglauben und die Laugigkeiten der Christenheit scheint noch nicht aufzuhören, weil der Endzweck der Besserung noch nicht erreicht worden.“⁷

1) Ebenda, 19. Nov. 1794.

2) Ebenda, 18. Jan. 1795.

3) Ebenda, 27. Jan. 1795.

4) Ebenda, 4. Jan. 1796.

5) Ebenda, 16. Aug. 1796.

6) Ebenda, 28. Jan. 1797.

7) Ebenda, 13. Febr. 1797.

Nach wie vor schien ihm der Antichrist in Paris zu regieren, jetzt im Kultus der Theophilanthropen, nur schöner drapiert als zuvor im Religionshaß der Jakobiner.

„Die Jakobiner wirken noch immer im Sinistern fort. Und wenn sie die Oberhand bekommen, so ist keiner ihrer Nachbarn sicher, kein Friede standhaft.“

Kind fürchtete, wir seien mit allem dem noch nicht am Ende des Jammers; mußte er es doch soeben erleben, wie Frankreich mit allen Kräften die Rebellion der Veltliner begünstigte.¹ Dieser Mann wurde durch den Angriff der Franzosen auf die Schweiz nicht überrascht.

Die französische Revolution ein furchtbares Gottesgericht, das die Christenheit in die Buße treiben und dadurch für das kommende Reich Gottes vorbereiten soll, so ungefähr läßt sich Kinds Auffassung von den Weltereignissen formulieren. Allein das Gottesreich liegt vorläufig ganz in der Ferne, und seine Erwartung gibt wenig Trost. Der düstere Gerichtsernst überwiegt alles, und für die nächste Zukunft wird sich das Böse steigern und die Sprache des zornigen Gottes noch furchtbarer zu den Christen reden.

Die eigentlichen Virtuosen der Apokalyptik sind gleichwohl nicht in den Kreisen der Deutschen Gesellschaft zu suchen, sondern in der Welt- und Kulturabgeschiedenheit einzelner Mystiker und Theosophen, für welche die Offenbarung Johannis das Buch aller Bücher war. Heinrich Siegfried in Zofingen glaubte sich schon Jahrzehnte vor der Revolution im Besitz besonderer, ihm von Gott geschenkter Einsichten in die letzten Zeiten und schrieb darüber Abhandlungen, die er seinem Freunde im Appenzellerland widmete.² Als die französische Revolution begann, fand er überall nur Bestätigungen seiner frühern Einsichten. Die Vorzeichen der Apokalypse auf die Zeitereignisse zu deuten, galt bei ihm und seinen Freunden als besondere Kunst.

Die Hauptfrage lautete immer: in welchem Zeitraum der Apokalypse leben wir heute? Siegfried antwortet darauf: im Anfang der sechsten Posaunenzeit, wie im Anfang der Eröffnung des sechsten Siegels, in der sardischen Gemeindezeit. Der Widerspruch in dieser Antwort — Sardes ist die fünfte Gemeinde, Philadelphia die sechste — ist absichtlich: für Welt und Kirche ist noch Sardes, während einzelne fromme Seelen schon im philadelphischen Frühling atmen. Bald wird Jesus Christus kommen über alle Reiche der Welt.³

So stellten sich die Weltereignisse im Jahr 1791 zu Beginn der europäischen Krisis diesem Apokalyptiker vor. Als der erste Koalitionskrieg begann, nahm seine Erwartung bestimmtere Farben an.

„Wir leben diesmal in sehr bedenklichen Zeiten: die Turba ist reg, alles zur Revolution; der Reiter auf dem roten Pferd ist ausgefahren, den Frieden zu nehmen von denen, die auf Erden wohnen.“ Siegfried sieht Jesu Weissagungen von Empörungen, Krieg und Kriegsgeschrei erfüllt. „Es ist das Ende der Zeit und rückt gegen den Sturz Babels. Dies also ist im Rat der Wächter beschlossen. Die Potentaten kommen hintereinander wegen geglaubter natürlicher Rechtsursachen; die wenigsten haben das Gesicht,

1) Ebenda, 15. Aug. 1797.

2) Heinr. Siegfried an Dan. Petillet, 9. Nov. 1791. Zu Siegfried vgl. oben p. 316 ff.

3) Siegfried an Petillet, 20. April und 9. Nov. 1791.

die geheime Triebfeder im Ratschluß Gottes einzusehen, daß endlich durch alle Trübel und Stürme das Reich Gottes soll offenbar werden.“¹

Das Mißliche ist nur, daß diese furchtbaren Bilder kaum eine wirkliche Steigerung erkennen lassen. Ein Jahr vergeht, und die sieben Engel mit den sieben Zorneschalen sind immer an der gleichen Arbeit begriffen. Das Beste ist auch hier das unerschütterliche Gottvertrauen dieser Hoffnungsschriften.

„Mit der gegenwärtigen Kriegszeit sieht es so weit hinausgehend aus, daß das schärfste Vernunftauge nicht durchsehen kann, wo alles noch hinaus will; Gott aber hat allem sein Ende bestimmt und wird aus allem seine Ehre und die Beförderung seines Reiches ziehen.“²

Daß im Licht dieser Apokalyptik Frankreich nur eine teuflische Rolle spielen kann, liegt auf der Hand. Siegfried nennt es kurzweg die Mordhöhle.³ Wir erfahren aus Briefen der Deutschen Gesellschaft, daß mehrere Jahre vor der Revolution der Prophet Johann Moser von Herzogenbuchsee das Orakel von entsetzlichem Blutvergießen erhalten hatte, das in Frankreich beginnen würde, dann Holland und Deutschland, zuletzt die Schweiz ergreifen sollte.⁴ In gleicher Beleuchtung sah man in den Kreisen des Theosophen Dutoit in Lausanne die Ereignisse der französischen Revolution. Es traf sich, daß Dutoit und König Louis XVI. am gleichen Tag sterben mußten. Als bald witterte man einen geheimnisvollen Zusammenhang des einen Todes mit dem anderen.

Der bekannte Mystiker Dr. Obereit schrieb auf die Kunde davon von der unendlichen Rührung, die die Gleichzeitigkeit dieses Sterbens in ihm auslöste. „Nun wundert mich nichts mehr: der gute Louis XVI. hat euch den unersehbaren Theophilen geraubt. Er hat damit am Abend des Hinschiedes den größten Beichtvater erhalten, den wir auf Erden je hätten finden können; er mußte noch in der Nacht zu ihm geholt werden durch Madame Guyon und Sénélon, Lacombe und Malavalle; der Zug war zu stark von allen Heiligen Frankreichs für dessen letzten enthaupteten armen König. . . .“⁵

Hier ist einmal ein Höhepunkt in der Verehrung Louis XVI. auf Schweizer Boden erreicht: der christliche Theosoph Dutoit mußte sterben, damit es dem enthaupteten König drüben im Jenseits nicht an einem heiligen Beichtvater fehle! Zwar war das ein Deutscher, der so schrieb; aber nichts deutet darauf hin, daß sein Adressat, der Dutoit-Jünger Daniel Petillet, irgendwelchen Anstoß daran nahm. Der Abscheu gegen die französische Revolution konnte sich nicht feierlicher manifestieren.

Herrnhuter, Pietisten von der Deutschen Gesellschaft, Mystiker und Theosophen, alle prononcierten Richtungen des alten Christentums mit seltenen Ausnahmen erklären ihr schroffes Nein gegen die französische Revolution.

1) Ebenda, 16. Juni 1792.

2) Ebenda, 21. Mai 1794.

3) Ebenda, 21. Nov. 1795.

4) Martin Richter an DG, 14. Febr. 1793; zu Joh. Moser vgl. oben p. 220. Es spricht für diesen Propheten, daß er später keine weiteren Orakel bekam (Martin Richter an DG, 26. Juni 1794).

5) Brief Obereits an Petillet vom 9. Febr. 1793.

Eine zweite ablehnende Gruppe bilden die Staatsmänner und Regierungspersonen, auch die Kirchenleiter. Es sind die Männer der Ordnung, die Feinde aller Anarchie, die, wenn sie sogar anfangs für den freiheitlichen Geist der französischen Nationalversammlung Sympathie haben mochten, durch den ganzen Verlauf der Revolution entsetzt und schwer beunruhigt werden mußten. Die ganze Frucht der Revolution erschien diesen Männern als ein brutales Zerstören und Niederreißen ohne irgendwelche Kraft eines Aufbaues von Ordnung und Recht. Ergriff diese Bewegung die Schweiz, so mußten auch hier alles Recht und jede Ordnung zusammenbrechen. Von hier aus erklärt sich ohne weiteres die antifranzösische Politik des Berner Schultheißen Nikl. Friedr. Steiger und der führenden Personen der Basler, der Zürcher, der Schaffhauser Regierung.¹ Der Zürcher David Wyß, der jüngere, drückte sicher die Meinung vieler aus, wenn er schon zu Anfang der französischen Revolution seinem Freund Johann Georg Müller schrieb:

„Das alte gothische Gebäude ist freilich zerstört, aber das neue steht auf unsicheren Stützen; wie nahe grenzt eine *démocratie royale* an gänzliche Anarchie und diese wiederum an Despotismus. Die heutigen Freiheitschwärmer verwechseln leider immerdar das *imperium omnium* mit dem *imperio honorum*.“²

Als Typus eines Mannes der alten Zeit, der nicht im entferntesten reaktionär dachte und gleichwohl von Anfang an der Revolution kritisch gegenüberstand, mag uns der Schaffhauser Sädelmeister Johann Kaspar Stöckar dienen, der in seinen Zunftreden und seinen Schulreden die Zeitereignisse von großen Gesichtspunkten aus zu beleuchten pflegte.

„Warum sind die Völker Europas so unruhig?“, fragt Stöckar im Jahre 1790. „Warum lehnt sich sogar das mächtigste unter ihnen, unser ältester Freund und Bundesgenosse, gegen seinen Gefalbten auf, den es kurz vorher den Viel-Geliebten nannte? Warum sprechen die, welche nur unter Monarchen sich glücklich glaubten, nun laut: laßt uns zerreißen ihre Bande und abwerfen ihre Seile — als um eine Verfassung zu erringen, die der unsern ähnlich oder womöglich noch populärer sein soll?“³

Statt das Fremde, Neue anzubeten, wurde dieser Schaffhauser sich durch die Revolution des Wertes der eigenen Verfassung bewußt. Als die französische Nationalversammlung über die Wiederwählbarkeit ihrer Mitglieder in die kommende Legislative beriet und im falschen Edelmut sich für die Ablehnung entschied, da rühmte Stöckar die Wiederwählbarkeit der Schaffhauser in die Staatsämter als einen besonderen Vorzug ihrer Verfassung.⁴ Es begann in Frankreich der Kampf der Freiheitschwärmer gegen die Religion; auch Stöckar empfand den Stolz, der in dem Wort liegt: ich bin ein freier Bürger; aber er meinte, allein die religiöse Wahrheit

1) Offiziere und Beamte nennt Peter Ochs an erster Stelle unter den Gegnern der Revolution (an L. Meißter, 1. Dez. 1789). Ganz allgemein erklärt Johann Georg Müller: in der Schweiz sind die Regierungspersonen alle royalistisch (an Johannes Müller, 26. Juli 1790, Ed. Haug, a. a. O. fast p. 28). Vgl. auch die Schilderung Pestalozzis im „Ja oder Nein?“, Werke VIII, 31 f.

2) David Wyß an J. G. Müller, 2. Sept. 1790.

3) Zunftrede von 1790.

4) Zunftrede von 1791.

made wirklich frei; ohne sie werde der Mensch sich immer wieder zum Sklaven erniedrigen.

„Die übel verstandenen Menschenrechte der Franzosen“ liest man in dieser Schulrede.¹ Demgemäß hob er gerne die *Zusammengehörigkeit von Recht und Pflicht* hervor und meinte: Pflicht ist das erste, das Recht abgeleitet. Quelle aller Mißgriffe, aus denen die französische Revolution hervorging, ist die unselige Trennung zwischen Recht und Pflicht, sowohl auf Seite des Königs wie des Volkes. Die neue Lehre, die unter dem Namen „Menschenrechte“ ganz Europa verwirrt, führt zu gänzlicher Anarchie.²

Mehr als ein halbes Jahrhundert später hat Thomas Carlyle unter ähnlichen Gesichtspunkten das *Ancien Régime* und die Revolution beleuchtet. Als Verkörperung des Pflichteifers in seinem ganzen Leben hatte gerade Stofar am ehesten das Recht zu dieser Kritik.

Sür die Kirchenleiter war das punctum saliens der Revolution der religionsfeindliche Geist, der in der Verfolgung des christlichen Kultus und der Aufhebung der christlichen Zeitrechnung seine Konsequenzen entfaltete und alle Religions- und Kirchenfeindschaft im eigenen Land verstärken mußte. Dieser religionsfeindliche Geist schien selber die Frucht der französischen Aufklärung zu sein und die wahren Tendenzen dieser und aller radikalen Aufklärung zu offenbaren. Völlige Korruption der Sitten und staatliche Anarchie erschienen ebenfalls als seine notwendigen Folgen. Die Aufzeigung dieses Zusammenhanges des religiös-kirchlichen, des sittlichen, des staatlichen und des gesellschaftlichen Verderbens war daher das in immer neuen Variationen behandelte Thema der Bettagsgebete, Bettagspredigten und überhaupt aller das öffentliche Wesen berührenden Kundgebungen dieser Kirchenleiter. Sür den herrnhutischen Dekan Joh. Heinr. Oschwald in Schaffhausen trug nicht speziell die französische Revolution, sondern der allgemeine Geist des Jahrhunderts und die sogenannte Aufklärung die Schuld am zunehmenden Verfall der Sitten und Religion.³ Dekan Johannes Wytténbach in Bern dagegen klagte speziell das Exempel und die Verführung „unserer Nachbarn“ an, daß sie den starken Fortschritt des Unglaubens, der Ungottesdienstlichkeit und der Sittenlosigkeit verschulden. Er meinte, es fänden sich nur allzuviel Berner, die der Einführung des neuen Heidentums — nach französischem Beispiel — mit sehnlichem Verlangen entgegen sähen. Dagegen müßten Staat und Kirche sich vereinigen und gemeinsam an dem großen Zweck einer gründlichen Sittenverbesserung arbeiten.

„Gott gebe, daß die französische Revolution, die bisher so unsäglich viel Unheil angerichtet, ein erwünschter Anlaß zu einer wirklichen seligen Regeneration unserer Mitbürger werde!“⁴

Von dem Basler Antistes Emanuel Merian sind mir zufällig keine antifranzösischen Äußerungen bekannt, aber seine Bettagsproklamationen und seine ganze Stellung zu der Revolution in Basel zeigen deutlich, wie bitterfeindlich auch er der Revolution gegenüberstehen mußte.

1) Schulrede von 1792.

2) Schulreden von 1795 und 1796.

3) Schulherrenprotokolle, 17. Dez. 1793.

4) Wytténbach an Antistes Merian, 5. und 7. Febr. 1794 (CMer).

Eine einzigartige Gelegenheit, die Weltereignisse vom Standort der Religion aus zu beleuchten, besaß die *Zürcher Kirche*, auf deren Synoden Antistes und Bürgermeister, Dekane und einzelne Pfarrer das Wort zur Gedankenäußerung erhielten. Einzelne Geistliche konnten es nicht lassen, ihre Privatanichten über die Ereignisse in Frankreich der hohen Versammlung vorzulegen. Auf der Herbstsynode 1792, wo das Thema: Die Aufklärung mit Rücksicht auf das Landvolk, auf der Traktandenliste stand, unterschied Dekan Ulrich Brennwald von Kloten zwischen verkehrter und wahrer Volksaufklärung und führte es auf den Unfug der ersteren zurück, daß man jetzt die Aufklärung überhaupt als eine Pest ansehe und ihr zum Beispiel alle Exzesse der französischen Revolution zuschreibe.¹ In der Debatte darüber machte Lavater seinem Herzen Luft.

Man müßte zeigen, daß Irreligion die Quelle der schrecklichen Ereignisse sei, die zur Schande aller künftigen Jahrhunderte und der Menschheit in Frankreich sich zugetragen, daß der Begriff *égalité*, wie ihn die Neufranken nehmen, falsch sei. Wären die Geistlichen in Frankreich Muster der Tugend und Frömmigkeit gewesen, so hätte sie ein so schreckliches Schicksal nicht treffen können. Das soll uns zur Lehre dienen, solche zu sein.²

Allein solche Ausfälle einzelner Mitglieder auf Frankreich geschahen gegen den Willen der Kirchenleiter, die kluges Stillschweigen für das beste Mittel hielten, das Schifflein der Kirche durch die Wirren der Zeit hindurch zu retten.

Den rechten Ton gab Bürgermeister Ott schon auf der Frühjahrssynode 1790 an: Sie wissen, welche Gärung Europa durchläuft, welche Grundsätze, die an sich wahr, aber wenn sie übertrieben werden, falsch sind, Völker in die Anarchie stürzen. Diese Grundsätze haben noch nie über unsere Berge eindringen mögen, wenn sie schon zum Teil von uns ausgegangen. Tragen auch Sie bei, daß es ebensowenig in Zukunft geschehe! Wodurch? Daß Sie alles Politisieren, Zeitungsdisturbe vermeiden, einzig bei ihrem geistlichen Beruf bleiben, mit einem Wort: durch kluges Stillschweigen.³

1793 auf der Frühjahrssynode warnte zuerst Antistes Ulrich vor den Allotriepistopen, die sich zu viel mit den großen Weltbegebenheiten abgeben; dann empfahl Bürgermeister Ott den Pfarrern die Pastoralflugheit in den jetzigen Zeiten und setzte sie hauptsächlich in die Anpreisung unserer weisen und guten Obrigkeit.⁴

Vorsichtige Klugheit, das war die Lösung der Zürcher Kirche unter Antistes Ulrich. Mit seinem Nachfolger Jakob Hess kam ein Zürcher an die Kirchenleitung, der in seiner Jugend für Rousseau geschwärmt hatte und jetzt in seinen reifen Jahren seiner Jugend Treue hielt. Freilich, der Mensch Hess deckte sich nicht völlig mit dem Antistes. Der Mensch Hess „schaute eher hoffnungsvoll in die Zukunft und erwartete von den Staatsumwälzungen mehr Vorteile als Nachteile für das Christentum“.⁵ Wie sein intimer Freund Hans Konrad Sulzer einmal bemerkte, sah Hess im ganzen Verlauf der Revolution mehr das Unwürdige, Erniedrigende, Greuelhafte des Despotismus, während er, Sulzer, mehr das Greuelhafte der Freiheitschwärmerei auf sich wirken ließ.⁶ In einer Predigt des wüsten Revolutionsjahres 1792 hatte

1) Synodalia StAr3 E, I, 2.³

2) AEcelTig, 30. Okt. 1792.

3) Ebenda, 4. Mai 1790.

4) Ebenda, 30. April 1793.

5) J. J. Hess an Antistes Merian, 20. Juli 1795 (CMer).

6) Sulzer an Hess, 28. Okt. 1793 (CHess).

Heß sich nicht geschmeut, die These zu verfechten, daß unser Herr Jesus es mit dem Volk gehalten habe.¹ Das war freilich geschehen, als Heß noch nicht Antistes war. Nun, man wird auch in seinen Synodalreden kein Wort finden können, das diesen freiheitlichen Ueberzeugungen widerspräche. Allein sein Bestreben war, von einer allen Parteigesichtspunkten überlegenen höheren Warte aus die Tendenzen der Gegenwart zu beleuchten. Von der Idee des Reiches Gottes aus suchte er den engen Zusammenhang von Religion und Vaterland darzulegen, unter Berufung auf die Reformatoren die Art eines religiösen Patrioten zu zeigen und Grundsätze aufzustellen, an die jede solide Weltverbesserung sich zu halten hätte.² Will man ihn recht verstehen, so muß man manche Allgemeinheiten und Selbstverständlichkeiten in Kauf nehmen und nur die Grundidee im Auge behalten: daß die politischen Dinge den Christen etwas angehen, ja nur vom christlichen Geist richtig anzufassen sind, daß Weltverbesserung Aufgabe aller Christen, die an ein Reich Gottes glauben, ist, und daß der christliche Geist allein auf den Weg der wahren Weltverbesserung leitet. Es lag darin ein Ja und ein Nein zur französischen Revolution, Zustimmung zu ihren Zielen, Verwerfung ihrer Mittel. Kein anderer Kirchenleiter der damaligen Schweiz stand auf so hoher Warte wie dieser zürcherische Reichsgottesmann, der es deutlich macht, daß es auch vom Standort des alten Christentums aus möglich war, die revolutionäre Bewegung positiv zu würdigen.

Die Mehrzahl der älteren Pfarrer ließ sich durch die Greuel der Revolution und durch die mit ihr verbundene wüste Religionsfeindschaft bestimmen und warnte ihre Zuhörer, dem französischen Beispiel zu folgen. In St. Gallen z. B. predigte die ganze Stadtgeistlichkeit mit Ausnahme von drei Pfarrern revolutionsfeindlich.³ Selbst in der bernischen Waadt, die von der revolutionären Propaganda am unmittelbarsten betroffen wurde, bekamen die Pfarrer später den Vorwurf zu hören, sie seien die festesten Stützen des Despotismus unter dem *Ancien Régime* gewesen.⁴ Das war, allgemein ausgesprochen, eine Unwahrheit, mag aber auf einzelne Pfarrer zumal in den ersten Revolutionsjahren zugetroffen haben.⁵ Die zwei reaktionärsten waadtländischen Pfarrer freilich wirkten damals in deutsch-schweizerischen Hauptorten, Louis Curtat, der Prediger der französischen Kirche in Bern, und sein Kollege in Basel, Philippe Bridel. Wir werden Curtat, den späteren berühmten Dekan, noch als offiziellen Verfechter der Berner Herrschaft über die Waadt kennen lernen.⁶ Philippe Bridel, der berühmte Vorkämpfer für den Helvetismus in der welschen Schweiz,⁷ feierte in einer Predigt vom 26. August 1792 den Heldentod der Schweizer Gardisten am 10. August, die aus Treue für ihren König ihr Leben gelassen hatten.

1) Ebenda, 31. Dez. 1792.

2) Synodalreden des Antistes Heß (StArZ. G, II, 49, Anhang).

3) Pfr. Mich. Gels an Stapfer, 28. Nov. 1799 (HArBe, 1395).

4) Beschwerdeschreiben der Klasse Orbe-Grandjon an die Verwaltungskammer des Kantons Léman vom 24. April 1800 (HArBe, 1368).

5) Vgl. *Les pasteurs de la classe de Lausanne et le pasteur Martin de Mézières* (Revue Historique Vaudoise. 1902).

6) Vgl. unten p. 517 f.

7) Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 154.

Er nahm als Text 2. Sam. 15, 17—26, die Erzählung von jenem Itthai von Gath, der dem vor seinem Sohn fliehenden König David Treue gehalten und mit seinen Soldaten sich ihm auf Leben und Tod verpflichtet hatte. Allein schon die Ausmalung dieser Erzählung hätte genügt, in der Seele der Zuhörer das Bild der sich für ihren König opfernden Schweizer Gardisten zu verklären; Bridel fügte aber ausdrücklich die Deutung hinzu, feierte den unglücklichen König als den David der Gegenwart und verherrlichte den Märtyrertod der Schweizer, die, treu ihrem Vertrag und ihrem Eid, sich lieber massakrieren ließen als ihr Wort zu brechen.¹

Die Predigt, die auch mehrere Offiziere der eidgenössischen Grenzbefehlungstruppen angehört hatten, erregte in Basel ungeheures Aufsehen. Während die einen ihre Verbreitung im Druck verlangten, hatten andere Bedenken wegen Verletzung der Neutralität. Sie durfte in Basel nicht gedruckt werden; zwei Fragmente daraus, die in Lausanne gedruckt worden waren, wurden sofort unterdrückt, fanden jedoch den Weg in deutsche Zeitungen, wo sie, erweitert mit einer Ode über den gleichen Gegenstand, zuerst französisch und dann deutsch erschienen.² Es klingt wie eine Ironie, daß jüst ein Waadtländer und Dichter des Helvetismus die Königstreue der Schweizer Gardisten von der Kanzel herab verherrlichen mußte.

Bridel muß noch öfters solche revolutionsfeindlichen Predigten gehalten haben; wenigstens schrieb im Herbst des folgenden Jahres Peter Ochs von ihm:

„Bridel beträgt sich wie ein wütender Hund. Er hielt eine Predigt, würdig Savaters. Indessen bittet dieser heilige Apostel alle Sonntage, „daß wir nicht die kriegsführenden Mächte weder mit Worten noch Handlungen beleidigen.“³

Unsere Kenntnis der Predigtweise während der Revolutionsjahre ist freilich sehr lückenhaft und hängt ab von den zufällig da und dort gedruckten Predigten. Da hielt in Biel der Brugger Nikolaus Emanuel Wehzel Gelegenheitsreden politischen und moralischen Inhalts in betreff der jetzigen Lage des Schweizerlandes, von denen er 1792 eine Anzahl veröffentlichte.

Schon im Herbst 1789, da aus Frankreich täglich Berichte vom Morden, Brennen, Niedermekeln und Rauben einliefen, sah er die Mtth. 24 geweissagten Zeichen der Zeit erfüllt und sprach von den Greueln der Verwüstung im Nachbarlande. Die Schweiz stellte er dem gegenüber als das Land, in dem jeder die Rechte des Menschen, des Bürgers, der Religions- und Gewissensfreiheit genießen darf. Wie dann im Sommer 1791 die Flucht des Königs aus Paris erst als glücklich gelungen, dann als kläglich mißlungen auch nach Biel gemeldet wurde und die Herzen der dort anwesenden Emigranten sich zum Himmel erhoben, um gleich nachher wieder zusammenzubrechen, predigte Wehzel über die Wohltat, daß wir die künftigen Schicksale diesseits des Grabes nicht vorhersehen können. Das Ringen in Frankreich nannte er damals einen Kampf zwischen Despotismus und Volksfreiheit, damit deutlich bezeugend, daß er nicht einfach zu den Reaktionsären gehören wollte. Als dann im Frühjahr 1792 das erste Gerücht von der Besetzung des Bistums Basel durch die Franzosen nach Biel drang, wählte sich Wehzel seinen Text aus 2. Chron. 15, 1—15 (die Geschichte des Landes Juda in den Tagen des Königs Asa), zeigte, wie aus dem Gefühl der Sicherheit, das langes Glück und Wohlstand in uns schaffen, leicht der Zerfall der Religion und der Sitten entstehe und wie dann eine große Gefahr von außen erst Volk und Regenten zur Besinnung bringe und den Entschluß zur

1) Philippe Bridel, *Sermons de circonstances*, 1816, 1. Sermon.

2) *Sermons de circonstances*, p. 18.

3) Peter Ochs an Leonhard Meister, 12. Nov. 1793.

Volksverbesserung zeitige. Andere Predigten gelten dem Neutralitätsbeschluß der eidgenössischen Stände mit wunderlicher Mißdeutung des Jesaiawortes: „ihre Stärke wird sein, daß sie stille sitzen“.¹

Der Mann hätte gern prophetisch gepredigt, ohne daß er das Zeug zum Propheten besaß. Von dem Aarauer Pfarrer *Franz Ludwig Stephani* wissen wir zufällig, daß er in Aarau als Führer der Berner Partei galt und gelegentlich — ähnlich wie sein Kollege *Pfleger* — seinen ganzen Kropf von der Kanzel aus über die Franken ausleerte.² Allein in seinen gedruckten Predigten in Beziehung auf die gegenwärtigen Zeitumstände sucht man vergebens nach einem direkten Ausfall gegen Frankreich oder die Revolution.

Der Prediger hält es für seine Pflicht, die Zeitereignisse mit den Leitsternen der Grundsätze der Religion Jesu zu beleuchten und vor einseitiger Parteilichkeit, vor philosophischen Träumen und vor Schwindelgeist zu warnen. Daraus kann jedermann leicht ersehen, auf welcher Seite dieser Mann steht. Er will sich natürlich auch zu Freiheit und Gleichheit und allen Menschenrechten bekennen, führt aber gleich in der ersten Predigt aus, daß ohne Religion keine echte Freiheit, sondern nur wilde Zügellosigkeit bestehen kann. Es muß allerdings die rechte, geistvolle Herzensreligion sein, eben die Religion Jesu, wie Stephani sie als Aufklärer gern benennt, keine pharisäische Aeußerlichkeit und keine sabbudäische Freigeisterei, sonst droht unaufhaltsam der Verfall der Sitten und des Staates.³

Keine Nennung Frankreichs, aber jeder Zuhörer mußte an die Ereignisse in Frankreich denken. Stephani und Wezel stehen als Aufklärer den Zeitgedanken der Revolution sympathisch gegenüber, aber ihr wüster anarchischer Verlauf hat sie erschreckt und in das Lager der Ordnungsleute getrieben.

Berns bedeutendster Prediger in den Revolutionsjahren, *David Müller* in am Berner Münster, ein Mann niederen Ursprungs und deshalb völlig unbefangen gegenüber dem bestehenden Regime, wurde unter dem Druck der Zeitereignisse der gewaltigste Gerichtsprediger seiner Heimat.⁴ In den Anfangsjahren der Revolution, etwa bis 1791, ist auch er noch ergriffen von dem Enthusiasmus für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; er preist am Weihnachtsfest, was Jesus allen Ständen und allen Klassen gebracht habe: das kindliche Vertrauen zu Gott als unserem Vater,⁵ und feiert das Abendmahl als das Fest der Gemeinschaft und Verbrüderung mit Gott, mit Jesus und untereinander.

Zuvor müsse freilich eine Zeit des Gegenteils kommen, wo eine Klasse der Menschen sich über die andere erhebt . . . da die oberen Klassen auf die unteren drücken, wo sie fast ganz vergessen, daß wir alle nur Menschen sind, da die Namen Pöbel, edel, reich, arm, Herr, Diener, vornehm, gering alle brüderlichen Verhältnisse zerstören.⁶

1) Nikolaus Emanuel Wezel, Etwelche Gelegenheitsreden politisch-moralischen Inhalts in Betreff der jetzigen Lage des Schweizerlands, seit den aller Orten spürbaren Einflüssen der im Jahr 1789 angefangenen Staatsveränderung in Frankreich. Das Vorwort datiert vom 18. Brachm. 1792. Im Text sind die Predigten vom 10. Sept. 1789, 3. Juli 1791, 6. Mai und 3. Juni 1792 verwertet.

2) Vgl. die Briefe Richners an DG vom 15. Juli 1790 und 1. Mai 1794.

3) Franz Ludwig Stephani, Einige Predigten in Beziehung auf die gegenwärtigen Zeitumstände. Die Vorrede ist vom 4. Mai 1793 datiert. Die im Text besprochenen Predigten stammen vom 7. Okt. 1792 und vom 10. Febr. 1793.

4) Vgl. Band II dieses Werkes, p. 452—457.

5) Weihnachtspredigt von 1789.

6) 2. Abendmahlspredigt von 1791.

Für die Zukunft eine Ära der Brüderlichkeit, für die Gegenwart Klassenherrschaft! Am Betttag des Jahres 1792 trat er dann zum erstenmal als Gerichtsprediger auf die Kanzel und schilderte die Laster seiner Stadt als unfehlbare Vorboten des politischen Unterganges.

Müßiggang und Arbeitscheu, Ueberschätzung des Herrenstandes, Verachtung des Handwerks auf der einen Seite, Mißvergnügen mit seinem Stand, Neid gegen die scheinbar Glücklicheren, schwarze Anschläge, sie aus ihrer Stellung zu verdrängen auf der anderen Seite bezeichnen die Lage der Gegenwart; dazu Stillstand der Volksaufklärung, Entleerung der Kirchen, Schändung des Sonntags usw. Nur durch die Gewalt von Gott über uns zu verhängender Schicksale werde eine allgemeine gewaltsame Erschütterung kommen und uns aus unserem Schlummer wecken. „Mich dünkt, wir gleichen allerdings einem Kranken, dessen Leben nur noch durch einen schmerzhaften Schnitt, durch Ablösung eines Gliedes gerettet werden kann.“ Der furchtbare Zeitpunkt gewaltsamer Mittel scheint nicht mehr ferne zu sein.¹

Da redet endlich einmal ein wirklicher Prophet, und wie bezeichnend: er spricht kein Wort von den Vorgängen in Frankreich, er fängt mit seinem Gericht bei seinen Bernern an. Erst in einer Weihnachtspredigt von 1793 erhebt er sich zu weltgeschichtlicher Betrachtung gerade in der Zeit, da der Atheismus in Frankreich seine Orgien feierte.

Die Menschen haben das Licht weggeworfen. Ein furchtbares Beispiel zeigt uns, was aus der Menschheit wird, wenn sie sich von allem Glauben an Gott getrennt und alle Bande der Religion von sich geworfen hat. Die Tage des Kampfes zwischen Finsternis und Licht sind gekommen. Aber Christus ist zur Rechten Gottes, der moralische Stürme sendet in die verdorbenen Massen der Völker. Ihr Zweck ist Reinigung. Sie zerstören zwar, allbiweil sie vorüberwüten; aber auf diese schreckliche Nacht folgt ein lichtvoller, lieblicher Morgen, denn der Sender des Sturmes ist der Herr der Natur und der Vater der Völker. Heil uns, daß der Sturm, der dicht an unsern Weinbergen vorüberwütet, nicht uns bestimmt scheint! Nicht zwar als bedürften wir keiner Reinigung, aber Er ist der Erbarmer.²

Noch deutlicher spricht Müsliu von den Vorgängen in Frankreich in der Pfingstpredigt des Jahres 1794 bei Anlaß einer kurzen Skizze der Geschichte des Reiches Jesu von der Reformation bis zur Gegenwart.

Mit der Reformation schien das Reich Jesu wiederzukommen und große Fortschritte machen zu wollen; aber Luthers Mitarbeiter und Nachfolger blieben stehen, wo er still stand. Seit 200 Jahren scheint der Aberglaube kein Dorf verloren, das vernunftgemäße Christentum keinen Schritt gewonnen zu haben. So blieb es, bis jetzt in den letzten Tagen die große Erschütterung aller religiösen und moralischen Grundsätze losbrach, durch die das große Frankreich dem Reiche Jesu entzogen wurde. Auch in den äußerlich christlichen Ländern herrscht Kalfsinn, Lauigkeit gegen alles, was Religion heißt, allgemeines, durch keine außerordentlichen Bettage zu hemmendes Hinstreben des Gemüts zur Irreligion und Sinnlosigkeit. Bange ruft die Gemeinde: Herr, was will das werden? Ach bleibe doch bei uns, denn es will Abend werden und der Tag neiget sich. In der großen Welt ist kaum der zwanzigste Teil der Menschheit christlich; Mohammed zählt mehr Anbeter als Jesus. Aber nun erhebt sich Müsliu zu dem gewaltigen Trost: Er hat alle Macht empfangen im Himmel und auf Erden. Sein Reich wird kommen, freilich nicht nach unseren Gedanken. Ueberlasse ihm, Er wirds wohl machen.³

1) Bettagspredigt von 1792.

2) 2. Weihnachtspredigt von 1793.

3) Pfingstpredigt von 1794 über: „Dein Reich komme!“

In den nächsten Jahren bis zu Berns Katastrophe verschärfte Müslin seine Buß- und Gerichtspredigt an die Berner; aber Frankreich und überhaupt die große Welt zog er nicht mehr in seine Betrachtungen hinein. Er fühlte sich nicht zum Weltüberblicker, sondern zum Gerichtsprpheten für sein Vaterland berufen und schaltete aus diesem Beruf alles Fremde, nicht zur Sache Gehörige aus. Zu den anfangs von der Revolution begeisterten, durch ihre Wendung zum Atheismus tief verletzten Männern hat sicher auch Müslin gehört. Statt aber bei den Revolutionsgreueln zu verweilen, vernahm er aus den Zeitereignissen den Gerichtsruf seines Gottes, der nicht Frankreich, sondern sein liebes Bern mit gewaltig ernster Stimme zur Buße rief.

Die auch im Ausland bekanntesten und berühmtesten Äußerungen über die französische Revolution stammen von Johann Kaspar Lavater in Zürich und dürfen als Ausdruck des ganzen Lavater-Kreises unsere Beachtung verdienen.¹ An Freiheitsjubiläum konnte es dem Mann nicht fehlen, der einst den Kampf gegen den ungerechten Landvogt Grebel eröffnet und die von Freiheitsbegeisterung strotzenden Schweizerlieder verfaßt hat. Er war jedoch zugleich Mann des Rechts und als Christ Freund der Liebe, der Güte, der Milde und Menschlichkeit und erklärter Feind alles irreligiösen gewalttätigen Strebens, einerlei, ob von oben oder von unten. Daraus erklärt sich sowohl seine freudige Zustimmung zu den Anfängen der Revolution wie sein grimmiger Abscheu gegen die grauenvolle Wendung, die sie in ihrem dritten Jahr zu nehmen begann. Die Wandlung läßt sich am deutlichsten an Hand des Liedes eines Schweizers über die französische Revolution erkennen, das Lavater in der zweiten Hälfte 1791 dichtete und im Oktober 1792 parodierte.²

1791.

Ist's Wahrheit, oder ist es Wahn,
Was Frankreich worden ist —
Daß kein Minister-Tigerzahn,
Mehr Mark des Landes frißt?

Hat Weisheit und hat Mut gesiegt?
Gebeugt sich Tyrannei?
Ist's wahr, daß Stolz im Staube liegt —
Ist's wahr: der Stanz ist frei?

Verehre, Menschheit, was geschah!
O Vorurteil entflieh!
Die Zeit des Lichts und Rechts ist da!
Beug, Herrscherstolz, das Knie!

Die höllengleiche Festung hat
Der Rache Hand zerstört!
Dich preist, Dein freut sich, Heldentat,
Wer je nur von dir hört.

1792.

Ist's Wahrheit, oder ist es Wahn,
Was Frankreich worden ist —
Daß Freiheitrufer-Tigerzahn
Das Mark des Landes frißt?

Hat Grechheit und hat Mut gesiegt?
Und neue Tyrannei?
Ist's wahr, daß Recht im Staube liegt,
Und herrscht nur Teufelei?

Verabscheu, Menschheit, was geschah!
O Wahn und Täuschung flieh!
Die Zeit der Nacht und Greu'l ist da!
Beug, Mordsucht, ihr das Knie!

Zwar, jene Höllenfestung hat
Der Rache Hand zerstört!
Doch ach! wie manche Höllentat
Geschah nun unverwehrt?

1) Gerold Meyer von Knonau, Lavater als Bürger Zürichs und der Schweiz (Denkschrift für Lavater, 1901); von älteren Darstellungen Georg Geßner: Johann Kaspars Lebensbeschreibung, III, Kap. 15.

2) Lavaters Nachgelassene Schriften, Bd. I, 358—371.

Sei ernstes, warnend Beispiel du,
 O einzige Geschichte!
 Und ruf der Erde Herrschern zu:
 „Drückt euresgleichen nicht!“

Zerbrochen ist dein Sklavenjoch,
 Ein Freiheitsstaat erbaut!
 O Schweizerstaaten, freut euch hoch
 Im Herzen erst, dann laut!

Gerechtigkeit sei euer Ruhm!
 Und Weisheit euer Tun!
 Verehrt, wie Gott, das Eigentum!
 Der Taten Adel — nun!

Neigt euch dem Könige, der treu
 Sich dem Gesetze neigt —
 Und sich, ohn' alle Heuchelei,
 Als Freiheits-Ehrer zeigt!

Und zürnt nicht mit der Priesterschar,
 Nicht mit dem Adelsheer —
 Wer stolz und stark und herrschend war —
 Wars nur und ist's nicht mehr.

Nennt Demokraten=Tyrannie
 Nicht Recht, o — Freiheit nie!
 Don euren Grenzen ferne sei —
 Der Greuel Anarchie —!

Sei ernstes, warnend Beispiel du,
 O einzige Geschichte!
 Und ruf' den Gleichheitsrufern zu:
 „Drückt euresgleichen nicht!“

Statt eins — ein tausendfaches Joch!
 Zerstört viel — nichts gebaut!
 Freut ihr euch, Schweizerstaaten, noch
 Im Herzen erst, dann laut?

Gewalttat nur ist euer Ruhm
 Und Schandtat euer Tun;
 Ihr spielt mit Blut und Eigentum,
 Mit Eid und Gottheit nun!

Ihr drängt den König, welcher treu
 Sich dem Gesetze neigt —
 Und sich, ich hoff' ohn' Heuchelei!
 Als Freiheits-Ehrer zeigt.

Ihr zürnet mit der Priesterschar,
 Zürnt mit dem Adelsheer —
 Wer stolz und stark und herrschend war —
 Ruft laut: ihr seids noch mehr.

Nein! Demokraten=Tyrannie
 Ist Recht nicht, Freiheit nie!
 Nicht Kannibalen=Barbarei,
 Nicht Greuel=Anarchie!

Die ganze unpsychologische Kindlichkeit Lavaters spiegelt sich in diesen beiden Gedichten. Er jubelte einer Revolution zu, die mit der Vergangenheit brach und auf der Grundlage des Rechtes und der verzeihenden Gnade mit Vermeidung aller Gewalt und Rache einen schönen Tempel der Menschlichkeit aufbauen sollte. So etwas wäre denkbar vom Standort der christlichen Wiedergeburt und Gottgebundenheit aus, wo man unter die Vergangenheit einen Strich zu setzen und mit der Liebe neu anzufangen vermag; im Frankreich des 18. Jahrhunderts war daran auch nur zu denken ein phantastischer Traum; sobald dagegen das wirkliche Frankreich einen anderen, gewalttätigen Gang annimmt, ist Lavater außer sich und sieht er statt einem ein tausendfaches Sklavenjoch. Die Dinge nüchtern zu sehen, wie sie waren und sein mußten, war diesem Gefühlsmenschen versagt.

Die Parodie des Liedes eines Schweizers war bereits unter dem Eindruck des Massakers vom 10. August, der Septembermorde und der Abschaffung des Königtums verfaßt. Am 28. Oktober 1792 öffnete Lavater sein Herz auf der St. Peterskanzel in einer *P r e d i g t*, die von allen Lavater-Predigten den lebhaftesten Eindruck hinterlassen haben soll.¹

Den Text nahm er aus Prov. 25, 11 (Ein Wort, geredet zu seiner Zeit . . .). Mit der der Schweiz drohenden Kriegsgefahr setzt er ein, um seine Zuhörer zur ernststen Beugung unter Gott zu bewegen. Vom Politischen steigt er dann zu den moralischen Folgen der Revolution Frankreichs auf; er fürchtet bei dem großen Einfluß, den dieses Land

1) Geßner, III, 337, die Inhaltswiedergabe, p. 330—337.

immer auf die Schweiz ausübte, es möchte auch das Abscheuliche von dorthier einen verderblichen Einfluß auf Charakter und Denkart der Schweizer haben.

„Es ist kaum glaublich, aber es ist wahr, daß wenigstens gewiß in dem Herzen dieses Reiches (in Paris), wenigstens jezo die Gerechtigkeit auf eine nie erhörte Weise unterdrückt, die Ungerechtigkeit auf eine nie erhörte Weise herrschend zu werden scheint. Es ist kaum glaublich, aber wahr, daß mit dem Eigentum, mit der Ehre, mit dem Leben vieler hundert und tausend Menschen ein grausames, was sollte mich abhalten zu sagen: kannibalisches Spiel getrieben wird. Wie viele Menschen werden widerrechtlich, wenigstens ohne Verhör, ohne Gesetz, ohne Ordnung abgeschlachtet, gefänglich eingezogen, verbannt, ihrer Güter beraubt und außer alle Verteidigungsmöglichkeit gesetzt.“

Das Entsetzlichste dabei ist für Lavater, daß die Menschen sich an all dies Grauenvolle zuletzt gewöhnen und das Gewissen sich gänzlich abstumpft. Wehe der Schweiz, wenn der jezt in Frankreich herrschende Geist des Aufruhrs und der Gesetzlosigkeit auch ihre Bewohner ergreifen sollte! Zuletzt zeichnet er die Irreligion als Anfang, Mittel und Ende des französischen Verderbens.

„Keine Nation, auch keine heidnische . . . hat je so öffentlich, so entscheidend, so frech der Religion Hohn gesprochen wie diese. Ohne Prophet zu sein, sage ich mit Gewißheit, so wahr ein Gott im Himmel lebt — wo Irreligion herrscht, muß Gesetzlosigkeit, Sittenlosigkeit, Jammer und Zerrüttung herrschen. So wenig der Mensch der Luft zum Atmen und des Lichtes zum Sehen entbehren kann, so wenig kann ein Mensch, kann ein Staat der Religion entbehren. Ohne Prophet zu sein, sage ich mit Gewißheit voraus: so wahr Gott im Himmel lebt, wenn Irreligion die Ursache so vieler Zerrüttung ist — bis Frankreich zur Gottesverehrung und zum Glauben an vergeltende Zukunft, zum Glauben an Vorsehung und unsichtbare Welt zurückkehrt, wird Ruhe und Ordnung, Friede und Freiheit nicht zurückkehren!“

„O Frankreich, Frankreich, Beispiel ohne Beispiel, willst du uns nicht warnen, uns nicht lehren, zu welchen Unmenslichkeiten eine Nation herabsinkt, die auf dem höchsten Gipfel der Aufklärung zu stehen glaubte, wenn sie mit Eid, Gewissen und Religion ein unsinniges Gespött treibt?“

„O Frankreich, Frankreich, verjage nur alle deine Priester! Zerstöre und verkaufe nur deine Tempel! Verwandle deine christlichen Feiertage nur in Schauspiele und deine heiligen Altäre in Altäre der Freiheit! Ratschlage, ob man das Wort Vorsehung noch dulden soll, und predige die Religion der Episturäre auf deinen noch übrigen Kanzeln und dann laß sehen, was endlich aus dir werden wird. . . Irreligion, die Greuel zeugte, sei ein Greuel uns!“

Mit einem Hymnus auf die Religion schließt diese Predigt. Sie hatte für ihn zur Folge, daß Franzosenfreunde ihm einen Galgen an seine Haustür malten¹ und die Zensur den wörtlichen Abdruck der Predigt verbot.

Inzwischen hatte in Frankreich der Nationalkonvent die gesetzgebende Gewalt an sich gerissen; am 23. Oktober 1792 faßte er den furchtbaren Beschluß gegen die Emigrierten, der sie auf ewig aus Frankreich verbannte und im Falle ihrer Rückkehr sie mit dem Tod bestrafen ließ. Das menschliche Herz Lavaters, dessen Haus beständig von bettelnden Emigranten überlaufen war, empörte sich über diese Unmenschlichkeit. Er glaubte den Augenblick gekommen, persönlich in die französischen Angelegenheiten einzugreifen und durch Fürbitte bei Minister Roland und seiner Frau die Vollziehung des harten unmenschlichen Beschlusses hintertreiben zu können; er überschätzte dabei nicht bloß seinen Einfluß, sondern vor allem den seiner be-

1) Ebenda, III, 318, vgl. S. v. Wyß, Leben der beiden Zürcherischen Bürgermeister David v. Wyß, Vater und Sohn, I, 95.

rühmten französischen Freunde, deren Sturz und Hinrichtung damals schon in Kürze bevorstand.¹ So zweifellos ihm selber seine warme Fürbitte und der offene Freimut, mit dem er den Minister Roland und seine Frau zum Kampf gegen den jakobinischen Despotismus aufforderte, alle Ehre machen, wie kindlich ist doch auch dieser Versuch, dem Toben der elementaren Leidenschaften in Paris durch ein ruhiges Wort Halt gebieten zu wollen! Lavater verkannte die Naturgewalt der französischen Revolution, die sich innen und außen austoben mußte, bevor sie einer ruhigen Entwicklung Raum gewähren konnte. Siel doch just in die Tage des Ministeriums Roland der Königsprozeß und die Hinrichtung des Königs, das Ereignis der französischen Revolutionsgeschichte, das sich Lavater am tiefsten einprägte und das seinen Abscheu vor der Revolution gleichsam auf die Spitze trieb.

„Meine Seele“, schrieb er damals an Frau Roland, „ist in unsagbarer Weise durch den Tod des Königs verwundet. — Ich mag und kann meine Bitterkeit und meine Aengste nicht ausdrücken. O meine liebe Freundin — die Freiheit, die Sie auf dem Weg des faltesten und maniriertesten Despotismus suchen — sie wird Ihnen entgegen, und das Unglück wird hundertfach auf die Köpfe, die also die Vorurteile und die Ausgelassenheit des Volkes mißbrauchen, zurückschlagen.“²

Wieder wie nach den Septembermorden goß er seine Seele vor seinen Zuhörern in der Peterskirche aus in der berühmten Predigt vom 3. Februar 1793.

Lavater predigte über die Großmut Davids gegen Saul, den Gesalbten Gottes, und stellte die Irreligion der Gegenwart zu Davids Beispiel in Gegensatz.

„Du tust Taten, vor denen vorige Zeiten erbeben und welche die künftigen kaum glauben werden! Du lehrest Grundsätze, wer kanns leugnen? Du verbreitest auf alle mögliche Weise Grundsätze, wer kanns leugnen? Du befolgest, wer kanns leugnen, Grundsätze, die Davids seinen gerade schnurstracks entgegenstehen. . . . Dir, dir heißt alle Unterwürfigkeit gegen rechtmäßige Obrigkeit Sklaverei. Dir heißt jeder König ein Tyrann, und Du darfst laut sagen, ein geborener König zu sein, sei schon ein Verbrechen; Du legst Deine Hände an die Unschuldigen wie an die Schuldigen; an Väter, als wären sie Tyrannen, und die, welche Du gestern Hersteller aller Freiheit nanntest, die sehest Du heute in Gefängnisse, und die, die Du unter den feierlichsten wiederholtesten Eiden für unverleßlich und unantastbar (wie ehemals die Gesalbten des Herrn waren) erklärtest, die enthauptest Du mitten in ihrer feierlichsten Bezeugung von Unschuld auf dem Schaffot und lässest sie nicht zum Worte kommen, wenn sie ihr Volk noch segnen wollen.“³

Und wie Lavater auf der Kanzel predigte, genau so schrieb er in seinen Briefen, sei es an den Deutschen Klopstock, als dieser vom Konvent mit dem französischen

1) Vgl. den Text des Briefwechsels Lavaters mit den beiden Roland bei G. Sinsler, Lavaters Beziehungen zu Paris in den Revolutionsjahren 1789—1795 (Zürcher Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses 1898), p. 7—12.

2) Ebenda, p. 12.

3) G. Geßner, a. a. O., III, 339—345. Von der Heftigkeit dieser Predigt gibt Geßners Referat keinen richtigen Eindruck. Lavater soll sich selbst den Tod des Gerechten gewünscht haben, den der Gesalbte des Herrn in Frankreich gestorben sei. Das gleiche Schicksal, das Jerusalem getroffen, weil Christus allda gekreuzigt worden, das werde ganz Frankreich treffen, weil es Ludwig den Gerechten gemordet. Er, Lavater, werde rufen: sie morden! sie morden! sie morden! sollte er auch der Märtyrer der Wahrheit werden. (Ph. E. Sellenberg an Stapfer, 28. April 1793 aus Zürich, Archiv des hist. Vereins, Bern, XIII.)

Bürgerrecht beschenkt wurde,¹ sei es an den Franzosen *H é r a u l t d e S é c h e l l e s*, den früheren Freund, als dieser ihm einen neuen französischen Agenten empfahl und den Zürcher Pfarrer mit der unter seiner Mitwirkung entstandenen neuen Konstitution beschenkte. Beidemale ist es der Königsmord, den Lavater als unauslöschlichen Schandfleck der Revolution hinstellt und der ihn zum entschlossenen Feind des jehigen Frankreichs macht.

„Seitdem ihr euren guten König auf unerhörte Weise und auf die allerdespotischste Art getötet und massakriert habt, seitdem ihr die ihm zugesicherte Unverletzlichkeit brachtet, seitdem ihr auf seine Proteste nicht geachtet habt, seitdem ihr wie die Inquisitoren von Lissabon handeltet, seitdem ihr, den Dorsch in der Hand, zur Freiheit zwingt, seitdem ihr an Stelle der zerstörten Bastille die wandernde Guillotine eingeführt habt, seitdem man nicht mehr zu sprechen und zu schreiben wagt, was man unter den despotischsten Königen sprechen und schreiben durfte, ist es mir gräßlich, von Freiheit reden zu hören.“²

Die verschiedenen Schreiben Lavaters nach Frankreich wurden dort sehr verschieden aufgenommen; während die beiden Rolands bei aller ihrer Gebundenheit durch die Verhältnisse die edlen menschlichen Motive ihres Zürcher Freundes erkannten und verehrten, war *H é r a u l t d e S é c h e l l e s* über die Kapuzinade, „die dieser protestantische Jesuit ihm schrieb“, empört, so daß ein *P e t e r W ö s* meinen konnte, Lavater, Bridel und andere dieser Art hätten dem Protestantismus in Frankreich mehr geschadet als die Katholiken.³ Dafür sprach der baldige Tod *H é r a u l t d e S é c h e l l e s* auf der Guillotine seine beredte Sprache.

Bei dieser Beurteilung der französischen Revolution ist Lavater geblieben, und keine Erfolge der Revolutionsarmeen waren imstande, sein Urteil über die Abscheulichkeit und Gottwidrigkeit der Revolutionsgreuel zu mildern. Noch eine Predigt vom 14. Mai 1797 unter dem Eindruck des Vorfriedens zwischen Frankreich und Oesterreich brachte einen scharfen Ausfall auf die Nachbarnation, die, Heil und Brüderlichkeit auf den grüßenden Lippen, allen Rechten der Menschen Hohn gesprochen und unendlich viel unschuldiges Menschenblut gleich wie Wasser vergossen habe. Eben diese Predigt trug Lavater einen ziemlich rüpelhaften Angriff des Basler Bierbrauers *J o h a n n J a k o b E r l a c h e r* ein, der sich als Freund der Republikaner und Feind der Tyrannen durch den zitierten Passus schwer geärgert fühlte. Der Briefwechsel zwischen Erlacher und Lavater wurde von Erlacher unter dem Titel: „*I s t S a u l a u c h u n t e r d e n P r o p h e t e n ?*“ veröffentlicht.

Lavater bekennt darin ungeheuer seinen Haß gegen die Maratisten, Robespierriisten, Königsmörder, Königsmordverteidiger, Königsmordfestfeierler, Inviolabilitätszusicherer und Inviolabilitätsviolierer und alle diese Scheufale der Revolution, diese Schanden der Menschheit, diese Freiheitspharisäer und läßt deutlich verstehen, daß er den Königsmord als das Hauptverbrechen der Revolution auch jetzt noch vier Jahre nachher anzusehen entschlossen ist. Der Basler Bierbrauer dagegen sieht als gründlicher Republikaner im König nur einen ganz gewöhnlichen Sterblichen und hält dessen Hinrichtung im Hinblick auf die Greuel aller Könige hinlänglich gerechtfertigt, wobei ihm auch die Bibel genug Geschichten von sehr unehrenhafter Behandlung der Könige zu erzählen weiß.

1) Meyer von Knonau, a. a. O., p. 88.

2) Vgl. den Briefwechsel Lavater-Hérault de Séchelles bei G. Sinsler, a. a. O. p. 15 bis 18, das Zitat p. 17*.

3) Peter Wös an Leonard Meißter, 12. Nov. 1793.

Eins wird aus diesem letzten Zeugnis Savaters gegen die Revolution noch einmal deutlich: während der Basler Revolutionsfreund in der Revolution den Sieg der Menschenrechte feiert und das bei diesem Sieg vergossene Blut als eine mit solchen Ereignissen notwendig verbundene Begleiterscheinung mit in Kauf nimmt, bleibt Savater bei diesem Blutvergießen stehen und hat für alle Fortschrittserfolge der großen Bewegung keine Augen mehr. Er ist ganz der *Gefühls* Mensch, der die ganze Revolution zuletzt nur unter dem Gefühlseindruck der mitlaufenden Greuel betrachtet und von hier aus in Bausch und Bogen verurteilen muß. Das ist verständlich, aber wahrlich nicht überlegen; immerhin, wer weiß, wie in der Zeit des Weltkrieges und nachher mit den Greueln des Krieges gearbeitet wurde, der wird auch Savater nicht mit Steinen bewerfen, und in einem wird er sogar recht behalten: wirkliches Unrecht kann durch keine nachträglichen Erfolge zum Recht erhoben werden; die Frage ist immer nur, ob das Unrecht auf der einen Seite nicht durch Unrecht auf der anderen kompensiert wird; aber welcher Mensch darf sich überhaupt getrauen, den Weltrichter zu spielen?

Ähnlich wie Savater wurden die beiden Brüder Müller aus Schaffhausen in ihren Urteilen über die Revolution hin- und hergeworfen. Der berühmte Historiker der Eidgenossenschaft war damals längst seinem Vaterlande fremd geworden und stand erst im Kur=Mainzischen, später im kaiserlich österreichischen Staatsdienst, kein günstiger Boden für Revolutionsideen. Dennoch hatte es auch ihm der erste Freiheitsenthusiasmus, der von Paris aus die ganze Welt ergriff, mächtig angetan; er jubelte über die Erstürmung der Bastille.¹ Zwar scheinen ihm bald darauf ernste Bedenken gekommen zu sein,² aber im Sommer 1790 berichtet Peter Ochs aufs neue von seiner Befehrung zur Revolution.

„Gott ist mit ihnen und in ihnen“, schrieb er damals, „und er will, daß ihr Geist sich überall ausbreite. Es wird die Regeneration der Menschheit sein, es wird eine neue Ordnung der Dinge sein, die man nach nichts Dagewesenen beurteilen kann.“³

Den ängstlichen Gemütern, die vom Fall des Thrones auch den kommenden Fall des Altars befürchteten, hielt er entgegen, das Christentum könne in Geist und Wahrheit gar wohl bestehen, auch ohne das Gerüst von Altar und Priester.⁴ Johannes Müller war zu keiner Zeit ein Priesterfreund gewesen; darum schien ihm auch jetzt die „Reinigung der Religion von der Pfafferei“ nur ein Glück zu sein.⁵ Allein die seit dem Sommer 1791 immer deutlicher zutage tretenden atheïstischen Tendenzen der französischen Revolutionäre jagten ihm, der damals seine Befehrung zur Religion noch nicht vergessen hatte, solchen Schrecken ein, daß er sich von jetzt an zu den Gegnern der Revolution stellte; er wollte mit einem Staat, dessen Leiter

1) Briefe Joh. Müllers vom 14. Aug. 1789: Der 14. Juli zu Paris ist der schönste Tag seit dem Untergang der römischen Weltherrschaft.

2) Ebenda vom 30. Sept. 1789: Auch habe ich nicht den geringsten Glauben an die Phänomene wiederauflebender Freiheit, wo dieser Grund (des Glaubens und der Moralität) fehlt; sie ruhen auf Sand.

3) Peter Ochs an Leonard Meister, 19. Juli 1790.

4) Briefe Joh. Müllers vom 10. März 1790.

5) Ebenda, 3. Okt. 1791.

den Namen Christi nicht mehr genannt wissen wollten, keine Gemeinschaft haben.¹ Dafür konstatierte er im Sommer 1794, zur Zeit der Diktatur Robespierres, mit Genugtuung, daß man in Frankreich auf Gott und Unsterblichkeit wieder zurückkomme.

„Es ist Gang der Menschheit und sogar des einzelnen Menschen: von einem Extrem aufs andere, und Ruhe im Mittelpunkt, worin allein die Konsistenz ist.“²

Auffallend ist an der ganzen Haltung Johannes Müllers, wie stark er vom religiösen oder kirchlichen Standort aus die Vorgänge in Frankreich beurteilt. Man kann daraus schließen, wie nachhaltig die religiöse Wendung in seinem Leben wirkte.

Es ist fast erheiternd, wie alle Schwentungen Johannes Müllers der Revolution gegenüber sich im Leben des jüngeren Bruders Johann Georg Müller spiegelten. Auch hier zuerst Begeisterung, dann Ernüchterung und Bedenkllichkeit, hierauf neue Hoffnung und Sympathie, zuletzt dezidierte Verwerfung und Abscheu. Schon im August 1789 stand er unter dem Eindruck der traurigen Folgen des schönen 14. Juli³; bald heißt es bei ihm: Die Franzosen haben das Fieber. Der Uebermut der *Etats Généraux* widert ihn an.⁴ Man muß, um ihn zu verstehen, sich daran erinnern, daß Johann Georg Müller gewöhnt war, den Staat von oben her, aus Offenbarung, sich entstanden zu denken, daß er kein Freund der neumodischen Theorien vom Staatsvertrag war.⁵ Von hier aus versteht man seinen Ausruf:

„Nun ist in Frankreich gar kein Haupt als das vielköpfige wütende Ungeheuer, das Volk; welch schredliches Ende wird das noch nehmen.“⁶

Nachträglich erfahren wir dann freilich, daß er nicht ganz selbständig zu seiner Kritik der Revolution gekommen war; Johann Georg Müller hat in häufigem Verkehr mit den Schaffhauser Regierungspersonen unvermerkt auch ihre royalistische Betrachtungsweise übernommen. Da waren es nun merkwürdige Zeitereignisse, wie die Ablenkung Kaiser Leopolds durch die Türken und der mißlungene Fluchtversuch des Königs Louis, was ihm den Eindruck machte, als begünstige die Providenz augenfällig die Revolution, so daß sein Herz sich wieder zur ersten Freude erhob.⁷ Bis in den Anfang des Schicksalsjahres 1792 dauerte seine günstige und hoffnungsfreudige Beurteilung der Vorgänge in Frankreich.

„Die Revolution“, so schreibt Müller nach der Flucht des Königs, „scheint nun auf dem punctum saliens zu sein, und geht sie wieder zurück, so wird wahrscheinlich leider auch das Schöne und Gute, das sie bewirkte, mit verloren gehen. Gelingt sie, so hat nicht nur Frankreich, sondern auch ganz Europa einen Riesenschritt zu seiner — ich möchte fast sagen — Dervollkommenung gemacht.“⁸

Kurze Zeit nachher: „Freilich mag viel Phantastisches bei diesem Gebäude sein,

1) Ebenda, 16. und 22. Juli 1791.

2) Ebenda, 4. Juni 1794.

3) Johann Georg Müller an seinen Bruder Johannes, 28. August 1789 (Ed. Haug, Der Briefwechsel der Brüder J. Georg Müller und Joh. v. Müller, 1789—1809, p. 4).

4) Ebenda, 25. Sept. 1789 (Haug, p. 6).

5) Vgl. J. G. Müller, Briefe über das Studium der Wissenschaften, p. 162 und 166.

6) J. G. Müller an Joh. Müller, 21. Okt. 1789 (Haug, p. 7).

7) Ebenda, 7. Juli 1791 (Haug, p. 28 f.).

8) J. G. Müller an Lavater, 27. Juli 1791.

aber ein bißchen Schwärmerei gehört zum Anfang großer Sachen. . . . Man wird und muß sich durch Erfahrung abschleifen; die Hauptsachen bleiben.“¹

Es schwirrten damals Gerüchte vom Eingreifen Oesterreichs und anderer Länder, um die alte Ordnung in Frankreich wieder herzustellen. Müller war ein Feind dieser Projekte.

„Die Natur wird die Contrerevolution zuwege bringen und die Sachen zwar nicht auf den alten Fuß, aber ins Geleise bringen.“²

Und bald darauf:

„Welch ein Toben der Völker durcheinander! Mir ist, die längst erwartete politische Reformation nähere sich mit starken Schritten, und vielleicht sind die Franken das Werkzeug zur Rache über die Despoten. Jede Reformation reift lange, aber dann geschieht sie schnell, Schlag auf Schlag. Was Burke und andere gegen die Revolution sagen, mag mehr als wahr sein: aber nicht das Beste geschieht in der Welt, sondern das Nötigste. Menschlichem Ansehen nach kann sie nicht so bleiben, aber die Mängel wird die Zeit heilen und der Effekt ad extra könnte doch fortgehen. Die Providenz selbst schien bisher für sie zu streiten; vielleicht tut sie es ferner. . . . Wer noch etwas Religion hat, sieht in der ganzen Geschichte den Finger der Gottheit.“³

Es dauerte nicht lange, so verschärften sich Müllers Urteile über die Revolution in dem Maß, als der Atheismus ihrer Führer sich offenbarte.

Er wünscht jetzt, daß die Revolution ohne Zutun fremden Einflusses sich selbst aufzehre, damit die Franzosen an dem Luder ihrer neuen Philosophie und Irreligion sich so satt essen, bis es ihnen zur Nase ausgeht und sie so ein warnendes Zeichen gegen diese allverbreitete Pest der Gemüter werden.⁴

Es kam die Nachricht von den ersten Greueln im Süden, u. a. auch von der schimpflichen Entwaffnung des Berner Regiments v. Ernst. Müller schäumte über die mehr als viehische Wut der herumstreichenden marseillanischen Räuber und Mörder.

„Sollte sich nicht die ganze Menschheit aufmachen, eine so verfluchte Bande samt ihrer nicht weniger höllenwürdigen Nationalversammlung, deren erster Zweck völlige Anarchie und Ausrottung der christlichen Religion ist, mit Feuer und Schwert vom Erdboden zu vertilgen! Das sind die Früchte der Aufklärung Voltaires und Rousseaus, des herzlosen Schwärmers, d'Alemberts und Diderots und tausend anderer.“⁵

Bereits Ende Juni des Jahres glaubte Müller, den Schreckensnachrichten aus Frankreich zu entnehmen, Pierre Bayles Wunsch eines Atheistenstaates sei erfüllt.⁶ Und das war doch alles erst der Anfang; das Massaker der Schweizer Gardisten, die Septembermorde, die Hinrichtung des Königs, stand erst noch bevor. Auf die Kunde von den Septembermorden schrieb Müller:

„Confusio divinitus missa herrscht in dem verfluchten Paris und in jedem, der nur im Traum jakobinisch ist oder es so sein wünscht. Die allerneuesten Berichte der Massaker der 1200 Priester sind ja so schauernd schrecklich, daß man sie nicht lesen kann! Das ist

1) J. G. Müller an Joh. Müller, 7. Juli 1791 (Haug, p. 29).

2) Ebenda, 11. Aug. 1791 (Haug, p. 30).

3) Ebenda, 26. Jan. 1792 (Haug, p. 33).

4) J. G. Müllers Tagebuch, 8. März 1792.

5) Ebenda, 25. Mai 1792.

6) Ebenda, 28. Juni 1792.

Bayles frommer Wunsch: eine Republik von Atheisten! Das sind die Toleranzprediger! Die Jünger Rousseaus und Voltaires!... Die Glücke aller weisen, guten und ordnungsliebenden Menschen in Europa ruhen auf den Köpfen dieser vermaledeiten Menschen und werden ihre Schädel wie feurige Kohlen verbrennen. ... Strafsie Gott für ihre Tigerwut, für ihre Gottes-vergessenen Ratschläge, möge der Satan zu ihrer Rechten stehen und das Blut der Märtyrer, das sie vergossen haben, sie unverzüglich bis zu ihrem letzten Hauch verfolgen!"¹

Nach Müllers Herzen hätte damals die Eidgenossenschaft unter strengster Wahrung der Neutralität in einem offiziellen Manifest den Jakobinismus oder jede Verbindung mit diesen Majestäts-, Pflicht-, Religions-, Gesetz- und Menschheits-schändern als Hochverrat erklären und bei der ersten sich äussernden Folge derselben ihre Freunde in der Schweiz mit dem Tod oder ewiger Verweisung bestrafen sollen.¹ Das Jahr 1793 brach an, und Müller suchte die Zukunft zu erraten.

"Die Franzosen haben verblüht, und das Waldwasser wird an Kraft abnehmen, je weiter es sich ausdehnt. Es wird auf diese unnatürliche Anstrengung eine kaum heilbare Abspannung folgen. Sie dürfen nur den König morden, dessen verhaßtes Leben sie noch etwas in Atem behält, so bleibt ihnen nichts mehr übrig, als das Schwert gegen sich selbst zu kehren."²

Nicht zwei Wochen nach diesem Brief fiel Louis Capets Haupt. Müller schrieb darüber:

"Der Tod des Königs hat in unserem Kanton und dem benachbarten Schwabenland eine ganz außerordentliche Sensation gemacht. Bauern, Bauernweiber, die Gemüse zum Markt brachten, fragten allenthalben, wie es gehe, und als die betäubende Nachricht kam, sahen wir selbst solche, die sich die Haare ausrasteten und überlaut weinten."

"Gott! Das Schicksal von 25 Millionen Menschen hast Du in die Hände solcher Unmenschen gegeben!"³

In Müllers Tagebuch liest man:

"Ich finde keinen Ausdruck für meinen Abscheu vor dieser Mordbrennerphilosophie."⁴
 "Die Schüler Voltaires, Rousseaus, Diderots und d'Alemberts, die Schüler der Tierphilosophie, die einen Gott leugnete und die Unsterblichkeit, die Eigennutz zur einzigen Tugend macht... die wie ein räuberischer Wolf nach dem Blute der Unschuld und dem der Befenner der Gotteswahrheit dürstet — die haben ihn (den König) erwürgt. Sein Blut komme über sie!"⁵

Seitdem freut sich Johann Georg Müller mit unzähligen Schweizern über jeden glücklichen Fortschritt der Koalitionstruppen und jeden neuen Unglücksfall der Franken, „dieser verfluchten Rasse“.⁶ Was die Männer im französischen Nationalkonvent treiben, kommt ihm alles als Windbeuteleien und Sanfaronaden vor, in denen diese Nation wie noch kein Volk der Erde brilliere.⁷

Und dieser Mann galt später als Freund der neuen Ordnung in der Schweiz und wurde in der helvetischen Regierungsstatthalter des Kantons Schaffhausen! Er

1) J. G. Müller an Joh. v. Müller, 10. Sept. 1792 (Haug, p. 36).

2) Ebenda, 9. Jan. 1793 (Haug, p. 39).

3) Ebenda, 18. März 1793 (Haug, p. 40.)

4) Tagebuch J. G. Müllers, 3. Febr. 1793.

5) Ebenda, 1. Febr. 1793.

6) J. G. Müller an Joh. Müller, 18. März 1793 (Haug, p. 40).

7) Ebenda, 23. Okt. 1793 (Haug, p. 46).

war nie reaktionär gewesen, aber die Kunde von den Greueln in Paris und von der Hinrichtung des Königs hatte ihn eine Zeitlang zum fanatischen Feind der Revolution gemacht.

Johann Georg Müller ging hier einig mit Lavater und dem ganzen Lavaterkreis. Vor allem Johannes Büel, der getreue Freund der beiden großen Männer, hat an Gefühlsüberschwang gegenüber den französischen Mordtaten das Aeußerste geleistet. Als er im September 1792 das verfrühte Gerücht von der Ermordung des Königs erfuhr, wünschte er Louis XVI. Glück zu dieser Veränderung.¹ Mit den Franzosen war er schon damals innerlich fertig.

„Es hat sich wohl seit Jahrhunderten kein Volk so des Abscheus aller Menschen wert gemacht wie die Franzosen. Was wird es werden, wenn einmal die Preußen vor Paris stehen? Ich hoffe doch, der Herzog von Braunschweig werde die Ungeheuer alle mit der Schärfe des Schwertes schlagen, wenn sie ihn — welches wahrscheinlich ist — nicht der Mühe überheben und sich selbst morden.“²

Der Königsmord setzte ihn von neuem in große Erregung über die französischen „Ungeheuer“.

„Nach meiner Meinung forderte die Ruhe von Europa, daß man diese Rasenden wie die tollen Hunde totschlage, damit nicht das Wehe allgemein werde. Der arme und jetzt so unglückliche Ludwig, wie mag ich ihm gönnen, daß er jetzt aller Angst und Mißhandlungen entronnen ist und im Reichthum seiner Seligkeit mit Mitleid auf die herabsieht, die ihm sein schuldloses Leben raubten.“³

„Mein Seele ist voll Unmut, daß die Bluthunde herrschen und Himmel und Erde Hohn sprechen sollen. Gott ist groß, und seine Gedanken sind nicht unsere Gedanken und seine Wege nicht unsere Wege.“⁴

Johannes Büel, der unpolitische Gefühlsmensch, brachte damals, von Lavater aufgefordert, Gedanken über Louis' Tod zu Papier, die Lavater in seiner Handbibliothek für Freunde gedruckt hätte, wenn nicht die Zensur ihr Veto eingelegt hätte.⁵ Seinerseits forderte Büel seinen Zürcher Freund auf, einen Kreuzzug gegen die Barbaren zu predigen;⁶ dazwischen zeichnete er selbst Karikaturen der französischen Revolutionshelden.⁷ Er gönnte damals den Franzosen alles Schlimme.

„O wenn die Schandbuben einmal recht gedemütigt sind, so will ich Gott danken, aber was werden dann die Blutsauger an den Höfen tun?“⁸

„Daß einige Schurken in Paris ihr schändliches Leben verloren haben sollen, höre ich mit Lust.“⁹

Von Frankreich, das war sein Endurteil, soll der Vers Luthers gelten:

„Troll Dich aus, Du verdammter Sohn. . . .“¹⁰

1) Joh. Büel an J. G. Müller, 11. Sept. 1792.

2) Ebenda, 17. Sept. 1792.

3) Ebenda, 29. Jan. 1793.

4) Ebenda, 12. Febr. 1793.

5) Ebenda, 12. Febr., 14. März, 27. März 1793, dazu Büel an Gaupp, 17. März 1793.

6) Büel an Lavater, 3. Febr. 1793.

7) Büel an J. G. Müller, 7. März 1793.

8) Ebenda, 14. März 1793.

9) Ebenda, 27. März 1793.

10) Büel an Gaupp, 1. Nov. 1793.

Daß der Kaufmann Eberhard Gaupp, der Schwiegervater Johann Georg Müllers und intime Freund Lavaters, die Greuel der Franzosen „überschwänglich“ fand und verachtete, versteht sich von selbst.¹ Noch zwei Pfarrer des Zürichbiets, die dem gleichen Kreis angehörten, sind uns durch Briefe von ähnlicher Schroffheit bekannt. Johann Konrad Sulzer, der Winterthurer Pfarrer und getreue Freund unseres Jakob Heß, schrieb unter demselben Eindruck der Septembermorde von der unsinnigen fanatischen Wut der Franzosen und fühlte sich sogar in einem gewissen Gegensatz zu Freund Heß, in dem dieser mehr den Despotismus, Sulzer dagegen mehr die Anarchie verabscheute.² Johann Wilhelm Veith vollends, der Pfarrer in Andelfingen, hielt auf die Kunde von der Hinrichtung des Königs eine politische Strafpredigt zum Aerger des auf dem Schloß weilenden Zürchers Asteri, wobei er es für seine Pflicht erklärte, solche Zeitereignisse auf der Kanzel zu beleuchten, Aergeris hin oder her. Er muß dabei seiner Gemeinde aus der Seele gesprochen haben; denn es erklärten sich einige Bürger — freilich in späterer Zeit —, sie glaubten keinem Gott mehr, wenn er die Greuel der Franzosen nicht räche.³

Peter Ochs stellt zu Beginn der Revolution einmal die Gruppen zusammen, die sich in Basel gegen die Revolution verschworen haben: Offiziere, Beamte, Kaufleute, Handwerker. Der Klerus und besonders die Pietisten sind voll Wut angesichts der Gefahr für die Zehnten und Grundzinse im Elsaß und weil man diese Revolution den Schriften Rousseaus, Voltaires, Raynals zuschreibt, gegen die sie seit 10 Jahren donnern, ohne sie treffen zu können, und sie schreien, es sei nicht die Freiheitsliebe, sondern der Irgeist Satans und der Mangel an Glauben.⁴ Was Ochs hier für den Anfang der Revolution feststellt, gilt natürlich für die späteren Stadien erst recht. Die Pfarrer des alten Christentums hörten aus der ganzen Revolution vor allem die unleugbare Kirchen- und Religionsfeindschaft heraus und kümmerten sich wenig um ihre politischen Errungenschaften. Oder, falls sie anfangs dafür noch Verständnis hatten, blieb ihr Blick im Verlauf der Bewegung an den Greueln und Massakern haften, und es entging ihnen der Fortschritt, den die Revolution bedeutet. Im übrigen ist es nur natürlich, daß dies alte, ganz auf die Bibelautorität gegründete Christentum in der alle und jede Autorität aufhebenden französischen Revolution nur seinen Todfeind erblicken konnte.

Seinerseits entwarf Johann Georg Müller ein nicht weniger ungünstiges Portrait der Revolutionsfreunde, wenn er sie das eine Mal als Idealisten und Irreligiöse, das andere Mal als 1. Irreligiöse, 2. Halbdenker, 3. Empfindler, 4. schlechte Hausväter klassifizierte.⁵ Es ist von Wert, daß ein Gegner der Revolution ihren Freunden, wenigstens einem Teil, den Idealismus zugestehen muß.

1) Gaupp an Lavater, 28. Sept. 1792 (nach den Septembermorden).

2) Sulzer an Heß, 30. Sept. 1792 und 28. Okt. 1793. Als Heß in einer Predigt betonte, wie Christus es mit dem Volke hielt, fügte Sulzer hinzu: Ja, aber weder mit dem französischen noch mit den schweizerischen Demokraten (Brief vom 31. Dez. 1792).

3) Veith an Lavater, 3. Febr. und 26. Nov. 1793.

4) Ochs an Meister, 17. Dez. 1789.

5) J. G. Müller an Joh. Müller, 9. Jan. 1793 (Haug, p. 39), an Lavater, 6. Febr. 1793.

Ein solcher Idealist ist zweifellos der Basler Peter Ochs gewesen, der durch den Anbruch der Revolution seine schönsten Träume verwirklicht sah. Die Vorgänge in Frankreich entzückten ihn, rissen ihn hin, entzückten ihn; er hielt den segensreichen Einfluß dieser Revolution auf die anderen Länder für unberechenbar.¹ Er hat damals auch nicht mit seiner Meinung zurückgehalten; er schrieb seine Begeisterung nach Frankreich, und ein französisches Journal druckte seinen Brief wieder ab.

Da liest man von Entzückungstränen und von freudigem Herzklopfen bei der Lektüre jedes neuen Artikels der superben französischen Konstitution. „Endlich ist also das Naturrecht positives Recht geworden! Man wird es nicht mehr als Chimäre der Schulen behandeln, nein, es wird herrschen, bekleidet mit der Majestät einer mächtigen und berühmten Nation. Man darf nicht mehr bloß, man muß künftig an die Gleichheit der Menschenrechte glauben usw. usw.“ „Die Revolution wird sich vollenden, diese glückliche Revolution“, die Ochs durch einen sonderbaren Zufall vor mehr als vier Jahren vorausahnte, wo er im ersten Band seiner Geschichte von Basel sich seinen Zukunftsträumen hingab. Am Schluß widerlegt er alle Einwände, auch den, daß die Revolution zur Zügellosigkeit und Anarchie führe. Ein großer Glaube an den neuen Fortschritt der Menschheit belebt den ganzen Brief.²

Peter Ochs wollte als wahrer Volksfreund, nicht als Demagoge sein Volk lieben; er strebte, wie er sich ausdrückt, nicht nach seiner Gunst, sondern nach dem Glück des Volks und seiner Achtung.

„O mein Freund, wie kommt es, daß der *amour éclairé du peuple* ein so süßes Gefühl ist?“³

Die Ausarbeitung der Konstitution versetzte ihn in immer neue Ekstasen der Begeisterung.

„Was sagen sie zu dem erhabenen Projekt, in der Verfassung den Grundsatz aufzustellen, nie einen Offensivkrieg anzufangen? Liest man die Beschlüsse der Nationalversammlung und die Reden der demokratischen Partei, sowie die Adressen der Städte und Gemeinden, so glaubt man in eine andere Welt versetzt zu sein und zu träumen.“⁴

Durch die Verheiratung seiner Schwester mit dem Kaufmann Dietrich in Straßburg wurde Ochs noch persönlicher in den Revolutionsenthusiasmus hineingezogen; er jubelte mit bei den Bürgerfesten in Straßburg, da seine Schwester an der Spitze von 400 weißgekleideten und geschmückten Pariserinnen einhertritt.⁵

„Ich, der ich die Zukunft nur im Schönen sehe und erst zufrieden sein werde, wenn die repräsentative Gleichheit und Freiheit das Fundament der Gesellschaft sein werden...“, schrieb damals der glückliche Mann.⁶

Wenn er im Herbst desselben Jahres auch zugestehen mußte, daß da und dort einige Unordnungen in Frankreich vorkommen, so war er rasch bereit, die revo-

1) Peter Ochs an Leonhard Meister, 9. Okt. 1789. Vgl. zu Peter Ochs Bd. II dieses Werks, p. 190 f.

2) *Lettre adressée à l'Auteur du Journal, par un illustre Etranger (Extrait du Journal d'Etat et du citoyen, second trimestre, Nr. 1. 15. Nov. 1789).*

3) Ochs an Meister, 15. Febr. 1790.

4) Ochs an Meister, 21. Mai 1790.

5) Ebenda, 18. Juni 1790.

6) Ebenda, 3. Aug. 1790.

lutionsfeindliche Partei als Aufstifter dafür verantwortlich zu machen¹. Nicht lange darauf sah Ochs im Elsaß die Krisis beginnen; die Priester wollten den Eid auf die neue Verfassung nicht schwören; Ersatzmänner für sie zu finden, sei schwer.² Im Februar 1791 schien bereits die Gegenrevolution zu beginnen. Ein Besuch in Paris im Sommer dieses Jahres hat Ochs mit allem wieder versöhnt; er brachte die begeisterten Eindrücke von Paris in seine Heimat, rühmte vor allem die Großmut des französischen Volkes gegen seine besiegten Feinde.³ Es kamen im Herbst die Neuwahlen für die Legislative, die manchem Beobachter sorgenvolle Bedenken erweckten. Ochs war getrost:

„Man mußte erwarten, daß in diesem Moment entschiedene Männer gewählt würden.“ Wenn er alle Umstände abwäge, wundere er sich noch, daß die Majorität so ist, wie sie ist.⁴

Indes begannen der Widerstand der eidverweigernden Priester und die Erscheinungen eines religiösen Fanatismus im Dienst der Reaktion auch Ochs Sorge zu machen.

„Sollten die Absichten der Aristokraten je gelingen, so würde das Papsttum mit mehr Despotie als je regieren, und dann wehe den protestantischen Staaten!“⁵

Aber von Frankreich hing das Wohl der Menschheit ab. Die Revolutionen in Amerika, in Frankreich, in Polen schienen Ochs deutlich einer Kette von Ereignissen anzugehören, die auf die Wiedergeburt des Menschengeschlechts hinielen. Ochs konnte nicht glauben, daß eine Konstitution, die auf den Prinzipien des Evangeliums ruhe und die Gefahren einer reinen Demokratie durch eine Reihe von Mitteln temperiere, von der Vorsehung verlassen werden könnte.⁶ Man beachte dies Glaubensbekenntnis des Peter Ochs: Die Verfassung des revolutionären Frankreich ruht auf den Prinzipien des Evangeliums!

Das Jahr 1792 betrachtete Ochs von Anfang an als ein Entscheidungsjahr. Freiheit oder entsetzlicher Fanatismus: päpstlicher, adliger, despotischer, wird das Los der Menschheit werden. Ein furchtbares Triumvirat der Fürsten, der Priester und der Adligen tat sich zur Verteidigung des *Ancien Régime* zusammen.⁷ Aber je mehr Hof, Priester und Adel die Befestigung der neuen Ordnung zu hindern suchten, desto mehr wurde Peter Ochs ihr Feind, desto stärker wurde die Wärme seiner Liebe zur Revolution. Und da im beginnenden Krieg „die Vorsehung sichtbar die Revolution begünstigte“, blieb Ochs vorläufig ganz ruhig.⁸ Als Ende Juli die ersten Schreckensnachrichten aus Paris eintrafen, versagte Ochs ihnen anfangs einfach den Glauben. Als es auch für ihn Wahrheit wurde, daß das Königtum gestürzt war, fand er alsbald das Geschehene sehr plausibel:

1) Ebenda, 12. Okt. 1790.

2) Ebenda, 14. Dez. 1790.

3) Ebenda, 20. Sept. 1791.

4) Ebenda, 25. Okt. 1791.

5) Ebenda, 2. Dez. 1791.

6) Ebenda, Ende Dez. 1791.

7) Ebenda, 24. Jan. 1792.

8) Ebenda, 27. Mai 1792.

„Der Haß gegen das Königtum gehört notwendig zur Freiheitsliebe; nichts ist schimpflicher als eine Vollziehungsgewalt, die nicht vollziehen will . . .“

„Dieser Monat (Ochs schrieb am 31. August) wird entscheiden zwischen Finsternis und Licht, zwischen den Autodafés von Rom und der Moral des Evangeliums, zwischen dem Fanatismus und der Philosophie, zwischen dem Despotismus und der Freiheit, zwischen dem Hochmut und dem Geist der Gleichheit, zwischen dem Tod und dem Leben der Menschheit. Laßt uns die Hände zum Himmel erheben, damit er sein Werk rette“! ¹

In der That brach auch für Peter Ochs eine Aera schwerer Prüfungen an: in Frankreich die Herrschaft des Terrors und in Ochsens nächster Familie die Zitation seines Schwagers vor das Pariser Revolutionstribunal, dem er zunächst durch die Flucht über die Grenze sich entzog. Ueber den ersten Schmerz half er sich durch eine Theorie, welche für alles Scheußliche in Frankreich die inneren und äußeren Feinde der Revolution verantwortlich machte.

Ochs gab zu, daß die Septembermorde häßlich seien, „aber ist es nicht viel häßlicher, zu sehen, wie die Fürsten ihre Untertanen zum Schlachten ausliefern, um in Polen und Frankreich Verbesserungen umzustürzen, in die sich zu mischen sie vor Gott und Menschen kein Recht hatten? Sind sie es nicht, die durch ihr ungerechtes Betragen das Volk in Frankreich zur Verzeiſung treiben?“ ²

Bloß der Fluchtversuch des Königs und die Einmischung der fremden Mächte ist Schuld an der jetzigen Anarchie in Frankreich. Was in Frankreich geschieht, ist nicht eine Folge der Freiheit, sondern die natürliche Wirkung der Koalition. ³

Schwerer drückte ihn das Persönliche: daß Freunde der Freiheit und Gleichheit in dem Augenblick, da Frankreich Gleichheit und Freiheit herrschen lassen will, dies Frankreich zu verlassen gezwungen werden.

Ochs hält es für das größte Unglück in Frankreich, daß man so schwer die wahren Republikaner von denen unterscheiden kann, die bloß die Maske des Republikanismus angenommen haben, um ihren persönlichen Rachdurst zu befriedigen oder vielmehr um den feindlichen Armeen und den Emigranten einen Dienst zu leisten. ⁴

Schon einen Monat nach den Septembermorden jubelte sein Herz von neuem.

Alles geht gut! Ochs möchte ein Tedeum singen. Wir dürfen die kommenden Geschlechter preisen. „O wie haben du und ich und wir anderen Auserwählten in der Schweiz uns um das allgemeine Vaterland verdient gemacht durch unsern unerlöschlichen Glauben! Sie werden untergehen, die blutdürstigen Sanatiker und die Atheisten, die Despoten und die Mörder, die Aristokraten und Demagogen, aber die Bürger, die wahren Weltbürger, die freien und gerechten Menschen, die Freunde des Friedens und der Ordnung, die Anbeter einer gütigen Vorsehung, die Philosophen, die sich an die Bergpredigt halten, die Söhne der Natur, die sollen ewig leben“. ⁵

Als in Paris der Prozeß gegen den König begann, hoffte Ochs auf Verbannung des Königs.

Nichts könnte mehr den Aristokraten dienen, als die Hinrichtung Louis XVI., umgekehrt sind es die aufrichtigen und weisen Republikaner, die wollen, daß man ihn rette und die an seiner Errettung arbeiten. ⁶

1) Ebenda, 31. Aug. 1792.

2) Ebenda, 7. Sept. 1792.

3) Ebenda, 17. Sept. 1792.

4) Ebenda, 11. Sept. 1792.

5) Ebenda, 2. Okt. 1792.

6) Ebenda, 7. Jan. 1793.

Inzwischen hatte sich Ochsens Schwager wieder nach Frankreich in den Rachen des Löwen begeben und war sofort als verdächtig unter Aufsicht gestellt worden. In der Seele des Peter Ochs erwachte allmählich ein Mißtrauen gegen die Aufrichtigkeit der Jakobiner.

Ist der „Berg“ aufrichtig republikanisch oder läßt er sich durch die Agenten von Koblenz oder Hamm bestechen?¹

In allem Ernst traute Ochs den Feinden Frankreichs, z. B. dem englischen Minister Pitt, den machiavellistischen Plan zu, die Extreme zu begünstigen, um alles in Verwirrung zu bringen, einen Plan, der freilich nur auf seine Urheber zurückfiel.²

Zu Anfang des folgenden Jahres starb Schwager Dietrich auf der Guillotine — kein Wunder, daß tiefer Kummer sich der Seele von Ochs bemächtigte. Er tröstete sich mit religiösem Trost.

„Um nicht ungerecht zu sein gegen andere, die mehr wert sind als ich, mußte die Vorsehung auch mich Prüfungszeiten bestehen lassen. — Ich fühle, daß ich noch Kraft habe über die größten Prüfungen. Aber ich gestehe, ich bitte Gott, sie mich nicht bestehen zu lassen.“³

Sein Glaube an Recht und Sieg der französischen Revolution blieb ungebrochen; kein Pariser Terror brach seine Zuversicht. Seltsam, wie auch dieser Aufklärer gelegentlich aus der Bibel die Zeitereignisse beleuchtete.

Wenn die Koalierten nicht Frieden schließen, so fürchtet Ochs, es könnte die Weissagung Daniels (Kap. 7) in Erfüllung gehen und drei Hörner (= Könige) abgehauen werden.⁴ Inzwischen ging in Paris die Schreckensherrschaft ihren blutigen Weg zu Ende. Héroult de Séchelles, Ochsens guter Freund, sah sich mit dem Tode bedroht. Ochs vermochte nicht, ihn schuldig zu glauben; er vermutete ihn höchstens durch die Partei Dantons verstrickt und besangen und wußte schon lange, was er von Danton zu halten hatte. Auf die Kunde von der Guillottinierung des Bluthundes Eulogius Schneider zog etwas wie Befriedigung durch die Seele von Ochs.

„Der arme Dietrich sieht seinen Tod gerächt; alle seine Feinde oder die, die ihn im Stich ließen, sind tot oder im Gefängnis...“⁵

Auch als im Sommer 1794 die Kunde vom Ende Robespierres nach der Schweiz gelangte, sah Ochs darin die wohlverdiente Belohnung für den Durst nach Menschenblut, der ihn verzehrte. Im übrigen meinte er freilich, man sollte mit dem Nachweis der Strafgerichte Gottes vorsichtiger sein.

„Diejenigen, die meinen, der Religion zu dienen, wenn sie die fromme Beobachtung machen, diese Königsmörder würden von Gott für die Mänen Louis XVI. geopfert, vergessen, daß Gott besser getan hätte, Louis XVI. selber zu retten, daß die Girondisten ja nicht den Tod des Königs wollten und daß Gott Malesherbes, der den König verteidigt hatte, und so viele andere Royalisten in der Vendée und auf der Guillotine umkommen ließ.“⁶

1) Ebenda, 28. Juni 1793.

2) Ebenda, 5. Dez. 1793.

3) Ebenda, 17. Jan. 1794.

4) Ebenda.

5) Ebenda, 8. April 1794.

6) Ebenda, 9. Aug. 1794.

Zuletzt nahm das Geschichtsbild der Gegenwartereignisse bei Ochs einen merkwürdigen Zuschnitt an. Er sah auf einmal in England die Ursache für alles Unheil, beginnend mit der Berufung der *Etats généraux* und endend mit allen Schrecken, all dem Unglück der letzten Jahre. England strebte immer nach dem Zepter der Welt, und um dieses zu gewinnen, scheint ihm alles erlaubt. Von der Vorsehung ist jetzt nicht mehr die Rede.¹

Und dieser Schwärmer für die französische Revolution ist gelegentlich am Heil seines Vaterlandes ganz verzweifelt; alle seine Anstrengungen seit 1789 seien umsonst.² Da tröstete er sich dann gelegentlich am Genuß des Frühlings und des Gesangs der Nachtigallen.³ Dazwischen aber war er auch einmal zu einer Verherrlichung der bestehenden Basler Verfassung imstande.

Er nannte sie auf Freiheit und Gleichheit gegründet. Der Oberstzunftmeister sei der Mann des Volkes, und Volk sei eine Vereinigung von Menschen (von den edelsten Geschöpfen der Schöpfung), die zur Ausübung ihrer natürlichen Rechte in ein Ganzes zusammengetreten und gesellschaftliche Pflichten eingegangen seien, um gesellschaftliche Vorteile zu genießen. Die Aufgabe des Oberstzunftmeisters nannte er: den Wohlstand seiner Mitbürger zu befördern, ihre Sitten zu verbessern, ihnen die Lehren des wahren Freiheits sinnes und des echten Gleichheitsgefühls beizulegen, Eintracht und Bruderliebe unter ihnen zu pflanzen und Schutz, schnellen Schutz wider Ungerechtigkeit zu verschaffen.

Mit einem Hymnus auf die Freiheit und Gleichheit schloß Ochs seine Rede am Schwörtag des alten Basel,⁴ und dieser Mann, der so seine Ideale in der Heimat verwirklicht sah, ist nach kurzer Zeit der Revolutionär seiner Vaterstadt geworden.

Peter Ochs stand in Basel nicht allein. Im Tagebuch *Johann Georg Müllers* ist unter dem 28. September 1792 zu lesen:

„In Basel haben sich gegen einen Hiesigen bei offener Tafel mit Vorzeigen ihrer Diplome *Legrand*, der dies Frühjahr zweiter Gesandter in Frauenfeld war, der Stadtschreiber *Ochs* und der Apotheker *Huber* für Jakobiner erklärt, auch der Schwelger *Burckhardt* im *Kirschgarten*, Rathherr *Paravicini* u. a., alles Leute, denen die Zerstörung der Religion, der Obrigkeit, das Schattenbild einer allgemeinen Gleichheit, Rachsucht und Blutdurst gegen alle ihre Gegner und ein zerstörendes Bouleversement aller Verfassung in Europa zur Absicht liegt.“

An diesem Klatzch ist Richtiges und Unrichtiges; die Zerstörung der Religion als erster Zweck dürfte böswillige Verleumdung sein, aber politisch Radikale sind die meisten der genannten Männer gewesen. *Lukas Legrand*, der abgesprungene Theologe, der freimütige Bekenner seines Glaubens vor dem großen Rat seiner Vaterstadt, im Grund ein tieffrommer Mensch und aus Frömmigkeit Gegner der Kirche, war aus echtem Idealismus Freund der Revolution geworden; er war ein großer Konstrukteur von Gedankengebäuden, nahm dabei die Menschen als vernünftig und rechtschaffen an und kümmerte sich wenig um den Widerspruch der Wirklichkeit.⁵ Der Apotheker *Wernhard Huber* aber, der frühere Herrnhuter und

1) Ebenda, 29. Juli 1795.

2) Ebenda, 10. Dez. 1796.

3) Ebenda, 13. Mai 1797.

4) Anrede an E. E. Bürgerschaft zu Basel, gehalten an den Schwörtagen beider Städte, 5. und 10. Juni 1796.

5) Hans Buser, *Johann Lukas Legrand*, Basler Biographien, I, 1900, p. 247.

rührende Freund Lavaters, auch er ein Mann mächtiger religiöser Sehnsucht, hatte sich, um aus dem Chaos seiner Seele herauszukommen, auf die Politik geworfen, mit dem Herzen ein Enthusiast, mit dem Verstand ein Kind. Er ließ zu Beginn der Revolution in seinen Singerring den Denkspruch eingraben: „Frei leben oder sterben“, den Wahlspruch aller guten Franken, wie er später sagt.¹ Zwar hatte er früher auf den Tagungen der helvetischen Gesellschaft zu Olten den Ruhm des Schweizer Volkes als eines Volkes freier Bürger begeistert gesungen;² allein unter der Macht der revolutionären Schlagworte verwandelten sich ihm alle Schweizer Kantone in lauter Tyrannenstaaten, deren Knechtschaft unerträglich war. Mit fieberhafter Spannung lauschte er auf jede neue Offenbarung aus Frankreich und glaubte besonders in dem neuen Kultus der *Theophilanthropen* das Ideal seines Herzens zu finden: *c'est mon mobile, c'est mon soutien, c'est mon point de vue*.³ Eine grausame Ironie: der ehemalige Herrnhuter begeistert für die französischen Theophilanthropen! Ein vierter dieser Basler Revolutionäre, *Johann Jakob Erbacher*, der Bierbrauer vom Rheineck, ist uns bereits aus seinem Briefwechsel mit Lavater bekannt. „Freund der Republikaner und Feind der Tyrannen, derer, die sich Väter nennen und Väter sind, die niemand kennen“ unterschrieb er seinen ersten Brief an Lavater.

„Alles Toben und Wüten der Verehrer des alten Sklavensystems, ihr Geschrei, ihr Himmel, ihr Erdbewegen, ihre Inquisitionen usw. können das Wort von den unverlierbaren Menschenrechten nicht mehr vertilgen; es hat Wurzel gefaßt und wird zu einem Baume wachsen, unter dessen Schatten sich die Menschen freuen werden. Daß es mit Blut gedüngt worden und vielleicht noch wird gedüngt werden, daß so viele seiner Pflanzler selber ihr Leben eingebüßt und so viele Bösewichter von innen und von außen seine Keime zu vergiften getrachtet haben, das nimmt seinem wahren Werte nichts; denn wenn dies wäre, so müßte das Wort des Evangeliums, so müßten alle Arbeiten der Reformatoren verdammt werden“.

Die Greuel der Revolution sind nichts im Vergleich mit den im Namen Jesu begangenen, von den Geistlichen inszenierten Greueln aus der Geschichte des Christentums usw.⁴ In diesem Stile geht es fort. Man sieht, der Basler Bierbrauer will an Geschichts- und Bibelfunde hinter dem Zürcher Pfarrer nicht zurückstehen. Es ist ein Glaube, den er vertritt. Der Glaube an die Revolution hat bei ihm und seinesgleichen wie heutzutage der Sozialismus die Stelle der Religion eingenommen.

Unter den revolutionsfreundlichen Pfarrern des Standes Basel ist durch die späteren Revolutionsereignisse *Jakob Säjsch*, der Pfarrer von Gelterkinden, später zweiter Helfer von St. Theodor, besonders berühmt geworden. Solange das *Ancien Régime* noch bestand, hielt er sich strikte an seine Beamten- und Untertanenpflicht und war nicht nur der loyalste, sondern auch der regierungsfreundlichste Pfarrer seiner Heimat. Wie er seinen Gelterkindern die *Aufhebung ihrer*

1) P. Wernle, Wernhard Huber, der helvetische Großrat und Basler Dichter (Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, XX, p. 99).

2) Ermunterung zu Schweizer Lob und Schweizer Sinn, in „Sunken vom Herde seiner Laren“, Nr. 72; vgl. P. Wernle, a. a. O., p. 92 f.

3) Aus einem Brief Hubers an Peter Ochs, zitiert bei P. Wernle, a. a. O., p. 101.

4) Ist Saul auch unter den Propheten?, p. 9 f.

Leibeigenschaft als wunderbarste Wohlthat der väterlichen Regierung plausibel zu machen wußte, wird uns später beschäftigen.¹ Säscht sprach in dieser Predigt vom Neid der anderen Völker auf die schweizerische Freiheit, und wie eben darin der Grund der furchtbaren Kämpfe in Frankreich liege, daß man das erstrebe, was die Schweiz besitze. Der Basler Obrigkeit, diesen Landesvätern im wahrsten Sinne, spendete er damals unendliches Lob. Ein paar Jahre nachher predigte er als Stadtpfarrer „Ueber die Grundpfeiler eines republikanischen Staates und die sichersten Erhaltungsmittel desselben“. Er verglich hier den unaufhaltsamen Strom der Franken=Revolution, der sich von der Seine erschütterten Gestaden über Europens blühendste Gefilde bis an des unermesslichen Ozeans entfernteste Insel wälzt, mit einem durch platschende Wolken=güsse angeschwollenen gewaltigen Waldstrom, der die festesten Wände zerreißt, die höchsten Ufer überwallt, die fruchtreichsten Täler in schauerhafte Seen verwandelt — ein Vergleich, der dem Peter Ochs nicht delikät vorkam; der Fluß sei ja nicht schuld, wenn er wüte, sondern die, welche Steine hineinwerfen.²

Der Ton dieser Predigt weicht insofern von der Gelterfindener Predigt ab, als Säscht diesmal bei der Unvollkommenheit der Basler Staatsverfassung von den Flecken und Mängeln auch unserer Regierungsart ausgeht, um dann zu behaupten, daß sie unter allen bekannten Verfassungen eine der besten sei, weil sie auf den Grundpfeilern der Freiheit, der Gleichheit und der Religion ruhe, an denen der Despotismus zerfallen werde. Der Prediger spricht dann ausführlich von jedem dieser drei Grundpfeiler, am ausführlichsten von der Religion, die nicht durch Patriotismus ersetzt werden kann und die uns allein Gleichheit und Freiheit sichert. Mit einem Hymnus auf die Jugend als die unerschütterlichste Stütze der republikanischen Staaten schließt er seine Schwörtagsrede.³

In Johann Jakob Säscht haben wir den revolutionsfreundlichen Durchschnittsschweizer, der zuerst seinen bestehenden Staat geschickt mit den Revolutionsideen zu verklären weiß, bis der Zeitpunkt kommt, da auf den Trümmern des alten Staates der Revolutionsstaat sich aufbaut.

Der nur zwei Jahre jüngere Studiengenosse und Freund Jakob Säscht, Johann Friedrich Miville, Pfarrer zu St. Elisabeth in Basel, war schon durch seine ganze Herkunft auf die Seite der Freiheitskämpfer gestellt, war jedoch als echter Basler mit jener starken Dosis kritischen Sinnes ausgestattet, die ihn immer auch die Kehrseite der Medaille sehen ließ und ihm das einfache Nachreden der Schlagworte der Revolution unmöglich machte. Seine Briefe an Johann Georg Müller offenbaren uns das Gewoge seiner Gedanken und den Wechsel seiner Stimmungen, wobei erst noch zu beachten ist, daß Miville sich beständig in der Defensivstellung weiß.⁴

Während Müllers Augen seit der gefährlichen Wendung der Revolution nur

1) Jakob Säscht, Predigt über die Vaterlandsliebe am 1. Mai 1791, als dem Landvolk die Aufhebung seiner Leibeigenschaft von den Kanzeln verkündet wurde.

2) Ochs an Meister, 30. Juli 1796.

3) Am Schwörtage der Mündern Stadt, den 10. Heumonath 1796; Text. Offenb. Joh. 3, 2.

4) Vgl. die Briefe Mivilles an J. G. Müller, MinBSch; Auszüge daraus bei Euch. Kündig, Erinnerungen an Joh. Friedr. Miville.

auf ihre Früchte, die drohende Anarchie, hinstarrten, hielt sich Miville viel lieber an die Ursachen, die großen Sünden des *Ancien Régime*, und vertraute auf gute Wirkungen, die früher oder später sich zeigen mußten.

„Aber Lieber, in dem Sturm einer großen Revolution, von einer Sündflut von Regenten und Priesterlästern veranlaßt, schwankt wohl auch das Schifflein manches redlichen, vernünftigen Mannes, und ein Volk, das von jeher viele Schwindelköpfe erzeugt, wird doch nicht durch einzelne Irrschritte allen Menschenverstand in bösen Ruf bringen wollen; man lasse die Leute nur mehr essen vom Baume der Erkenntnis und sie werden wieder zurückkommen. Auch kann sich keine Anarchie . . . lange Zeit erhalten; sie muß entweder in wahre Freiheit oder in irgendeinen Despotismus übergehen, welches letzteres freilich der gewöhnlichere Fall ist.“ Müller möge jedoch nachdenken, wieviele Empörungen, wieviele ungerechte Kriege, welche Unmenschlichkeiten in den alten dunklen Zeiten vorfielen, zumal durch die Unwissenheit der Pfaffen, die auch keine Bande kannten als die, welche sie einem elenden, aber gläubigen Volk anlegten.¹

Es kam das Jahr 1792 mit so vielen harten Dekreten der Nationalversammlung, mit der Demütigung des Königs durch die Jakobiner, mit dem ewigen Geheiß wider die Minister. Miville sah das alles; es war ihm in der Seele zuwider, aber, fährt er fort:

„Die Grundlage der Konstitution hat mich entzückt; sovieler Gerechtigkeit und Freiheit, soviel Schutz gegen alle Gewissensbedrückung sah ich noch in keiner anderen, etwa die Konstitution der nordamerikanischen Staaten ausgenommen! Sollten diese Grundsätze als eine stolze Blüte der Philosophie, Politik und Religion verwelfen — so laß mich weinen über das Schicksal der Menschheit, die so viel Gutes nicht tragen kann.“

Miville gesteht dann, daß er von Anfang an sich die angstvolle Frage stellte, ob die französische Nation zu dem Glück einer Leib und Seele frei erklärenden Staatsverfassung reif sei.

„Es muß sich nun bald entscheidend zeigen, und ich verhehle Dir nicht, daß mir bange für sie sei. Aber laß auch das Schlimmste kommen, laß den Despotismus für die Zeit siegen, — vielleicht war das doch die Morgenröte eines Tages, welcher der Erde anbrechen muß, wenn wir längst verwest sind.“

Miville weist hin auf das Beispiel des Huß als eines Vorzeichens der Reformation. Wie fern er den extremen Revolutionären steht, zeigt eine Aeußerung wie die:

„Wenn ich ein Wundermann wäre, ließ ich eine tüchtige Viehseuche unter Aristokraten und Demokraten kommen, um die Nation zu reinigen; sie würde alsdann wohl zurecht kommen mit denen, die draußen sind.“

Seine eigene Stellung zur Revolution legt er in dem gleichen Brief im Anschluß an eine scharfe Kritik der Streitschrift des Engländers Burke wider die französische Revolution dar:

Er nannte es ein herzloses Prinzipium, nach welchem jedes bis auf das äußerste getriebene Volk noch hundert Jahre lang mit der Goldwage in der Hand ausrechnen soll, wie es etwa aufs alleruntertänigste die Sache angreifen müsse, um seine gotteserbarmliche Existenz durch die Welt zu schleppen, ohne daß seine Schinder und Blutsauger aus dem Kelch trinken dürften, den sie ihm so lange und in Ewigkeit einzuschenken geruhen würden, sofern es nur ihrem Gutsdünken überlassen werde. „Ich bin so sehr für Geseße, Beobachtung der Traktate, Ordnungen usw. als irgendein Mensch und verabscheue alle

1) Miville an J. G. Müller, 24. Sept. 1791.

gewaltthame Revolution, solange der Zustand eines Staates nur erträglich ist. Aber wenn Gesetz, Autorität, hergebrachte Gerechtigkeit, Religion für die Großen nichts anderes mehr sind als Gebiß und Sattel, vermittelt deren sie das achtbare Tier, Volk genannt, zu Schanden reiten, so ist es Zeit, daß Gott der Herr dem Esel den Mund öffnet, oder, wenn das Wunder nicht geschieht, wodurch eine menschliche Defension möglich wird, ist es wenigstens ganz natürlich, daß das arme Geschöpf hinten und vorn ausschlägt und den Reiter abwirft, so gut es kann.“¹

Im Sommer des gleichen Jahres gestand Miville seine Verlegenheit gegenüber dem Verlauf der Revolution ehrlich ein; es war alles anders gekommen, als man es erwartet hatte, offenbar, weil die ausländischen Zuschauer keine rechte Einsicht in das innere Wesen dieser Nation besaßen. Miville fand jetzt, die Volksmänner hätten in vielen Stücken weit gerechter, tugendhafter und weiser zu Werke gehen sollen. Er konstatierte selber Greuel der Revolution, die er mit blutigen Tränen aus den Jahrbüchern der Menschheit auslöschen möchte.

Müller möge ja nicht denken, daß er, Miville, an dem immoralischen Gang der französischen Revolution Wohlgefallen hätte. „Da sei Gott vor! Ach, ich sehe nur gar zu sehr in den Triebfedern derselben Fehler über Fehler, sehe Thorheit mit Thorheit, Laster mit Laster, Kabale mit Kabale kämpfen, sehe alte Greuel durch neue, die für den Augenblick noch abscheulicher sind, verdrängt; sehe eine von Sinnlichkeit geschwächte, durch den Geist der Intrigue von alters her vergiftete, über ihr wahres Interesse und daselbe der Menschheit noch gar sehr unerleuchtete Nation. Nur eine mäßige Portion von solidem Menschenverstand und fester Tugend, welche eine ganz andere Reihe von Begebenheiten würde sie hervorgebracht haben! Aber, Gott im Himmel, wo hätte sie herkommen sollen, diese Weisheit und Tugend! Der Hof und der Klerus hatten sie wahrlich nicht ausgefät, hatten ihre Keime sorgfältig erstickt, und ihr wollt dann, man soll sie schon ernten?“

An der Notwendigkeit einer Revolution, und zwar einer wirklichen Revolution, nicht eines Ausplähens des alten Rodes mit neuen Lappen, wurde Miville deshalb keinen Augenblick irre; auch ihre schlimmen Folgen für die Nachbarvölker änderten an dieser Ueberzeugung nichts. Er blieb dabei, in ihr mindestens die Morgenröthe einer vielleicht erst in hundert Jahren kommenden großen politischen Reformation zu sehen, und nur schon dieser Gedanke füllte sein Herz mit Entzücken.

„Gerne will ich mein Haupt noch im Schauer des ersten Strahls der Morgenröthe — noch im dicken Nebel — niederlegen, wenn ich nur hoffen darf: einmal bricht der armen, zertretenen, von Betrügern und betrogenen Mietlingen verblendeten Menschheit noch ein heller Tag an, ein Tag freilich, den die heutigen Despoten und die allmächtigen und beliebt sein wollenden Volkslehrer weltlicher und geistlicher Zunft nicht begehren“.

Es folgt ein scharfer Ausfall auf die Anhänger des alten Systems, die keineswegs bloß den Mißbrauch der Freiheit hassen, sondern die wahrste, vernünftigste, auf solideste Geisteskultur und ewige Gerechtigkeit gegründete Freiheit selbst. Wir hören den Fortschrittsmann Miville, der sich über die Behauptung, die menschliche Natur sei dieser wahren Freiheit unfähig, empört und an ein Reifwerden der Menschheit über den höchsten Zielen durchaus glauben will.

Und als geborener Freund der Gewissensfreiheit wünscht Miville, die neufränkische Republik möge bestehen nur schon als interessantes Experiment eines kultivierten Volkes ohne Staats- und Zwangsreligion.

1) Ebenda, 1. März 1792 (Kündig, p. 121 f.)

Das Schlagwort vom Atheistenstaat der Franzosen lehnt Miville dabei energisch ab; Religionslosigkeit des Staates und solche der Glieder des Staates sei doch etwas ganz Verschiedenes. Wirkliche Atheisten glaubte er in Frankreich ganz wenige; im Volk, vor allem in den Provinzen, sei viel mehr Religion, als man meine, vorhanden. Die Ausbrüche von fanatischer Religionsfeindschaft da und dort suchte er sich als vorübergehendes Ueberschnappen von einem Extrem aufs andere verständlich zu machen.

„Gib den Menschen nur Zeit, sich zu besinnen, laß den gegenwärtigen Wirbel von Sorgen für die ersten Lebensbedürfnisse und vom Freiheitskampf nur verbrausen, und sie werden gewiß zum Gefühl des Bedürfnisses wahrer Religion zurückkehren. Wir sind nicht gebildet, Gottes lange entbehren zu können. Ich fürchte nur, das äußerst reizbare und bis dahin immer unstete Volk lasse sich durch die große Predigerin des Glaubens und Aberglaubens, die Not, wieder einmal über die Grenzen der Wahrheit hinaus in den alten Wahn zurückschmeißen; alsdann möchte der letzte Betrug hartnäckiger als der erste sein“.¹

Hoffnung und schwere Sorge wogten in Mivilles Seele beim Schreiben des Briefes auf und nieder; sein Fortschritts Glaube kämpfte mit der nüchternen Erkenntnis der Wirklichkeit. Mehr als ein Jahr später aus der allerschlimmsten Zeit des Terrors der Revolutionäre, kurz nach der Hinrichtung der Girondisten, stammt seine letzte briefliche Äußerung darüber.

„Daß die französische Revolution eine so barbarische Wendung nimmt, tut mir sehr weh. Nicht, daß ich glaube, diese große Reihe tief in den Weltlauf und in den Gang des menschlichen Geistes eingreifender Begebenheiten sei völlig vergeblich oder lauter Schade für die Menschheit; aber man möchte doch Blut weinen, daß die Menschheit solcher blutigen Lehren bedarf, daß sie soviel Unsinn erschöpfen muß, um einst auf den Grund beglückender Wahrheit zu kommen. Unsere Zeitperiode ist vielleicht zu einer Retrogradation bestimmt, deren Nutzen erst spätere Generationen einernten werden, denn ich sehe nicht ein, daß das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit sich näherte, weder auf der einen noch auf der anderen Seite“.

Miville hatte nicht lange zuvor an Herders zweiter Sammlung der Briefe über die Humanität den Fortschrittsglauben mit idealem Schwung vorgetragen gesehen; sein eigener schwankender Fortschritts Glaube stärkte sich daran.

„O daß das hier vorgetragene System das einzige wahre sei! Mein Herz ist davon überzeugt — nicht so ganz mein Verstand in der Stunde kalter Untersuchungen. Ich möchte gern die Zweifel und Orakel über den Fortgang des Menschengeschlechts gesammelt sehen“.²

Der echte Basler! Mit dem Herzen ein Fortschrittsmann, aber mit dem Verstand kritisch und nüchtern. Der Fortschritts Glaube war bei allen diesen Revolutionsfreunden die religiöse Triebfeder ihrer ganzen Haltung; bei Miville hat er am meisten Mühe, sich zu behaupten. Immerhin gehörte er auch in den nächsten Jahren zu dem Kreis der jungen Basler, die sich nach einer politischen Umwälzung ihrer Staatsverfassung sehnten. Er war Mitglied der Gesellschaft zur Beförderung bürgerlicher Eintracht, des sogenannten Bärenklubs, bis zu dem Augenblick, da man hier zu Gewaltmitteln sich entschloß, worauf Miville seinen Austritt aus der Gesellschaft erklärte.³

1) Ebenda, 4. Juli 1793.

2) Ebenda, 15. Nov. 1793.

3) Kündig, a. a. O., p. 124 f.; vgl. U. Hegner, Salys Revolutionstage. Der hier geschilderte Geistliche kann nach Kündig nur Miville gewesen sein.

Auch einer der Jungen, Nikolaus von Brunn, später eine Säule des alten Basler Christentums, gehörte damals zu den Hoffenden und Fortschrittlichen. Peter Ochs übergab ihm seine zwei Söhne zu einer Schweizer Reise. Er nannte ihn später seinen Freund.¹ Lukas Legrand liebte ihn wegen seiner freien Geistesrichtung und hätte ihn gern als Pfarrer nach Riehen gehabt, wo er selbst als Landvogt wirkte.² Am Neujahrstag 1798 predigte er in seiner Gemeinde Bubendorf über das Wort der Offenbarung: Siehe, ich mache alles neu, und alsbald erzählte man sich in der Umgebung, v. Brunn habe zur Revolution aufgefordert.³ Das war nicht richtig; v. Brunn will sogar vor menschlichen Revolutionen gewarnt haben, weil nur Gott die Welt neu schaffen kann. Gewiß ist aber, daß, wer mit dieser frohen Erwartung in die Zukunft schaut, kein bornierter Anhänger des bestehenden Alten sein kann. Als die Revolution anbrach, gehörte v. Brunn zu ihren Freunden.

Johann Georg Müller bemerkte einmal nicht ohne Bitterkeit, daß alle die deutschen Aufklärungstheologen, deren Schriften er so verderblich für das Christentum hielt, zugleich die großen Lobredner der französischen Revolution seien.⁴ Das gilt im großen und ganzen auch für die Schweiz. Den Säsch, Miville, v. Brunn aus Basel, die alle jedenfalls nicht orthodox waren, gesellen sich eine ganze Reihe heterodoxer und neumodischer Pfarrer der übrigen evangelischen Schweiz zu, die mit gleichem Jubel den Ausbruch der Revolution begrüßten und sich durch keinen ihrer Erzesse von ihrem ersten Urteil zurückbringen ließen. Glückseligkeitschwärmer und kantische Moralisten marschierten dabei in einer Reihe, wie zum Beweis, daß der Kantianismus die Vertiefung und Vollendung der Aufklärung bedeute. Was sie zusammenhielt, das war der fortschrittliche Optimismus, der im Gegensatz zur Katastrophentheorie und zur Erwartung des Antichrists der Menschheit und den einzelnen Völkern große Aufgaben gestellt sah und einen Aufstieg zur reineren Kultur und Menschlichkeit von den vereinten Anstrengungen aller gutgesinnten Kräfte erwartete. Es waren die Jungen im besten Sinn des Wortes, die den griesgrämlichen Pessimismus des alten Christentums von sich abschüttelten und das Lied von der Würde und der Kraft des Menschen sangen.

In Bern war der Führer der Kantianer, Prof. Johann Samuel Itz, ein überzeugter Freund der französischen Revolution. Itz war ein strammer Mann der Ordnung und glaubte gerade von Kant gelernt zu haben, daß der Weg zur vernunftmäßigen Verfassung durch Evolution, d. h. eine ruhig überlegende und weislich ordnende Reform, vor sich gehe.⁵ Von da aus mußte ihm die Revolution

1) E. Zaeslin, Nikolaus von Brunn (auf Grund des Tagebuches von Brunns, das sich jetzt im Besitz des Kaufmanns von Brunn-Flury befindet), p. 22 f., 28; Korr. des Großrates Johann Schneider mit Pfarrer von Brunn, 17. Juli 1798; Ochs an Leonhard Meister, 15. Mai 1795.

2) E. Zaeslin, a. a. O., p. 20 f., 24

3) Tagebuch von Brunns.

4) J. G. Müller an Joh. Müller, 29. Jan. 1794 (Haug, p. 50).

5) Höpfners Helv. Monatschrift, I, p. 8, VIII in der von Itz verfaßten Einleitung, vgl. Walther Hugli, Prof. Joh. Sam. Itz von Bern, 1922.

als ein Uebel erscheinen, da in ihr die Leidenschaften über die Vernunft siegten und an Stelle von Gesetz und Verfassung mit einer Art Naturnotwendigkeit zunächst Unordnung und Anarchie sich breit machten. Allein hier setzte dann bei Jth der Glaube an eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch die göttliche Vorsehung ein, lehrte ihn auch die Verwirrung als Durchgangspunkt zur höheren Ordnung begreifen und öffnete ihm durch die Zielsetzung eines Vernunftreichs jetzt schon die Augen für alles Wahre, Große und Schöne im scheinbaren Chaos der Gegenwart. Ein notwendiges und in seinen Folgen wohlthätiges Uebel, so erschien ihm schließlich die französische Revolution.¹

Jths begabtester Schüler, Philipp Albert Stapfer, gleichfalls ein strammer Kantianer, weilte zu Beginn der Revolution in Göttingen und besuchte von dort vor der Rückreise in die Heimat London und Paris. Er stand damals unter widersprechenden Einflüssen. Von der einen Seite suchte ihn der in Hannover lebende berühmte Landsmann Johann Georg Zimmermann in seinem wilden Haß gegen alles, was Aufklärung, Neologie, Demokratismus und Revolution hieß, hineinzuziehen. Auf der anderen Seite packte der Kampf für Freiheit und Menschenrechte, der in Paris und London Gegenstand aller Disussionen war, mächtig seine Seele. Die Lösung dieses Konflikts konnte nicht zweifelhaft sein; Stapfer, der mit seinen optimistischen Brillengläsern sogar im Paris von 1791 Zeichen der Verbesserung der Sitten bemerkt haben wollte, machte aus seiner Begeisterung für die Revolution so wenig Hehl, daß er nach der Rückkehr vom Ausland in Bern eine Zeitlang als Jakobiner verdrien wurde.² Er wird später die Exzesse der Revolution verabscheut, aber seinen Glauben an Recht und Notwendigkeit einer Staatsumwälzung sich durch alle Stürme hindurch gerettet haben.

Zwei zürcherische Pfarrer, die in der helvetischen Periode den Pfarrerrock an den Nagel hängten und in die Politik eintraten, waren schon einige Jahre vorher als begeisterte Freunde der Revolution bekannt. Johann Christoph Tobler, der einstige Savaterjünger und Freund Goethes, hatte sich im Laufe der Jahre nicht nur theologisch, sondern auch politisch gemausert und kehrte im Jahr 1793 aus Offenbach als erklärter heftiger Demokrat nach der Schweiz zurück, um vorläufig in Delthheim bei Winterthur als Prediger zu wirken.³ Leonhard Meister, der Pfarrer zu St. Jakob bei Zürich, weit bekannt als Literat modernsten Zuschnittes, stimmte dem politischen Glaubensbekenntnis seines Freundes Peter Ochs zu und schuf aus der neuen Freiheitsbegeisterung heraus sein vaterländisches Schauspiel „Ulrich Zwingli“, bei dessen Lesen der Basler Freund nach Paris versetzt zu sein glaubte und die zwei Parteien, die sich in Frankreich stritten, vernahm.⁴ Dieser

1) Ebenda, und dazu der Brief Jths an Stapfer von 1791 (Euginbühl, Phil. Alb. Stapfer, 1902, p. 23 f., Hugi a. a. O., p. 66 f.).

2) J. G. Zimmermann an Stapfer, 4. Nov. 1791, Archiv des hist. Vereins des Kantons Bern XIII, p. 139 und p. 131, vgl. Euginbühl, a. a. O., p. 20 f.

3) Joh. Wilh. Veith an Savater, 2. Okt. 1793.

4) Leider fehlen die Briefe Meisters an Peter Ochs von Beginn der Revolution bis zum Sommer 1794; die Angabe im Text ruht auf Ochs an Meister, 17. Dez. 1789 und 4. Okt. 1791.

seltsame Pfarrer scheint in manchem noch revolutionärer als die französischen Revolutionäre gewesen zu sein.

Als die Kunde vom Sturz Robespierres nach Zürich kam, meinte Meister, seine Richter seien derselben Vergehen schuldig, die sie ihm vorwarfen; kein Ausdruck der Freude über den Fall jenes Scheusals!¹ Der Anbruch einer milderen Periode schien ihm überhaupt nicht recht zu liegen.

„Wer weiß, ob man nicht genötigt sein wird, zu ein wenig strengeren Maßregeln zurückzukehren?“²

Und bald darauf:

„Obgleich ich kein Freund scharfer Maßregeln bin, sind sie vielleicht in diesem Fall doch die menschlichsten; sie kommen künftigen und größeren Verletzungen zuvor.“³

„Ich weiß gar nicht, wie man sich in Frankreich aufführt. Ich habe gleiche Angst vor der Rückkehr des Moderantismus wie des Sanatismus. Ich vertraue allein auf den Geist der Armeen.“⁴

Ein Jünger der Humanität, der den Terror rechtfertigt! Es kam ihm selbst zuweilen wunderbar vor in dieser Welt.

„Welche Welt: doch die beste. Ohne Sie (er schreibt an Peter Ochs) kaum erträglich, ganz jämmerlich, aber mit Ihnen — die beste.“⁵

Ein andermal nach den Stäferer Unruhen liest man bei Leonhard Meister: „Langsam entwirrt sich das Chaos. Nach sechs Schöpfungstagen feiern wir Sabbat.“⁶

Den Eroberungskriegen des Direktoriums sah Meister mit Erhebung zu; er verglich sie mit den Eroberungskriegen Louis XIV:

„Dort Ruin und Sklaverei Frankreichs, hier Befreiung von Sklaverei und Ruin! Dort wurden die Lorbeeren weß unter der Hand der Mönche, hier werden sie ausgeschüttet durch Philosophen; dort kämpfte man für den Hof, hier für das Volk.“⁷

Meister war der würdige Freund des Peter Ochs; er vermochte alles, was aus Frankreich kam, in rosigem Lichte zu begrüßen.

Aus dem Glarnerland sind uns ein paar Predigten, besonders zur Landsgemeinde, aus den neunziger Jahren erhalten, die uns einen Blick in die dortige Stimmung gewähren. Pfarrer Johann Marti zu Emmenda hielt 1791 die Landsgemeindepredigt über das Thema: „Die Gerechtigkeit eines freien Volkes“ und feierte in wenig originaler Weise die bürgerliche Gerechtigkeit als höchst nötige Eigenschaft eines redlichen Patrioten. Kein Blick nach Frankreich hinüber; nur die englische Verfassung erhält Lob. Von den Glarnern heißt es:

„In einem Freistaat, wie der unsrige ist, wo die Volksfreiheit den höchsten Grad erreicht hat“

Der Mann hat keine Revolution erwartet. Zwei Jahre darauf predigte Kaspar Zwiefly, der Pfarrer von Mollis, auf der Landsgemeinde „Ueber den

1) Meister an Ochs, 8. Aug. 1794.

2) Ebenda, 13. Sept. 1794.

3) Ebenda, 24. Sept. 1794.

4) Ebenda, 7. Okt. 1794.

5) Ebenda, 24. Sept. 1794.

6) Ebenda, 8. Aug. 1795.

7) Ebenda, 22. Juli 1796.

Charakter eines rechtschaffenen Patrioten, besonders in einem Freistaat." Da zeichnet er die gegenwärtige Lage.

„Auf der einen Seite droht jene aus dem Schoße eines benachbarten mächtigen Reiches hervorgegangene, in ihren Anfängen so herrliche Folgen versprechende, aber durch den unseligen Einfluß eines zügellosen Parteigeistes in wilde Anarchie ausgeartete merkwürdige Staatsrevolution, auf der anderen Seite die vereinigten Bemühungen der Beherrscher Europas, ihre angetasteten Majestätsrechte zu befestigen und dadurch die Grenzen der Willkür und Gewalt womöglich noch mehr zu erweitern.“

Dieser Pfarrer wollte über den Parteien stehen; seine Sympathie aber gehört den reinen Tendenzen der Revolution. Er führt dann aus, daß es ohne Religion keine wahre Volksglückseligkeit und folglich auch keinen echten Patriotismus geben könne.

Im gleichen Jahre 1793 gab der Pfarrer von Niederurnen, Johann Jakob Zwidy, eine Predigt „Von zweckmäßiger Anwendung des allgemeinen Buß-, Bet-, Danktages, besonders in Rücksicht auf die gegenwärtigen Zeitumstände“ im Druck heraus.

Der Prediger stellt in vorsichtiger Weise den unleugbaren Fortschritt der Zeit den ebenso unbestreitbaren Nachteilen der neueren Entwicklung gegenüber; er klagt über die Geringschätzung des öffentlichen Gottesdienstes, der häuslichen und gemeinschaftlichen Andachtsübungen, auch über die Geringschätzung der obrigkeitlichen Verordnungen und Mandate und über die Vernachlässigung der Kindererziehung. Dem steht gegenüber der Fortschritt der Künste und Wissenschaften, die Verbannung mancher verjährter abergläubischer Meinung, manches schädlichen Vorurteils aus der menschlichen Gesellschaft. Man ist erstaunt, gerade im Jahr 1793 den Ausspruch zu lesen:

„Wenn Fürsten und Nationen sich entzweiten, so geht es, wenigstens in den meisten Fällen, viel menschlicher als ehemals zu.“

Zwidys Herz schlägt entschieden für die Franzosen.

„Wir sehen eine ganze große und mit uns so eng verbundene Nation, bedrückte Untertanen, die natürlichen Rechte der Menschheit gegen das mißbrauchte Ansehen ihrer Herrscher mit erstaunungswürdigem Heldenmut und ungestümem Patriotismus gegen die vereinigten Kräfte mehrerer Monarchen behaupten und mit unermüdetem Eifer nach jenem edlen Kleinod streben, welches wir seit mehr als 400 Jahren ungefränkt beßessen haben“.

Als Ziel stellt der Prediger auf, daß kein anderer Adel uns über uns und unsere Landesbrüder erhebe als der Adel der Seele, der sich auf einen rechtschaffenen Wandel gründet und der in der niedersten Strohütte des geringsten Tagelöhners ebensowohl als in den herrlichsten Palästen seinen Wohnsitz aufschlagen kann. Ein echter Glarner auch dieser Mann: was die Franzosen sich erkämpfen, besitzen wir Glarner seit Jahrhunderten. Derselbe Pfarrer Zwidy hielt 1797 die Landsgemeindepredigt über das Thema: „Von den vorzüglichsten Hindernissen der bürgerlichen Wohlfahrt der Glarner.“

Stolz spricht er da vom Anblick eines freien Volkes, meint aber gleichwohl, der Glarner sollte und könnte glücklicher sein, als er ist. Er erhebt dann die Klage über den Verfall der Religion, der Vaterlandsliebe und der Treu und Redlichkeit und nennt dabei auch die Gefahr, daß zügellose, ungebundene Freiheitsjöhne einmal die Oberhand behalten könnten.

Die frühere Begeisterung für die Franzosen von 1793 scheint 1797 etwas verlaufen zu sein.

Einer Charakteristik der Glarner Geistlichkeit aus dem Anfang der Helvetik von Seiten eines katholischen Patrioten entnehmen wir eine Anzahl Werturteile über die diesem Pfarrer gerade bekannten evangelischen Geistlichen. Obenan figurirt Pfarrer Johann Rudolf Steinmüller in Kerenzen als Patriot und Busenfreund der Zürcher Ulteri und Escher; an zweiter Stelle Abraham Trümpi in Schwanden als Liebhaber der Wissenschaften und gesunder Vernunft, folglich ein wahrer und feuriger Patriot; weiter Karl Philipp Bruch in Netstal, ein Deutscher, als vornehmer Prediger und Patriot, Kaspar Bernet zu Mühlehorn, ein St. Galler, als Liebhaber der Wissenschaften und Patriot. Der Pfarrer von Niederurnen, Johann Jakob Zwicky, fehlt in dieser Liste; Kaspar Zwicky, der uns bekannte Pfarrer in Mollis, wird als eisenfester Aristokrat und reich gekennzeichnet, Johann Heinrich Zwicky, der Pfarrer von Bilten, als stupiden Sinnes und starker Aristokrat.¹ Wieviel an diesen Urteilen richtig ist, wieviel verkehrt, entzieht sich unserer Kenntnis. Fest steht nur, daß die Stellung der Glarner Geistlichkeit zu den revolutionären Bewegungen nicht einheitlich war.

Graubünden, von jeher das Land der politischen Pfarrer, stellte auch diesmal sein Kontingent von Geistlichen, die mehr politische Agitatoren als Verkünder des Evangeliums waren. Wir kennen davon wenigstens zwei, Heinrich Banji und Peter Lüttscher. Heinrich Banji, aus Herrnhuter Kreisen stammend, in jungen Jahren schon der führende Mann der Bündner Aufklärung, ein unruhiger Geist, der sich zuerst auf Landökonomie und Pädagogik warf, fand seine Herzensbefriedigung erst in der politischen Tätigkeit. Als er 1786 die Pfarrei Gläsch mit Halbenstein vertauschte, war er eigentlich bereits nur noch im Nebenamt Pfarrer; wir treffen ihn in Zürich, in Paris im Haus seines Freundes Hans Kaspar Schweizer, in Genf, in Silvaplana, wo Frau und Kinder weilten, überall in politischen Missionen tätig schon vor dem Ausbruch der französischen Revolution. Als sie kam, muß er sie mit Leidenschaft begrüßt haben; er übersehte alsbald den Kampf für Freiheit und Gleichheit aus dem Französischen ins Graubündnerische, arbeitete im Gegensatz zur Mehrzahl der protestantischen Pfarrer mit Leidenschaft für die Austreibung der Protestanten aus dem Veltlin und für den Sturz des mächtigen Ulysses von Salis.² Banjis Freund, Peter Lüttscher, Pfarrer zu Selsberg, ein intimer Freund der Freiheitsmänner von Stäfa, predigte am 1. Mai 1795 „Ueber religiöse und bürgerliche Freiheit, wie sie Jesus und seine Apostel lehrten“.

Als Text wählte er Gal. 5, 1. Schon im Gebet liest man: Gott möge den Unterdrückungen und Tyrannen steuern, unter deren Last noch so viele seiner Kinder seufzen. Er soll das in so vielen Menschen fast erstorbene Gefühl ihrer Würde erhöhen, den Geist der Freiheit sich immer weiter verbreiten lassen. Dann werden Jesus und seine Apostel als Lehrer der Religionsfreiheit und der bürgerlichen Freiheit verherrlicht; Mtth. 7, 12 („Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun...“) wird als Gesetz der Natur und des Christentums bezeichnet. Wie stimmt damit willkürliche Regierung überein? Wie läßt

1) Schreiben des Pfarrers Anton Wilhelm in Reichenburg (HArBe, 1374, p. 229).

2) M. Trepp, Heinr. Banji (Jahresbericht der hist. antiquar. Ges. von Graubünden, XXXVII, 1907).

sich erbliche Regierung mit der natürlichen Gleichheit aller Menschen vereinen? Nach den Rechten der Natur soll keiner über die anderen herrschen, er sei denn von den Untertanen dazu gewählt worden, und nach der Lehre des Christentums sollen alle Brüder sein. Bei einem Monarchen hat wahre Menschenliebe nicht statt... wie lange werden Christen ihre Rechte und Vorteile verkennen!

Nehmen wir noch S. t. G a l l e n als Beispiel, wie aufgeklärte Theologie und Revolutionsfreundschaft zusammengehörten. Die Geistlichkeit der Stadt galt im allgemeinen als altmodisch und reaktionär mit drei Ausnahmen: J o h a n n K o n r a d B a u m g a r t e n, der Rektor des Gymnasiums, und die beiden Professoren G e o r g W e t t e r und J o h a n n M i c h a e l S e l s,¹ Männer mit freier Theologie, für die im alten System der Aufstieg schwer war und die jede politische Umwälzung begrüßen mußten. Die Helvetik hat sie erst zu hohen Würden gebracht. Nicht anders als im Nordosten stand es in dieser Beziehung im Südwesten der Eidgenossenschaft. Die beiden Genfer Pfarrer, die in der G e n f e r Revolution aktiv mitarbeiteten, J s a a k S a l o m o A n s p a c h und E s a i e G a s c, waren ausgesprochene Aufklärer. Politischer und religiöser Freisinn gehen fast überall zusammen, wie auf der anderen Seite Orthodogie und Pietismus mit politischem Konservatismus, Ausnahmen selbstverständlich vorbehalten. Die Männer des alten Christentums bringen den Mut für große politische Hoffnung nicht auf, und die Aufklärer konstruieren sich aus naturrechtlichen Prinzipien eine schöne politische Zukunft, ohne mit der wirklichen Menschennatur zu rechnen.

Vergessen wir nicht den berühmten Theologen jener Zeit, J o h a n n G o t t l i e b S i c h t e, der, immer noch Predigtamtskandidat, im Frühjahr 1793 die Schweiz besuchte, um endlich seine Braut heimzuholen, und der gerade in der Schweiz gewaltig für die französische Revolution agitierte. In den ersten acht Wochen seines Zürcher Aufenthaltes vollendete er seine zuvor in Danzig begonnenen „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Sichte rechtfertigte hier — gerade im Augenblick des höchsten Terrors — die französische Revolution aus höchsten ethischen Prinzipien und räumte mit den Sonderrechten des Monarchen, des Adels und der Kirche radikal auf.² Die Schroffheit seines Urteils über das *Ancien Régime* war vernichtend; ein J o h a n n G e o r g M ü l l e r in Schaffhausen fiel beinahe in Ohnmacht über den Radikalismus dieses Philosophen, der gar nichts recht fand, die Könige rasende, blutdürstige Tyrannen, alle Verfassungen, alle Formen, alles, alles, keinen Teufel wert und schuld an dem allen die Priesterschaft!³ Denselben Enthusiasmus für die Revolution vermachte Sichte hernach als Professor in Jena den beiden studierenden Schweizer Theologen, vor allem dem jungen Berner J o h a n n R u d o l f S i s c h e r, der sich seine politische Ueberzeugung bei Sichte in Jena bildete.⁴ Auch der durch Sichte fortgebildete Kantianismus erwies sich als Bundesgenosse der französischen Revolution.

1) Pfr. Mich. Sels an Stapfer, 28. Nov. 1799 (HArBe, 1395).

2) J. H. Sichte, Johann Gottlieb Sichtes Leben und literarischer Briefwechsel, I, 162 ff., vgl. Kuno Sischer Sichtes Leben, Werke und Lehre⁴, p. 237 ff.

3) J. G. Müller an Herder. 13. Sept. 1793, vgl. Bd. II dieses Werkes p. 217.

4) R. Steß, Joh. Rud. Sischer von Bern und seine Beziehungen zu Pestalozzi, 1907.

Kantianer stehen dann auch unter den revolutionsfreundlichen Laien an vorderster Stelle, ja der Kantianismus führte recht eigentlich die bedeutendsten intellektuellen Kräfte des Bürgertums ins Lager der Revolution. Philipp Emanuel von Sellenberg, der bernische Patriziersohn und der später berühmte Gründer von Hofwyl (1771 geb.), warf sich mit jugendlichem Eifer auf die kantische Philosophie und wurde durch sie innerlich für das Verständnis der Revolution disponiert. Wenn auch er zuweilen über die brutalen Wendungen und grausamen Exzesse der großen Bewegung erschrak, so half er sich, wie er einmal an Stapfer schreibt, mit „dem Spiegel menschlicher Kurzsichtigkeit und dem Mantel des Optimismus“, d. h. er sagte sich: Wir Menschen verstehen die Dinge zu wenig und es wird schon alles gut herauskommen. Ein persönlicher Besuch in Paris in der Zeit nach dem Sturz Robespierres verstärkte seine Hoffnungen und weckte in ihm die Erkenntnis der Notwendigkeit großer Reformen in seiner Heimat.¹

In der Seele Hans Konrad Eschers, des später berühmten Escher von der Linth (geb. 1767), bedurfte es nicht erst der kantischen Philosophie, um der Begeisterung für die französische Revolution eine solide Grundlage zu geben; dieser zürcherische Kantianer trug das Gefühl für Menschenrechte und Menschengleichheit schon seit seiner ersten Jugend im Herzen, stieß aber bei jeder Äußerung derselben sowohl in Zürich wie später in Göttingen auf solchen Widerspruch, daß er seine naturrechtlichen Grundsätze die längste Zeit für sich behalten mußte.² Erst seine Freundschaft mit Paul Usteri und mit Albrecht Rengger erlaubte ihm, sich frei und vorurteilslos darüber auszusprechen; es traf sich, daß diese Aussprache gerade in die ersten schönen Jahre der Revolution fiel, die am besten die apriorisch gewordenen Sätze bestätigen oder auch erschüttern konnten.

Zwei Grundsätze der Politik stellte Escher als Axiome voran: 1. Wenn schon nicht alle Menschen von der Natur mit gleichen Fähigkeiten begabt sind, so haben doch alle gleiche Rechte auf sich selbst und auf die ganze Natur (so daß sie mit allen Negern, russischen und schweizerischen Leibeigenen, mit allen Großen, Fürsten, Gerichtsherren gleich freie Leute von Natur sind und sein sollten). 2. Kein Mensch hat das Recht, weder seine eigenen Menschenrechte, noch viel weniger die seiner Nachkommenschaft einem anderen unter irgendwelcher Bedingung abzutreten, und niemand kann für seine Nachkommen Traktate schließen, die diese gezwungen sind anzunehmen.³

Es ist sofort klar, daß dieses politische Glaubensbekenntnis den jungen Escher in starke Spannung zu den zürcherischen Regierungskreisen, dagegen in natürliche Sympathie mit den Grundtendenzen der französischen Revolution bringen mußte. Seltsam freilich, wie dieser junge Schwärmer für Menschenrechte Vorgänge im welschen Bernbiet so ganz anders beurteilen konnte als gleichzeitige Vorgänge in Paris, wie er es dort schwer mißbilligte, wenn man auf tumultuariische Weise seine Rechte herausbegehrte,⁴ und bei den Franzosen dasselbe schön und in der Ordnung

1) O. Hunziker, Geschichte der schweizerischen Volksschule, II, 237 ff; Sellenberg an Stapfer, 28. April 1793 (Archiv des hist. Vereins des Kantons Bern, XIII, 14 f.).

2) Escher an Rengger, 29. Juni 1791 (Serb. Wydler, Leben und Briefwechsel von Albrecht Rengger, I, 222).

3) Ebenda, p. 225 f.

4) Ebenda, p. 236.

fand. Der Sortgang der Revolution in Frankreich gab freilich dem unbedingt rechtlichen und dazu tief religiösen Zürcher schwer genug zu schaffen; schon das Wegphilosophieren der Religion in der „*Chronique de Paris*“ gefiel ihm gar nicht,¹ und gar die gräßlichen Szenen des 10. August machten ihn wie jeden Menschenfreund schauern. Zu seinem Trost sagte er sich, diese Erzeße seien ein fürchterlicher Beweis, wie sehr frühere Despotie dort die Menschheit herabgewürdigt habe; aber wenn auch die Pariser leider nicht den Adel der Seele und die Menschlichkeit der schweizerischen Freiheitsgründer gehabt hätten, „so erwünscht bleibt mir die Revolution an und für sich betrachtet“.² Keine Revolutionsgreuel hielten ihn davon ab, den Siegeslauf der französischen Revolutionsarmeen mit Jubel zu verfolgen, oft im gleichen Augenblick, da er die Möglichkeit ihres Angriffs auf Genf oder die Eidgenossenschaft mit Entrüstung zurückwies. Eben während dieser stürmischen Jahre vollzog sich seine Wendung zu Kant, die Preisgabe der Glückseligkeitstheorie, die Begründung der Ethik und des Rechtes auf freien sittlichen Prinzipien. Escher hat es damals bedauert, daß im Zürcher Rat — der eine Bürkli vielleicht ausgenommen — kein einziger Kantianer sitze und daß sogar die besseren unter den Zürcher Ratsherren immer nur empirisch, nie nach festen Grundsätzen reiner Moral handelten.³ Die kantische Philosophie machte es Escher möglich, sich auch in der Beurteilung der französischen Revolution über die Frage nach dem Glück oder Unglück des Augenblicks zu erheben und sie als eine Etappe in der Entwicklung der Menschheit zu reinerer Sittlichkeit zu betrachten. „Wenn ich den Kameraden nur S i c h t e s „Berichtigung der Urteile...“ eingießen könnte“, schrieb er damals an Freund Rengger.⁴ Escher sah also in Sichtes Revolutionschrift einfach die Konsequenz des kantischen Denkens.

Gegenüber dem vorsichtigen, in sich selbst oft zwiespältigen Hans Konrad Escher stellt sein intimer Freund, der Arzt P a u l U s t e r i, eine hemmungslose, von der Leidenschaft hingerissene Natur dar.⁵ Das Interesse an der Revolution erwachte in ihm verhältnismäßig spät, erst um die Jahreswende 1791/92; sofort aber paßte ihn eine solche Begeisterung, daß, wenn es auf ihn angekommen wäre, das Kleeblatt Usteri, Escher und Rengger in der Schweiz offen und ehrlich für die französische Revolution hätte Propaganda machen sollen; das Mittel dazu sollte eine „B i b l i o t h e k f r e i e r F r a n k e n“ sein. Als die Freunde ihre Bedenken hatten, ging Usteri später allein vor und gab eine ganze Reihe von Augenblickszeitungen, die *Klio*, die Beiträge zur Geschichte der französischen Revolution und die *Humaniora* heraus. Er schmückte damals sein Arbeitszimmer mit französischen Bildern und einer Büste Mirabeaus und begrüßte die Wiederkehr des Jahrestages des Bastillensturms mit Versen; mehr noch, er empfand den Unwert seiner medizinischen Wissenschaft und bedauerte es, nicht aktiv bei der

1) Ebenda, p. 235.

2) J. J. Hottinger, Hans Konrad Escher von der Linth, 1852, p. 93.

3) Ferd. Wydler, a. a. O., p. 273.

4) Ebenda.

5) Konrad Ott, Das Leben von Paul Usteri (Verhandlungen der schweiz. gem. Ges. 1835), jetzt überholt durch G. Guggenbühl, Bürgermeister Paul Usteri, 1924.

Revolution mitwirken zu dürfen.¹ Als der erste Koalitionskrieg ausbrach, nahm er frischweg Partei für die „vollkommenste Gutheit der Sache“ der Franzosen gegen die „elenden“ Preußen und Oesterreicher und setzte die Schuld an dem „demokratischen Despotismus“ auf das Konto des Hofes und seines Anhanges.² Wohl machte auch ihn der 10. August mit seinem Sturm auf die Tuilerien und dem Sturz des Königtums einen Augenblick stutzig; er schrieb am 25. August:

„Ich weiß kaum, was ich denken, geschweige, was ich sagen soll. O welch ein Triumph für die Feinde der Revolution und der Freiheit war das! O, wie ist Ruhe und Ordnung — der Ausgang sei welcher er wolle — durch diesen Tag wieder für lange Zeit hinausgerückt und ihre Herstellung so gräßlich erschwert worden! . . . Hat man Beispiele von brutalerem demokratischem Despotismus, als Paris seit dem 10. August darbietet? Es ist mir unmöglich, jetzt noch ohne Schauer an den September und Oktober zu denken. Und wenn Frankreich nicht in diesen Monaten gerettet wird, wenn nicht jetzt große und mächtige Retter ihres Vaterlandes aufstehen, so verzweifle ich dann am Glück der ganzen Menschheit; ich weiß und sehe nichts mehr, woran ich glauben soll oder kann. Ich glaube dann an die baldige Rückkehr des unwissendsten und finstersten Jahrhunderts. Denn von Frankreichs Glück hängt jetzt wohl für viele viele Zeit Europas Wohl ab.“³

Schon ein paar Tage später widerrief er das „Unbedachte und Dumme“ dieses Briefes feierlich und tröstete sich mit der alten Melodie, an all diesen Greueln sei lediglich die Verrätereie des Hofes schuldig und man dürfe über den groben Mitteln der Revolution den erhabenen Zweck, dem sie dienen, nicht vergessen. Auch später suchte Usteri die Unvermeidlichkeit des Schreckenssystems, die Notwendigkeit seiner Anwendung sich deutlich auseinanderzusetzen; er nahm die Hinrichtung des Königs mit größter Gelassenheit auf und betrachtete den Sturz der Girondisten als eine nötige Gärung, der vielleicht noch manche andern folgen müssen, damit das Educt rein und gut und schön erscheine.⁴ Usteris eigentlicher Erlöser in diesen schwierigsten Fragen war der französische Philosoph Condorcet mit seiner „*Esquisse des progrès de l'esprit humain*“, diesem angesichts des nahen Schaffots geschriebenen Evangelium des Fortschrittsglaubens. Im Licht der rosigen Zukunft, zu der die Menschheit emporsteigen wird, erscheinen alle Erzesse der französischen Revolution als bloßer Durchgangspunkt und letztlich ohne Bedeutung.

Den Aufstieg Robespierres über die Leichen seiner früheren Freunde zur vorübergehenden Alleinherrschaft beurteilte er immerhin mit Vorsicht und Nüchternheit.

„Ich glaube und hoffe, daß, wenn heute oder morgen Robespierre auf die oder diese Weise vom Schauplatz entfernt würde, dies wenig oder gar keinen Einfluß auf Revolution und Republik hätte. Beurteilen kann und will ich ihn durchaus nicht, aber schämen tu ich ihn ganz und gar nicht und halte ihn auch nicht für einen großen Mann — in Absicht auf Genie und Talente; aber ein merkwürdiger Mann ist er freilich.“

Als aber die Kunde von Robespierres Sturz und Tod nach Zürich kam, hat Usteri gejubelt als über das Ende des allergefährlichsten der Tyrannen und sich gelobt, wie den Jahrestag des Bastillensturmes so auch den 9. Thermidor, „die beiden hohen Feste der Frankenfreiheit“, sein ganzes Leben hindurch zu feiern.⁵

1) G. Guggenbühl, a. a. O. p. 41 f.

2) Ebenda p. 43.

3) Ebenda p. 43 f.

4) Ebenda p. 46.

5) Ebenda p. 47 ff.

Das zartere Gemüt des von der Theologie abgesprungenen Arztes Albrecht Rengger aus Brugg litt weit mehr unter den Stößen und Gegenstößen der Revolution als sein robusterer Zürcher Kollege. Wohl war auch er anfangs hingearbeitet durch die „glänzenden politischen Erscheinungen“, mit denen das letzte Jahrzehnt des Jahrhunderts anfang.¹ Allein die fürchtbaren Ereignisse im Sommer 1792 ernüchterten vorübergehend seine Revolutionschwärmerei. Er schrieb an Usteri Ende Juni 1792:

„Ach, mein Lieber! Die schöne Zeit der Revolution ist vorbei und die Gedächtnisfeier von Darennes auf eine schändliche Weise begangen worden... Für die Franken bete ich nicht, nicht nämlich für die jetzt auf der Szene Handelnden, wohl aber für die, wenn Gott will, existierende Majorität der Vernünftigen, die im stillen seufzen.“²

So gern Rengger mit Usteri den Aristokraten die Schuld an sehr vielen hyperdemokratischen Auftritten geben wollte, sah er doch genug Fehler auch bei den sinnlosen Republikanern:

„Kein Tag, keine Sitzung ohne läppische, höchst elende und nun gar zu oft konstitutionswidrige Dekrete.“³

Bei solcher Denkart mußte ihn die Kunde vom 10. August und den Septembertagen vollends mutlos für das Schicksal der Menschenrechte stimmen; die Welt kam ihm so schwarz vor; sah er doch die edelsten Helden der Revolution, einen Lafayette und seinesgleichen, an Frankreich verzeifeln und von ihren Gegnern als Freiheitsverräter mit dem Schwerte bedroht. Mit Entsetzen sah er das den Jesuiten zugeschriebene Prinzip vom Zweck, der die Mittel heiligt, in schauervoller Verwirklichung. „Macht und Gesetz miteinander unzertrennlich zu paaren“ hat ihm von Anfang an als die große Aufgabe der französischen Revolution vorge-schwebt; jetzt sah er alle Schritte der herrschenden Partei gerade der Lösung dieses Problems zuwiderlaufen, von der doch einzig das Glück der Nation abhängt.

„Wer wird die den Ketten entlassenen rasenden Tiere wieder fesseln? Selbst der wiederkehrende Despotismus vermöchte es nicht“.⁴

Auch der glänzende Erfolg der Revolutionsideen um eben dieselbe Zeit vermochte ihm keine Skrupel nicht zu nehmen. Der edle Mann mußte sich damals eingestehen, daß er sich seit vier Jahren in der Hauptsache zweimal arg betrogen habe: zuerst, als er eine solche Revolution für unausführbar hielt, dann — wohl im Jahre 1791 — als er sie für vollendet und gekrönt ansah; zum dritten Male sich täuschen lassen und der französischen Nation mehr zutrauen, als dem großen Haufen der Menschen vielleicht jemals zugetraut werden darf, wollte er nicht, obschon sein Herz heiß für Frankreich schlug und er gern zehn Leben statt eines orangegeben hätte, wenn Frankreich bald zu einem durchaus freien, gut organisierten und also gewiß glücklichen Staate werden wollte; der politische Glaube, der für die bürgerliche Ordnung ebenso notwendig ist wie die Religion für die Moral, schien ihm bei dem französischen Volke auf eine Generation hinaus vernichtet. Die Revolution dünnke

1) Rengger an Escher, 6. Febr. 1790 (Serb. Wydler, a. a. O., p. 220).

2) Rengger an Usteri, 30. Juni und 8. Aug. 1792 (Heinr. Glach, a. a. O., p. 34 f.).

3) Ebenda, 15. Aug. 1792 (Heinr. Glach, a. a. O., p. 35).

4) Rengger an Usteri, 8. Sept. 1792 (Serb. Wydler, a. a. O., p. 42 f.), vgl. den Anfang des Briefes von Escher an Rengger, 19. Okt. 1792 (ebenda, p. 256).

ihn damals ein großes Experiment, von dessen Ausgang es abhängt, was wir von Bestimmung und Entwicklung der Menschheit hoffen, glauben und erwarten sollen.¹

Das war im Jahre 1792. Im Mai 1793 hielt Rengger auf der helvetischen Versammlung in Olten eine Aufsehen erregende Rede über die politische Verfeinerungssucht in unseren Tagen.² Die Rede handelte von der Schweiz und dem hochgeschwollenen Parteigeiz für und wider die Revolution auf Schweizerboden.

Den Parteien rechts und links stellt Rengger das Idealbild des redlichen Bürgers entgegen, der einerlei, ob er für Freiheit und Menschenrechte eintritt oder den Neuerungs-vorschlägen mit sorgfamer Prüfung begegnet, sich von der Verfeinerung des Bruders auf der andern Seite fernhält und bei jedem seine ehrliche Ueberzeugung achtet. Nicht ohne Bitterkeit geißelt Rengger die beiden gleich unerfreulichen Extreme, dort jene „neugeborenen Söhne der Freiheit, die gestern noch vor jedem Reichen oder Vornehmeren trocknen und heute ihren gesellschaftlichen Obern selbst diejenigen Zeichen von Achtung entziehen, welche kein Gesitteter gegen seinesgleichen unterläßt . . . die freilich das Höhere zu sich herunterziehen, aber nicht das Niedrige herausnehmen wollen“, hier jene eifrigen Zionswächter, die überall, wo sie etwas zu befehlen haben, auf Gehorsam dringen und sobald sie einmal selbst gehorchen sollen, die ersten sind, welche dagegen verstoßen . . . für die das Vaterland in Gefahr ist, wenn ihr Interesse in Gefahr ist. Gegen diese zwei gleich gefährlichen Menschenklassen hat die Toleranz ein Ende; hiervon abgesehen soll sie den Verkehr der Menschen leiten im Gegensatz zu aller Unduldsamkeit und Verfeinerungssucht. Die Forderung freier Diskussion aller das allgemeine Wohl angehenden Fragen gilt ganz besonders gegenüber einer so ungeheueren Erscheinung wie der französischen Revolution.

Der Redner ist jetzt bei Frankreich angelangt.

Er schildert mit rhetorischem Schwung die Größe dieses Schauspiels: „Eine ganze große Nation — die gebildetste und einflußreichste von allen Nationen Europas — aus ihrem tausendjährigen Schlummer wie durch einen Zauberschlag aufgeweckt, stürzt den grauen Kiesel, der ihre alte Verfassung bewachte, von seinem ehernen Fußgestelle herunter und will . . . zu einer bisher unerhörten Ordnung der Dinge durchdringen. Dieses Ereignis geht uns alle aufs höchste an, denn „es ist immer die Sache der Menschheit, die in oder außer Frankreich geführt wird; es ist die teuerste, aber entscheidendste Erfahrung, welche unser Zeitalter für alle künftigen über die größten und wichtigsten Probleme aus der Philosophie der Menschheit macht.“³

Und dann wirft der Redner eine Reihe Fragen auf, die er selber nicht beantwortet, z. B. die erste Frage:

Wird Frankreichs erzürnter Schutzgeist, durch die Hekatomben von Menschenopfern einmal ausgesöhnt, sein Volk dem gewünschten Ziele bald entgegenführen und ihm die Weisheit und die Tugenden geben wollen, ohne welche kein Volk jemals frei oder glücklich ward? Oder wird das gegenwärtige Geschlecht für seine und seiner Väter Schulden ganz ausbluten müssen und eine bessere Reihe der Dinge erst mit besseren Menschen beginnen? Ist es die nahe Scheidung des Guten und Bösen, welche jene fürchterliche Gärung verkündet? Oder sind unter einer großen und verfeinerten Nation diese beiden Elemente so innig gemischt, daß sie bei freierem Spielraume immer nur neuen Aufruhr und nie eine wohlthätige Krise bewerkstelligen können? Was werden die europäischen

1) Rengger an Escher, 31. Okt. 1792 (ebenda, p. 237 f.).

2) Abgedruckt in den von Friedr. Kortüm 1838 herausgegebenen Kleinen, meistens ungedruckten, Schriften Albrecht Renggers, p. 115—136

3) Ebenda, p. 128.

Gewalthaber und ihre Völker aus den neuesten Schicksalen der französischen Revolution sich für Lehren und Weisungen hernehmen? Sollen wir durch die Künfte des Despotismus vom Norden und Osten her in die Sesseln barbarischer Jahrhunderte oder vom Westen aus unter der Herrschaft des neugeborenen Faustrechts in einen wilden Naturstand zurückgeworfen und soll in beiden Fällen der menschliche Geist wieder an Wasser und Brot gesetzt werden?

Den Schluß machen zwei philosophische Fragen:

Müssen die Menschen sich immer und ewig an dem Gängelbände des Glaubens und der Vorurteile führen lassen und werden sie niemals zum Anschauen der reineren Erkenntnis emporkommen? Ist also die reizende Aussicht auf eine stufenweise Veredelung des gesamten Menschengeschlechts ein lustiges Dunstgewinde und soll dieselbe immer nur an Individuen und ewig nie an der Gattung erfüllt werden?¹

Das sind die Fragen, für die Rengger offene Diskussion fordert. Er schildert dann den Geist des Zeitalters als ein allgemeines Streben nach eigener Einsicht, als Geistestätigkeit unter Menschenklassen, wo vordem keine war, als Aufhebung der Denkmonopolen. Die französische Staatsrevolution nennt er eine Wirkung eben dieses Zeitgeistes, die dann wieder zur mächtigen Ursache ward.

„Sie hat dem Geist des Zeitalters neuen Antrieb und neue, aber nicht immer wohlthätige Richtungen gegeben. Denn es ist auch das Zeitalter der Unreife, des Halbseins und der Verblendung vom ungewohnten Licht. . . Es ist der Uebergang des werdenden Jünglings zum gereiften Jugendalter.“ Es folgt ein etwas verunglücktes Bild von den gärenden Massen, die unschädlich in den Luftkreis verfliegen und, in reinere Bestandteile aufgelöst, mit andern Elementen gemischt, ihre angewiesene Stelle im großen Haushalt der Natur finden würden, wenn nicht der ungemessene Widerstand ihnen die elastischen Kräfte gäbe, Berge von ihrer Stelle zu heben und Inseln aus dem Ozean aufzustoßen.²

Geht man dieser Rede auf den Grund, so erkennt man eine gewisse schwankende Haltung Renggers gegenüber der Zukunft der Revolution. Ungeheure Hoffnungen kämpfen mit schmerzlichen Befürchtungen. Das entspricht der Lage im Frühjahr 1793.

Drei Jahre später, 1796, schrieb Rengger als Einleitung zu den von Usteri herausgegebenen „*Humaniora*“ einen Aufsatz „*Ueber die Ursachen und Wirkungen der französischen Revolution.*“³

Rengger tritt hier der oberflächlichen Behauptung der reaktionären Kabinette entgegen, die französische Revolution sei bloß das Werk einiger unruhiger Köpfe oder die Folge von ein paar Ministerial=Sehlgriffen gewesen. Im Gegensatz dazu sucht er die geschichtliche Notwendigkeit aus den europäischen Gesamtverhältnissen, die nur in Frankreich besonders zugespitzt waren, nachzuweisen: „Die französische Revolution war nicht allein in Frankreich, sie war in halb Europa gemacht, noch ehe die erste Zugbrücke der Bastille fiel; der Geist des Zeitalters, ein edler Vater, hat sie erzeugt, aber die Unsittlichkeit einer bis ins Mark verdorbenen Nation hat schon ihre frühe Kindheit zum Ungeheuer erzogen.“⁴

Was Rengger hier über die Vorbereitung der Revolution durch die allgemeine wirtschaftliche und intellektuelle Entwicklung der modernen Kultur und speziell des drit-

1) Ebenda, p. 129.

2) Ebenda, p. 134 f.

3) Abgedruckt in den Kleinen Schriften Renggers, p. 1—12.

4) Ebenda, p. 7.

ten Standes ausführt, gehört wohl zum Richtigsten, was in der damaligen Schweiz über die Ursachen der Revolution bemerkt worden ist. Als Eigentümlichkeit der Franzosen bezeichnete er, daß sie überall, wo es auf Wegräumen oder Niederreißen ankam, ihren Zeitgenossen wenigstens um ein Viertelsjahrhundert voraus waren; Rengger hebt neben ihren Vorzügen auch ihre allzu nachsichtsvolle Sittenlehre hervor, die leider dem Ansehen dieser Reformatoren bei dem großen und sogar bei dem vornehmen Haufen nichts schade. Wie die Willkür von oben dann die Willkür von unten herausforderte, weiß er glänzend klar zu machen. Ist so die Notwendigkeit der Revolution aus elementaren Gründen nachgewiesen, so ist leicht zu zeigen, daß alle Unterdrückungsversuche der reaktionären Großmächte das Gegenteil dessen bewirken mußten, was geplant war, nämlich Verstärkung der revolutionären Leidenschaft und Ausdehnung weit über die Grenzen Frankreichs.

Die Machthaber Europas konnten ihren Völkern nicht verhehlen: „daß 25 Millionen Menschen ihren unbeschränkten Monarchen erst eingeschränkt, dann abgesetzt, zuletzt enthauptet, einen mächtigen zahlreichen Adel bis zur Unmöglichkeit des Wiederauflebens vertilgt, allen gesetzlichen Ständeunterschied aufgehoben, Gleichheit der Rechte und Pflichten eingeführt haben“. Tatsachen, die nicht aus der Welt zu bringen sind und eine ungeheuer beredete Sprache reden.¹

Und dann wendet sich Rengger an seine Zeitgenossen:

„Man öffne doch einmal die Augen und sehe! Der Gärungsprozeß unseres Zeitalters läßt sich wahrlich nicht mehr ersticken; jeder Versuch wird früher oder später das Gefäß zersprengen, und nur von einer baldigen Scheidung und Läuterung haben wir Ruhe und Harmonie zu erwarten. Wahrheit also, nichts als Wahrheit und die ganze Wahrheit, diese allein kann uns helfen“.²

Zu den parteiischen Bewunderern der französischen Revolution ist Rengger jedoch auch nach dieser Schrift nicht zu zählen. Ähnlich wie in jenem Brief an Austerlitz vom Herbst 1792 protestiert er leidenschaftlich gegen den verderblichen Wahlspruch: *salus populi suprema lex esto*, auf deutsch: Der gute Zweck heiligt die schlechten Mittel.

Diese Lehre „hat schon die ersten Anfänge der Revolution mit Ungerechtigkeit befluckt, ihren zermalmenden Gang unabsichtlich verlängert und den Abgrund der Unsittlichkeit immer tiefer gegraben“ . . . sie ist freilich auch das treffliche Instrument aller Despoten, um dem Menschen seine unbestreitbarsten Rechte zurückzuhalten, weil er sich mit dem Genuß derselben wehe tun könnte; „sie teilt Länder und handelt um Menschen wie um Vieh und nur sie darf den Schandfleck Europas, wogegen sich der Geist des Zeitalters von allen Seiten erhebt, die Negerflaverei, noch in Schutz nehmen“.³

Man sprach damals viel von Friedensverhandlungen. Rengger ersieht einen Frieden, wovon jeden Tag und jede Stunde ein Artikel unterzeichnet werden kann: den Frieden zwischen Ständen und Ständen. Zwei Bedingungen proklamiert er dafür: strengen Gehorsam gegen das bestehende Gesetz und unbeschränkte Freiheit, das Gesetz öffentlich zu prüfen, zu tadeln und ein besseres vorzuschlagen.⁴

Bei grundsätzlicher Stellungnahme auf seiten der französischen Revolution eine

1) Ebenda, p. 9.

2) Ebenda.

3) Ebenda, p. 11.

4) Ebenda, p. 12.

freimütige Kritik ihrer Mängel und Sünden: so urteilte der spätere Minister des Inneren der helvetischen Republik.

Abseits von den idealen Bestrebungen der Rengger, Usteri und Escher ging Heinrich Pestalozzi seinen eigenen mühevollen Weg, in steter Fühlung mit dem Volk und doch in Einsamkeit des Nachdenkens und Brütens über die schweren Probleme. Er hatte einst zu den jungen Demokraten der Rousseauschule in Zürich gehört und die Welt politisch verbessern wollen; bald aber mauserte er sich, träumte von einer Weltverbesserung im Rahmen der bestehenden Ordnung und erwartete von der aufgeklärten Aristokratie, wenn nicht gar von aufgeklärten Monarchen die Initiative und die Wegleitung zur Hebung der unteren Klassen. Nur zwei Jahre, nachdem er in diesem aristokratenfreundlichen Sinn den vierten Teil seines Volksbuches „Lienhard und Gertrud“ veröffentlicht hatte, brach die französische Revolution und mit ihr eine neue Ära radikaler Demokratie aus. Pestalozzi, der aus langjähriger Erfahrung die tiefen Schäden des *Ancien Régime* kannte, fühlte sich noch jung genug, um zu seinen ursprünglichen Positionen zurückzukehren und sich an dem herrlichen Anfang der Revolution zu erlaben. Er empfand es als eine große Ehre, als ihn die französische Nationalversammlung am 26. August 1792 mit dem französischen Bürgerrecht beschenkte, und fühlte sich seitdem dem neuen „Vaterland“ in tiefster Seele verpflichtet, natürlich ohne aufzuhören, ein freier Schweizer zu sein.

Saß alle Schriften Pestalozzis aus den neunziger Jahren stehen unter dem entscheidenden Einfluß der französischen Revolution: die Figuren zu meinem *ABC*-Buch mit ihrer bitteren Kritik des Gebarens der regierenden Klassen dem Volk gegenüber, die Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts mit ihrer scharfen Zeichnung des notwendigen Zusammenhangs von Kronrecht und Sansculottismus, von Tyrannei und Aufruhr, endlich eine Reihe eigentlicher *Revolutionschriften*, die freilich erst nach Pestalozzis Tode durch den Druck bekannt geworden sind. Ihnen allen ist eigen ein gründliches Nachdenken über die wahren Ursachen der Revolution, über ihr Wesen im Unterschied von ihren zufälligen Äußerungen und über die wahren Heilmittel, das Gute der Revolution sich zunutze zu machen und ihre Fehler sich zu ersparen. Die wichtigsten Gedanken Pestalozzis über die Revolution findet man in der Schrift *Ja oder Nein*, verfaßt in mehreren Etappen während der Jahre 1792—1794.¹

Pestalozzi ist durchaus kein blinder Verehrer der französischen Revolution, spricht er doch offen vom Revolutionschwindel, vom Freiheitsstaukel, vom Gleichmachersystem, von der gegenwärtigen Verirrung der Allmachtsansprüche des Volks; überdies schreibt er in dem kritischen Augenblick, da angesichts der Revolutionsgreuel die vorher allgemeine Sympathie sich von der Revolution abwendet.² Gerade jetzt, wo die Reaktion

1) Pestalozzis Werke, VIII, 7—52; 30, wird vom unglücklichen König als einem noch lebenden gesprochen, 43 dagegen von Marat und Robespierre so, wie es nach ihrem Tod plausibler ist.

2) Ebenda, p. 30.

gewonnenes Spiel zu haben glaubt, tritt er als wahrer Anwalt der Revolution auf den Plan. Er führt das Gerede aller Revolutionsgegner, bloß die Zeitaufklärung, die falsche neuere Philosophie trage die Schuld an aller Empörung und es wäre nachher das Beste, dieser ganzen Philosophie durch das Militär den Fußtritt zu geben und alle Aufklärung einmal still zu stellen,¹ ad absurdum und weist vielmehr nach, daß große Regierungsirrtümer und weit verbreitete Drangsale unter den Völkern die Revolution verursacht haben. Im Volk, so meint er, lebt noch eine Erinnerung an die alte Zeit, da es anders war als jetzt, und an die guten Genießungen unserer Väter. Pestalozzi meint mit dieser alten Zeit das alte Feudalsystem vor dem Aufstieg des monarchischen Absolutismus, jenes System, das jedermann seine bestimmten Rechte gab und bei aller Trennung der Stände ein bestimmtes Streben nach Gleichgewicht unterhielt. Das nahm ein Ende, als Louis XIV. kam und durch die Allmacht der Kron- und Hofansprüche die alten Rechte und Freiheiten zerbrach und von oben herab jenes Gleichmachersystem schuf, dessen Kehrseite wir jetzt erleben. Frankreichs Beispiel fand Nachfolge in ganz Europa; überall erhoben sich die Allmachtsansprüche der Höfe, von denen Pestalozzi alles Uebel unserer Tage herleitet.² Es wurde damit der Selbstsucht des Naturmenschen im gesellschaftlichen Zustand freie Entfaltung gegeben, zunächst von den oberen Ständen, aber die unteren wurden von diesem Beispiel angesteckt. Kein Wunder, wenn das entrechtete Volk, dem man das Recht der Väter genommen hatte, sich nun zu träumerischen Begriffen von natürlicher Freiheit und Gleichheit der Menschen verließ!³ Mit Staunen betrachtet Pestalozzi den hohen Gang der Natur, der alle Wesen durch Genuß zur Erschöpfung und durch Erschöpfung zum Tode führt, der die Enkel der Reichen in Armut stürzt, ihre Kinder aber wieder zur Weisheit und Tugend ihrer Väter emporhebt.⁴ Was er in seinem Schweizerland oft genug beobachten konnte, wie bloß ererbter Reichtum und Macht die Menschen in Verschwendung und Verarmung treibt, zuletzt auf den Stand zurückführt, von dem ihre Väter ausgegangen waren, das sah er im Geschick Frankreichs im großen. Er bekennt dann seinen Unglauben, daß es der Reaktion gelingen werde, die alte Tyrannei und den alten Despotismus zu behaupten und das im Volk erwachte Streben nach Recht und Wahrheit jemals wieder zu unterdrücken. Trotz aller Greuel der Anarchie glaubt er an die Geburtsstunde einer besseren Ordnung der Dinge und ist in seinem Optimismus so kühn, die Anarchie für nichts anderes als ein Fieber zu halten, womit die gute Natur die vom Despotismus in ihren edlen Teilen angegriffenen Staaten zu heilen versucht.⁵ Als einziges Heilmittel, der Revolutionsgefahr zu entinnen, ohne dem Volke Unrecht zu tun, betrachtet er die Arbeit für die Wiederherstellung des Gleichgewichts der Rechte aller Stände, auf gegenseitige Näherung zu einer Vereinigung aller Kräfte des Staates.⁶ Er bemüht sich dabei, den Begriff der Freiheit von ihren Ueberspanntheiten zu reinigen: Freiheit ist recht verstanden keineswegs ein Recht, alles das zu tun, was nicht durch ein Gesetz verboten ist, sondern vielmehr eine durch die Weisheit der Gesetzgebung gebildete Kraft des Bürgers, das zu tun, was ihn als Bürger vorzüglich glücklich, und das zu hindern, was ihn als solchen vorzüglich unglücklich machen könnte.⁷ — NB. ein Zeichen, daß Pestalozzi noch durchaus vorantisch denkt. Daß man in Frankreich gegenwärtig mit dem Wort Freiheit ein höchst gefährliches politisches Wagstück unternimmt, das zunächst nur die wie ein Waldwasser eindringende egoistische Gewaltsraerei zeitigt und Frankreich wie ein Meerwirbel mit sich in den Abgrund zu reißen droht, das ist Pestalozzi wohlbewußt. Er bleibt

1) Ebenda, p. 13 f.

2) Ebenda, p. 15—19.

3) Ebenda, p. 27.

4) Ebenda, p. 28.

5) Ebenda, p. 33.

6) Ebenda, p. 34.

7) Ebenda, p. 38.

doch dabei, daß nach geschichtlicher Erfahrung die Freiheit der Menschheit allenthalben Gutes getan hat, wo sie sich erhielt, und daß die ganze Menschenrasse allenthalben schlechter, geringer, unglücklicher geworden ist, wo dies gesellschaftliche Bedürfnis unbefriedigt blieb.¹ Es bleibt bloß die schwere Aufgabe der Gesetzgeber, dafür zu sorgen, daß der alte Despotismus sich nicht in der neuen Zügellosigkeit der Massen fortsetzt, daß nicht die exaltierten Begriffe vom Königsrecht in exaltierte Begriffe vom Volksrecht übergehen. Damit das verhütet werde, fordert Pestalozzi von den Gesetzgebern Frankreichs Schonung des christlichen Glaubens und Abkehr von der wilden Gottesverleugnung, die alle Schranken der Achtung, zu der die gesetzhiche Menschheit verpflichtet ist, so allgemein mißkennt.²

Wiederholt kommt Pestalozzi in dieser Schrift auf die Religion und die Geistlichkeit zu sprechen. Er steht mit dieser als einer Wächterin des *Ancien Régime* auf Kriegsfuß, wirft ihr vor:

„Sie (die Geistlichen) haben sich in den meisten europäischen Staaten dahin erniedrigt, auch bei Forderungen, die offenbar auf Erstickung der Wahrheit, auf Unterdrückung der Völker und auf ein mutwilliges Spielwerk mit tausendfachem Menschenmord abzielten, dem Untertanen die Schuldigkeit eines ganz blinden Gehorsams unbedingt an den Hals zu werfen . . .“ „Serner sei alles Bestreben und alle Verbindung der Untertanen, sich selber aus dem erbarmungswürdigen Elend einer jeden, auch noch so wider natürlichen Sklaverei zu erlösen und sich wieder zu den Rechten und Freiheiten ihrer Väter zu verhelfen, ihnen von Gottes Willen und um Jesu Christi willen unbedingt als sündlich und verderblich verboten, sobald der Fürst jede Verbindung der Untertanen zu diesem Zweck als aufrührerisch erkläre.“

In diesem Zusammenhang betont Pestalozzi den unpolitischen Charakter des Evangeliums, das sich der Dinge dieser Welt weder rechts noch links annimmt, keinen zum Herrn, keinen zum Knecht macht, sondern alle als Brüder verbindet. Damit tritt es freilich für Pestalozzi in scharfen Gegensatz zu Welt, Staat und Obrigkeit.

„Die Welt wird nicht christlich regiert, die Regierungen als solche sind nicht christlich, und der Staat als Staat handelt in seinen wesentlichen Einrichtungen bestimmt wider das Christentum. Eine christliche Armee, eine christliche Schlacht, christliche Feldprediger, christliche Finanzen und Kabinettsoperationen, christliche Polizei-Meute und christliche Maßnahmen, den blinden Gehorsam der Unteren und die Allmachtsrechte der Oberrn auf Kind und Kindeskind zu sichern, das alles sind Sachen, die, wie der Mann im Mond, nur in der Einbildung verirrter Leute leben“.

Wie sich freilich Welt und Christentum positiv zueinander verhalten sollen, darüber sagt Pestalozzi nichts; ihm liegt hier alles am Negativen, daß man ja nicht versuche, das *Ancien Régime* mit Christus zu unterstützen.

„Der Heiland hat nie adokatisiert, am wenigstens für die großen Herren. Wenn er es für jemand getan hätte, so wäre es für diejenigen geschehen, denen er zugerufen: Kommt her zu mir alle . . .“

Das Schlußwort bleibt: man mißbrauche das Christentum auf keiner Seite, man fordere nicht, daß die Fürsten christlich regieren — sie können es nicht — aber man erlaube ihnen auch nicht, daß sie die Welt durch das Christentum rechtlos machen.³

1) Ebenda.

2) Ebenda, p. 47.

3) Ebenda, p. 25 f.

Gelegentlich entdeckt Pestalozzi doch auch eine Verwandtschaft der christlichen Revolution mit den anderen Revolutionen; er spricht vom christlichen Revolutionsübergang von der physischen Kraft der Heiden und der heuchlerischen Ohnmacht der Juden zu den Prinzipien der sittlichen Selbstständigkeit und der aus ihr hervorgehenden Idee einer auf Frieden, Freiheit und Gleichheit gegründeten bürgerlich menschlichen Einrichtung und meint, selbst dieser Revolutionsübergang habe in die Eigentumsverhältnisse der Menschen wie alle Revolutionen Verwirrung gebracht. In diesem Zusammenhang zitiert er das Wort des Friedensfürsten und Friedensstifters: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu stiften auf Erden, sondern Krieg. Dieser Krieg kam freilich in anderer Weise, als Jesus gemeint hatte; die freie Kirche wurde selber eine reiche Weltmacht ganz im Gegensatz zu Jesus, der den Unglücklichen, den Armen und Verlassenen im Schoße seiner Kirche eine liberale Existenz sichern wollte.“¹

Diese Verwandtschaft des Christentums mit gewissen Tendenzen der Revolution hat das Nachdenken Pestalozzis noch oft beschäftigt. In dem Fragment „Dazwischenkunft des Menschengefühls im Streit einiger Meinungen über das tierische, das gesellschaftliche und das sittliche Recht unserer Natur“ geht Pestalozzi von der Frage aus, ob das Christentum nicht etwa selber einer Art von Sansculottismus günstig scheine.

Er unterscheidet hier den bürgerlichen Sansculottismus als Anspruch der Bürger gegen das Eigentum und das Recht eines Dritten und sittlichen Sansculottismus als sittliches „Zulassen“ und Nachgeben in Rechts- und Eigentumsfragen aus dem Geiste der Liebe heraus. Den ersteren kann ein gut regierter Staat nicht dulden; der letztere dagegen ist das einzig wahre Mittel, den Geist des bürgerlichen Sansculottismus im Innern der Menschennatur auszulöschen. Die ersten Christen lebten in einem solchen sittlichen Sansculottismus: sie gaben, was der bürgerliche Sansculottismus stiehlt, und ließen sich töten, während dieser die andern tötet. Das Christentum des Zeitalters aber hat diese Wahrheit verkannt und ist dadurch wirkungslos geworden.

Pestalozzi deutet am Schluß des Fragments an, daß der Staat gegen den immer höher schwellenden Egoismus so gut wie ohnmächtig ist und daß an dieser Stelle allein von der Wirkung des Christentums auf den und jenen Einzelnen etwas erhofft werden kann.² So dachte er damals. In den später geschriebenen „Nachforschungen“ dagegen gab er diesen Glauben auf: „Wir haben keine andere Hoffnung als auf Wahrheit und Recht.“³ Der Widerspruch dieser beiden Urteile ist bei dem Pestalozzi der neunziger Jahre nicht zufällig. Er war damals grundsätzlich vom Unterschied, ja Gegensatz des Evangeliums und der justitia civilis überzeugt, faßte das Christentum als reinen absoluten Individualismus der innerlichen Liebesgesinnung auf und stellte sich selbst als einem dezidiert Ungläubigen die Aufgabe, unter Verzicht auf das christliche Ideal Ordnung in den Kot der Welt zu bringen. Von Zeit zu Zeit jedoch sah er sich genötigt, bei den christlichen Kräften Anleihen für seine harte irdische Arbeit zu suchen; dann dümmerte

1) Ebenda, p. 45.

2) Ebenda, 74 f.

3) VII, 511. Vgl. Bd. II dieses Werks p. 219 ff.

ihm auf, daß der christliche Geist gerade für die unteren Volksschichten eine besondere Mission habe. Aber auch diese Stimmung ging in trüben Augenblicken vorüber, und dem ehrlichen Mann blieb dann nichts mehr übrig als die Hoffnung auf Wahrheit und Recht.

Merkwürdig für immer bleibt, daß die Zuversicht auf die französische Revolution bei Pestalozzi mit dem „Unglauben“ — er selbst nannte es so — Hand in Hand ging, nicht mit christlicher Ueberzeugung. Er stand damals unter dem Axiom: wir Menschen müssen selbst die Welt bessern; es einfach von Gott erwarten, hat keinen Sinn. Dieser Zusammenhang der Gedanken ist eigentlich selbstverständlich, aber wenig Menschen haben die Ehrlichkeit, sich ihn offen einzugestehen. Wider das Zusammengehen des Christentums mit dem *Ancien Régime* kämpfte er freilich mit Leidenschaft, aber es nun im Gegenteil für die Revolution mobil zu machen, lehnte er ab, wir dürfen sagen: aus richtiger Erkenntnis seines Wesens.

Wir schließen unsere Wanderung mit dem *Armen Mann im Toggenburg*, diesem klugen und nachdenklichen Beobachter aller Zeitereignisse. Er mußte kein Toggenburger gewesen sein, wenn er nicht bei der Erstürmung der Bastille jubelt¹ und den französischen Freiheitskämpfern Sieg über alle Feinde der Freiheit gewünscht hätte.² Daneben empörte er sich über die Greuel der Revolution als Mann der Ordnung und des Anstandes und schimpfte über die zahllose Menge von Schelmen und Spitzbuben in diesem Frankreich.³ Kurz vor Beginn der Revolution in der Heimat warf er in seinem Tagebuch einen *Rückblick auf die Revolution* sja hre.

„Die Beherrscher und Gewalthaber der Völker hatten den Bogen zu hoch gespannt, ihre Gewalt mißbraucht und den Mißbrauch aufs höchste getrieben. Hellsiehende Köpfe sahen das und schreckten das schlafende Tier (den größeren Menschenhaufen), das vom Treiben und Jagen, Mühe und Arbeit nicht mehr wußte, wo ihm der Kopf stand, auf und reizten es, indem sie demselben seine angeborenen Rechte sowie auch seine Stärke zeigten. Das schlummernde Tier erwachte, zeigte Mut, die Gewalthaber mit der gewöhnlichen Peitsche hintendrein; dies machte das von Natur unbändige Tier vollends wild und rasend; es hieb und biß um sich wie wütende Tiger und grimmige Löwen, würgte an einem fort, was ihm in den Weg kam, Treiber oder Nicht-Treiber, schuldig oder unschuldig, gleichviel, wer ihm im Weg stand, wurde ohne Barmherzigkeit zerfleischt und hingewürgt. Es riß aus den Grenzen seines Waldes aus, durchstreifte alle benachbarten Wälder und Felder, weit und breit, und schreckte alle anderen Tiere minder und mehr raub- und mord-süchtig auf. Diese mußten sich entweder mit ihm raufen oder gemeinsame Sache machen. Taten sie dies, so fraß es ihnen dennoch ihren Vorrat an Lebensmitteln weg. Taten sie jenes, so kamen sie selten ohne blaue Augen, Wunden und verblümmelt davon. Man fand allenthalben Aeser und Gerippe von ihnen...“⁴

Volles Verständnis für die Revolution in Frankreich, aber Abscheu vor ihrer Ausbreitung in die Nachbarländer, das war *Uli Bräkers* Stellung zu dem, was er erlebte. Seine Hoffnung freilich, die Schweizer könnten durch einträchtiges

1) Sam. Doellmy, *Uli Bräker, Der arme Mann im Toggenburg*, 1923, p. 115 (die verrückte Madame Bastille in Paris).

2) Ebenda, p. 99.

3) Ebenda.

4) Ebenda, p. 121 f.

Zuſammenſtehen gegen das wütige Tier ihr Land vor ſeiner Invaſion bewahren, erwies ſich ſchon in den nächſten Wochen, nachdem er dies geſchrieben, als Illuſion.

Stellen wir das Hauptergebnis feſt: Es gibt auf ſchweizer Boden keine einheitliche proteſtantiſche Einſtellung zu den Revolutionſereigniſſen. Das alte Chriſtentum neigt zu grundsätzlicher Verwerfung, das neue zu grundsätzlicher Zuſtimmung, Ausnahmen natürlich immer vorbehalten. Das alte Chriſtentum geht dabei von den Unheilsverkündungen der Bibel aus und von der Stellung des Paulus zum Staat; das neue Chriſtentum denkt naturrechtlich und beruft ſich ſelten auf Jeſus und die Apoſtel. Eine Würdigung der Revolution unter dem Geſichtspunkt des kommenden Gottesreichs hat, von leiſen Anfängen bei Antiſtes Heß abgesehen, niemand verſucht.

2. Abſchnitt.

Vorböten der ſchweizeriſchen Revolution.

Man weiß aus der politiſchen Geſchichte dieſes Zeitraumes, wie raſch das Beiſpiel der franzöſiſchen Revolution anſtehend auf die Eidgenoſſenſchaft hinüberwirkte. Gehörte doch die Rechtsungleichheit zum Weſen der alten Eidgenoſſenſchaft; die eidgenoſſiſchen Stände regierten einzeln und gemeinſam über die gemeinen Vogteien, die Hauptſtadt über die Untertanen der Landſchaft, am Hauptort ſelbſt die regimentsfähigen Familien über die ſtädtiſche Bevölkerung. In einer Stadt wie Genf ſtanden noch immer die *Natifs* und die *Habitants* mit minderen Rechten den *Bourgeois* gegenüber; die Bewohner der Waadt gehorchten ihren gnädigen Herrn in Bern wie Untertanen eines eroberten Landes. Für die Bauern des Baſelbiets und der Schaffhauser Landſchaft galt noch, wenigſtens dem Namen nach, die uralte Leibeigenſchaft, und nicht nur die Bauern, ſondern auch die Bürger der kleineren Landſtädte ſchauten mit Neid zu den Handelsmonopolen des regierenden Hauptortes. Es bedurfte eigentlich kaum des franzöſiſchen Beiſpiels, um das Begehren nach Rechtsgleichheit in Fluß zu bringen. Tatsächlich iſt auch z. B. das Freiheitsſtreben der Veltliner um einige Jahre älter als der Ausbruch der franzöſiſchen Revolution. Die Verbreitung des naturrechtlichen Denkens und die Erinnerung an uralte, aber im Laufe der Zeit verlorene Freiheiten und Rechte arbeitete in der gleichen Richtung. Dennoch war es etwas Ungeheures, als die große franzöſiſche Nation vor den Augen der ganzen Welt ihren Freiheitskampf eröffnete und allen Nachbarländern das Zeichen zu einem ähnlichen Kampfe gab.

Die erſten, die von dem neuen Freiheitsſtreben ergriffen wurden, waren die Bauern von Unterhalla im Schaffhauſiſchen; ſie verweigerten am 14. März 1790 ihrem neuen Landvogt Hurter die Huldigung, und keine Bitte der Herren aus der Stadt, auch nicht des Ortspfarrers Tobias Schälch, brachte ſie zum Nachgeben. Sie ſtellten darauf beſtimmte Forderungen an die Regierung, erſt vier, bald darauf ſechzehn Punkte, darunter Aufhebung der Leibeigenſchaft, Abſtellung des Welsamen- und Kartoffelzehntens, Erlaubnis freien Weinhandels, Freiheit, alle Professionen zu treiben, auch freien Handel in Tuch und Garn, Abſtellung der Landjäger und Häſcher, Erlaubnis von Jahrmärkten uſw. Am 26. März

wurden diese sechzehn Artikel eingegeben. Am 14. April beschloßen die beiden Räte eine im wesentlichen ablehnende Antwort, welche die Erregung in Hallau nur vermehrte. Schon rüstete die Stadt zu einer Strafexpedition, als in letzter Stunde die Hallauer, enttäuscht in ihrer Hoffnung, in Zürich Verständnis zu finden, demütig zu Kreuze frohen und um Verzeihung baten. Mit ein paar Verbannungen und Geldstrafen endigte der unerfreuliche Auftritt.¹

Wie stellte sich die Kirche zu diesen Unruhen? Daß der Hallauer Pfarrer Tobias Schaldach auf Seiten der Regierung stand im Gegensatz zu seiner Gemeinde, ist nicht überraschend. Zu denken gibt dagegen die Stellung eines so selbständigen und frommen Geistes wie Johann Georg Müller. Er fand die sechzehn Forderungen „nach dem *Jure Naturae* allerdings nicht ungereimt“, meinte aber, wenn sie bewilligt würden, so sei es um den Handel und den größten Teil des Nahrungsstandes der Stadt Schaffhausen geschehen.² Als die Stadt sich zur Wehr setzte, rühmte er den außerordentlichen Patriotismus bei Obrigkeit und Bürgerschaft und bedauerte es tief, durch seinen Pfarrerrufen vom militärischen Dienst ausgeschlossen zu sein.³ Als Quelle aller Unzufriedenheit auf der Landschaft sah er das „schreckliche Sittenverderben aller“: Israel ist geil worden, da schlägt es hinten aus.⁴ Schade nur, daß dies Sittenverderben doch wohl in der Stadt den höchsten Grad erreichte bei großer Zufriedenheit mit dem *Ancien Régime*! Wenn ein Johann Georg Müller so urteilen konnte, wie verständnislos muß nicht erst der Schaffhauser Durchschnittskirchenmann den berechtigten Forderungen dieser Bauern gegenüber gestanden haben!

Im Sommer des gleichen Jahres zeigten sich im Bernbiet, im Aargau wie im Pays de Vaud, die ersten Regungen der Unzufriedenheit. Die Opposition ging hier nicht von den Bauern der Landschaft, sondern von den kleinen Städten aus. Im deutsch-bernischen Aarau begehrten eine Anzahl Bürger das ehemals besessene Recht des freien Kaufs in Früchten und Wein von der Berner Regierung zurück und ließen durch Räte und Bürger der Stadt eine Bittschrift in diesem Sinn nach Bern abgehen. Es ging darauf ziemlich unruhig in Aarau zu, bis zwei Berner Ratsherren persönlich erschienen und Frieden und Ordnung wiederherstellten.⁵ Als Mitverfasser jener „Untertänigen Vorstellung und demütigen Bitte“ an die Berner Regierung nannte sich selbst der Pfister Martin Richner, ein getreues Mitglied der Christentumsgesellschaft, während als Führer der Berner Partei der aufgeklärte Pfarrer Stephanigalt.⁶ Wir kennen Martin Richner als warmen Freund der französischen Revolution

1) C. Stöck, Die Vorboten der Revolution von 1798 im Kanton Schaffhausen in „Beiträge zur vaterl. Gesch., hg. v. hist. antiquar. Verein des Kts Schaffhausen,“ I, 1863. Ed. Haug, a. a. O. (die Briefe Johann Georg Müllers von 1790).

2) Ed. Haug, a. a. O. p. 17.

3) Ebenda, p. 21 f.

4) Ebenda.

5) Anton v. Tillier, Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern von seinem Ursprunge bis zu seinem Untergange im Jahr 1798, V (1839), p. 487.

6) Martin Richner an DG, 15. Juli 1790.

trotz seines altmodischen Christentums, während Stephani die Rolle des richtigen Regierungspfarrers spielte.

Die bernische Waadt stand seit Beginn der französischen Revolution unter lebhafter Agitation auswärtig wohnender schweizerischer Revolutionäre, des Schweizer-Clubs in Paris und des in Petersburg weilenden großen waadtländischen Patrioten Frédéric César de la Harpe, welche das Land mit revolutionären Flugschriften überschwemmt. Einzelne waadtländische Städte, Morges an der Spitze, reichten Beschwerdeartikel in Bern ein; dieses schickte den Welsch-Sekelmeister v. Muralt nach der Waadt zu genauerer Untersuchung der Verhältnisse und ließ gleichzeitig eine beruhigende und warnende Proklamation der Regierung am 3. September 1790 durch sämtliche waadtländische Pfarrer von den Kanzeln verlesen.

Die Berner Regierung erinnerte in dieser Proklamation ihre waadtländischen Untertanen an das wunderbare Glück, das sie als Untertanen Berns genießen dürfen, betonte ihren väterlichen Charakter und erklärte jede Regierungsveränderung für unnütz und gefährlich, da man besser als von Bern aus nicht regiert werden könne. Der Schluß enthielt eine Warnung vor den revolutionären Schriften samt der Aufforderung, solche dem Landvogt zu übergeben und ihre Emisäre anzuzeigen.¹ Die einzelnen waadtländischen Städte schickten daraufhin Ergebenheitsadressen an Bern, wobei Yverdon und Moudon sich immerhin gewisse Bedenken hinsichtlich des restlosen Glückes der Waadtländer gestatteten.

Die durch diese Vorgänge allmählich sich bildende Aufregung erhielt einen gewaltigen Zuwachs durch die plötzliche Verhaftung des Pfarrers Jean Rodolf Martin von Mézières in den letzten Dezembertagen 1790.

Pfarrer Martin von Mézières (an der Landstraße mitten zwischen Moudon und Lausanne gelegen) stand allgemein im Ruf eines tugendhaften, loyalen Pfarrers. Zufälligerweise hatte er in einem Streit der Gemeinden Carouge und Mézières mit dem Herren von Diesbach, Seigneur von Carouge, über die Pflichtmäßigkeit des Kartoffelzehntens die Verhandlungen seitens der Gemeinden zu leiten und trat dabei warm und lebhaft für die Freiheit, zumal der armen Leute, von dieser früher nicht gekannten Abgabe ein. Darauf nahm ein gewisser Reymond, Sekretär des Consistoire, ein persönlicher Todfeind des Pfarrers Martin, der ihn einst einer Testamentsfälschung überführt hatte, an den freimütigen Äußerungen des Pfarrers den Anlaß, ihn bei der Berner Regierung als einen aufrührerischen staatsgefährlichen Beamten zu denunzieren. Bei dem aufgeregten Stand der Gemüter glaubte man in Bern dem Denunzianten Vertrauen schenken zu müssen; unter der Anklage des Hochverrats wurde Pfarrer Martin mitten in der Nacht in seinem Pfarrhaus verhaftet und nach Bern ins Gefängnis geführt, von wo er erst nach mehreren Monaten, am 17. April 1791, als völlig unschuldiger Mann befreit und nach seiner Heimat zurückgeführt wurde.²

Das brutale Vorgehen der Berner Regierung gegen diesen unschuldigen Pfarrer, seine lange Inhafthaltung, besonders aber die dem Denunzianten gewährte Straflosigkeit, erweckte einen Sturm der Entrüstung in weiten Kreisen der Waadt. Die waadtländischen Städte Yverdon, Morges, Aubonne, Moudon be-

1) Paul Maillefer, *Le Pays de Vaud de 1789—1791 (Thèse de Doctorat) 1892*; der Text der Proklamation, p. 73—78.

2) Vgl. Maillefer, a. a. O., p. 96—101; dazu *Une lettre du pasteur Martin de Mézières* vom 5. März 1791 (*Revue hist. Vaud.*, 1901, p. 218 ff.).

schränkten sich nicht darauf, der Regierung ihren Schmerz über das Geschehene auszudrücken, sondern beanstandeten das Verfahren gegen Pfarrer Martin als rechtswidrig und wiesen auf den schlimmen Eindruck, den es überall erwecken werde, hin. Noch heute hören wir aus diesen Adressen die Stimme des neuen liberalen Geistes, dem die Freiheit und Sicherheit der Person über alles geht und der vor nichts so Abscheu empfindet wie vor gewalttätigen Eingriffen des Staates in das Heiligtum der persönlichen Freiheit.¹ Ganz besonders schmerzlich aber empfanden die Pfarrer der Waadt den Schlag der Barentage auf das Haupt eines ihrer Kollegen. Sie hatten sich bis dahin als die getreuesten Stützen der Berner Regierung gefühlt.

„Den Geist des Aufbruchs und der politischen Neuerung von unserer Gegend entfernt zu halten, unsern Gemeindegliedern die Vorteile der Verfassung aufzuzeigen, sie in unseren öffentlichen und privaten Reden die Wohltaten und die beständige Aufmerksamkeit unserer gnädigen Herren auf das öffentliche Wohl fühlen zu lassen, das galt allgemein als der besondere Gegenstand unserer Wünsche und unserer Anstrengung. Unser Eifer in dieser Richtung ging sogar soweit, daß, wenn die Sache der Regierung von der des Vaterlandes getrennt werden könnte, wir den Verdacht auf uns hätten kommen lassen, wir dienten mehr den Interessen der ersteren als denen unserer Mitbürger.“²

Kann man sich staatsfreundlicher ausdrücken als diese waadtländischen Pfarrer gegenüber ihren gnädigen Herren von Bern? Satalerweise wurde gerade damals ein Auszug aus einem Pariser Blatt in der Waadt verbreitet, worin der waadtländische Klerus das Lob erhielt, im Gegensatz zu den französischen Priestern freieitliche Grundsätze zu vertreten; als Beispiel wurde der angeblich nach der Festung Aarburg gebrachte Pfarrer Martin angeführt, dessen Lobrede auf eine freie Verfassung den Grund zu seiner Verhaftung gegeben habe. Entrüstet über diese Verleumdung, richteten die Geistlichen von Lausanne, E. L. Chavannes, P. A. Curtat, der Pfarrer von Prilly, und Ch. Bugnion, der Pfarrer von Mont, ohne den Zusammentritt der Klasse abzuwarten, schon am 26. Januar 1791 an Schultheiß Steiger in Bern ein demütiges Schreiben mit der Versicherung ihrer Loyalität.

Sie erklären darin ihren tiefen Schmerz, daß man überhaupt annehmen konnte, daß ein Pfarrer unter Verachtung seines Eides, seines friedlichen Berufs und des von ihm gepredigten Evangeliums sich des Hochverrats schuldig machen könnte, und weisen darauf hin, wie das Abscheuliche eines solchen Betragens ja auf den ganzen Stand der Pfarrer zurückfallen müßte. Zum großen Glück sei die Beschuldigung unbegründet und die Unschuld Martins bewiesen, aber sie sei noch nicht öffentlich anerkannt, und die lange Gefangensetzung dieses Pfarrers gebe dem Volk, den Pfarrern und vor allem den Feinden des Staates Anlaß zu vielen Klagen. Es folgt eine entrüstete Zurückweisung der in jenem Pariser Blatt erhobenen Charakteristik des waadtländischen Pfarrerstandes, die an dem Prozeß Martin einen scheinbaren Anlaß habe. Zuletzt ein Lamento über den Verlust an Vertrauen und Kredit beim Volk, den der Fall Martin dem Klerus bringe, doppelt bedauerlich, weil die Berner Regierung nirgends treuere, untertänigere, eifrigere Untertanen finden werde als bei den Dienern des Evangeliums.³

1) Vgl. die Protestation von Yverdon bei Maillefer a. a. O., p. 103 ff.

2) Adresse der Klasse von Morges bei Maillefer, p. 108.

3) Emile Buttiaz, *Les pasteurs de la Classe de Lausanne et le pasteur Martin de Mézières* (Revue hist. vaud. 1902, p. 361—368).

Seinerseits schrieb S c h u l t h e i ß S t e i g e r am 6. Februar 1791 ein Beruhigungsschreiben an die Pfarrer der Klasse von Lausanne und Vevey, in dem er bei aller Betonung der Rechtmäßigkeit des Prozesses Martin doch das rohe Detail seiner Verhaftung als von der Regierung weder befohlen noch bewilligt preisgab und die auch von Pfarrer Martin selbst zugegebene anständige und ehrenvolle Behandlung des Gefangenen hervorhob. Beschwichtigen konnte der Brief Steigers die tief verletzten Gemüter der waadtländischen Geistlichkeit damit nicht. Ihre Aufregung dauerte weiter, auch als Pfarrer Martin längst aus der Haft entlassen und im Triumph in seine Heimat zurückgekehrt war. Auf der kurz darauf folgenden Klassenversammlung protestierten mit Ausnahme der Klasse von Moudon sämtliche waadtländischen Klassen, V e r d o n mit besonderer Aufregung, gegen das dem Kollegen Martin zugefügte Unrecht, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie sich selbst in ihren Rechten und in ihrer persönlichen Sicherheit bedroht fühlten. Bern fiel die schwierige Aufgabe zu, die beleidigten Gemüter zu beruhigen, was ihm bei den Pfarrern immerhin noch leichter als bei den Städten gelang. Aber auch bei den Pfarrern blieb eine gewisse Empfindlichkeit zurück. Ihre Regierungsfeindlichkeit hatte den ersten Stoß erlitten.

Die zunehmende Erbitterung gegen Bern gab sich tumultuarischen Ausdruck bei den Freudenfesten zur Erinnerung an den Fall der Bastille im Juli 1791 in Lausanne und vor allem in Rolle; Begeisterung für die französische Revolution und Sehnsucht nach eigener Freiheit offenbarten sich hier zum ersten Male in einer für Bern erschreckenden Weise. Diesmal schritt die Regierung mit scharfen Maßregeln ein; sie sandte eine Standeskommission in die Städte der Waadt, begleitet von einem ansehnlichen Truppenaufgebot deutscher und welscher Truppen. Das Ende waren scharfe Strafurteile gegen alle Personen, die sich revolutionärer Kundgebungen schuldig gemacht hatten und eine schimpfliche Demütigung der Städtevertreter vor der Standeskommission und dem Berner Militär. Der Bär ließ seine welschen Untertanen die ganze überlegene Gewalt seiner Taten fühlen. Die Strafurteile trafen diesmal mehrere Pfarrer, die sich irgendwie an den revolutionären Festen beteiligt hatten. Helfer B e a t. S e r d. Testuz in Yvon wurde in Gegenwart seiner Klasse durch den Landvogt zensuriert, abgesetzt und nach Cherbres für vier Jahre in Gewahrsam gebracht, Pfarrer Châtelanat gleichfalls abgesetzt, sogar Pfarrer Louis François Savre von Begnins, bloß weil er dem Kollegen Testuz seine Sympathie bezeugt hatte, bis zur nächsten Klassenversammlung suspendiert.¹ Es ist bedeutsam, daß hier zum ersten Male waadtländische Pfarrer, denen die Freude an der französischen Revolution über die Regierungsstreue ging, in Konflikt mit der Berner Regierung gerieten.

Man versteht es, wie willkommen es dem Berner Rat sein mußte, daß ein waadtländischer Pfarrer als sein Verteidiger auftrat in der anonymen Schrift „*Du gouvernement de Berne*“. Es war Louis Auguste Curtat, seit 1786 Prediger an der französischen Kirche in Bern, später berühmt und berüchtigt als Defant seines Heimatkantons. Er fühlte sich zum Schreiben gedrungen, weil er gleiche Liebe

1) P. Maillefer, a. a. O., p. 155.

zum Berner Souverän wie zum Volk der Waadt in sich spürte und den Vorwurf, die Berner Regenten seien lauter Tyrannen und Ausbeuter ihrer waadtländischen Untertanen, nicht unwidersprochen anhören konnte.

Der Verfasser durchgeht im ersten Teil das Berner Regiment über die Waadt nach allen seinen verschiedenen Seiten, um dann im zweiten Teil die wichtigen Vorgänge der letzten Jahre zu besprechen. Um, wie er selbst sagt, „die ganze Vortrefflichkeit der Regierung darzutun“, handelt er der Reihe nach von der Berner Regierung im allgemeinen, von der bürgerlichen Justiz, vom Strafrecht, von den öffentlichen Steuern, von der Verwaltung der Finanzen, von den Landvögten — hier widerlegt er den Vorwurf, als ob die Vögte sich auf Kosten des von ihnen ausgebeuteten Volkes bereicherten — vom Zugang zum Souverän, vom Militär — die Schweiz verdankt ihre Wohlfahrt und Sicherheit in erster Linie dem Segen der „ersten Ursache“, sodann unserem bernischen Souverän. Zuletzt bespricht er ausführlich die ihm besonders naheliegenden Dinge: Kirche, Volksbildung, Anstalten der Liebe und Wohltätigkeit. Da schreibt er als rechter Anwalt des Staatskirchentums: der Klerus soll ja keinen großen Einfluß auf die bürgerlichen Dinge haben und nie so mächtig werden wie die katholische Kirche; darum bedarf es strenger Aufsicht des Staates über die Pfarrer, damit sie nur zum Wohl der Gesellschaft wirken können. Man ist fast überrascht, nach dieser fortgesetzten Lobrede auf die Berner Regierung das Zugeständnis zu vernehmen, alles Bestehende sei der Unvollkommenheit ausgesetzt; Vollkommenheit von einer Regierung zu fordern, sei eine Chimäre. Freilich ist das Volk bei uns nicht souverän, wie Rousseau es wünschte; aber Rousseau ist nichts für die Menge. Ebenso paßt eine blinde Nachfolge des französischen Beispiels in der Aufhebung der Seudalrechte nicht für uns Waadtländer, da alle angeblichen Seudallasten sich historisch rechtfertigen lassen. Daß in der Verwaltung gelegentlich Fehler begangen werden, leugnet Curtat nicht; er verweist aber auf die gleichfalls nicht unfehlbaren antiken Republiken. Nach dieser Verteidigung des *Ancien Régime* im allgemeinen hat er es leicht, auch sämtliche Berner Maßregeln zur Unterdrückung der Revolution zu rechtfertigen. Im Fall des Verfahrens gegen Pfarrer Martin betont Curtat mit Recht, daß es sich hier nicht um einen despotischen Akt, sondern um einen unfreiwilligen Irrtum der Berner Regierung handelte, versteigt sich dann aber bis zur Rechtfertigung der Straflosgkeit des Denunzianten und leugnet sogar, daß der Ankläger ein Denunziant gewesen sei. Das ist ein starkes Stück und beweist, daß dieser Pfarrer von Bern als ein Advokat schreibt, dem bei der Verteidigung seines Klienten das gerechte Maß verloren ging.

Eins konnte auch Curtat nicht bestreiten: daß ein namhafter Teil des waadtländischen Volkes in der französischen Revolution die Morgenröte eines schönen Tages für die leidende Menschheit begrüßte und den Revolutionsprinzipien nichts Geringeres wünschte als eine Anwendung auf alle Völker. Es ist kaum denkbar, daß eine noch so geschickte Apologie der Berner Herrschaft an dieser Tatsache etwas änderte. Was die Pfarrer betrifft, so stehen sie freilich einstweilen noch auf Seiten der Berner Regierung und weisen mit Entrüstung den Vorwurf revolutionärer Gesinnung von sich ab. Dabei blieb es für die nächsten Jahre. Aber schon gibt es Ausnahmen auch unter dem waadtländischen Klerus; Pfarrer müssen wegen ihrer Teilnahme an revolutionären Festen bestraft werden. Ihnen wird die Zukunft gehören.

Zu den Kantonen, die unter dem Eindruck der Revolutionsereignisse gegen ihre Untertanen auf der Landschaft ein gewisses Entgegenkommen zeigen zu müssen glaubten, gehörte Basel, das am 20. Dezember 1790 zum Beweis seiner landesväterlichen Absichten die Leibeigenschaft der Untertanen aufhob, alle damit verbundenen finanziellen Pflichten jedoch stehen ließ. Am 1. Mai 1791 wurde dem Basler Landvolk die *Aufhebung seiner Leibeigenschaft* von den Kanzeln

verkündet. Wir besitzen zufällig die an diesem Tag von Jakob Säschi in Gelterkinden gehaltene Predigt über die Vaterlandsliebe, die zeigt, wie konservativ sogar dieser aufgeklärte Patriot das Bestehende zu verklären wußte.

Der Prediger macht hier seinen Zuhörern klar, wieviel Ursachen sie haben, ihr Vaterland zu lieben. Er weist zuerst auf dessen natürliche Beschaffenheit hin, dann auf den Besitz der edlen Freiheit, die allein das Herz erhebt; er stimmt einen wahren Hymnus auf die Freiheit der Baselpriester an, preist sie selig, dreimal selig bei dieser Freiheit. Dann rühmt er die Obrigkeit, die den Namen Leibeigenen vertilgte, überzeugt, daß der Bauernstand der erste, der nützlichste, der unentbehrlichste Stand der Menschheit ist. „Ihr seid frei, seid Herren über euren Leib und euer Gut! Seid an keinen Kanton, an keines eurer Dörfer gebunden! Ihr könnt in eurem Geburtsort bleiben oder denselben verlassen. Da kommen freilich die Unverständigen und Mißvergnügten mit der Frage: was hilft uns diese Aufhebung der Leibeigenschaft? Wir sind ja dessen ungeachtet noch lange nicht frei! Wir müssen ja noch immer Zinsen und Zehnten zahlen, noch immer Fronen und Wachen versehen. Die Antwort lautet: Kurzsichtige Menschen! Hieltet ihr es denn für möglich, daß auch die großmütigste Obrigkeit euch dieses alles nachlassen könnte? Woraus sollten in diesem Fall eure Tempel, eure Pfarr- und Schulhäuser aufgebaut und vor dem Einsturz bewahrt, woraus Straßen und Brücken gebaut, woraus für die Sicherheit des Landes gesorgt werden? Wer soll eure Obrigkeit, eure Richter, eure Seelsorger für ihre Mühe und Zeitverschwendung schadlos halten? Wenn ihr nichts für dieselben tun und geben wollt, sollen sie alles unentgeltlich für euch tun? Für Undankbare ihr Hab und Gut aufopfern... oder solltet ihr euch gar nach jener zügellosen Freiheit sehnen, wo weder Tempel noch Gerichte, weder Religion noch Gesetze den ausschweifenden Begierden und tobenden Leidenschaften der Menschen Schranken setzen?

Und wenn ihr auch sicher, ruhig, glücklich leben könntet ohne Priester und Regenten, ohne Zehnten und Zinsen zu bezahlen, so hättet ihr doch kein Recht, euch über diese Abgaben zu beschweren. Der Prediger deutet auf den geschichtlichen Ursprung der Zehnten und Zinsen hin und betont dabei, wieviel schlimme alte Rechte die Zuhörer gar nicht mehr kennen. Wenn sodann der Bauer sich gerne mit den Bürgern vergleicht und diesen für glücklicher hält, da ihm so viele und so große Vorrechte zum Nachteil des Landmanns eingeräumt werden, antwortet ihm Säschi mit einer langen Aufzählung aller Bürgerpflichten und Bürgerlasten nebst den Wohlthaten, die durch den Bürgerfleiß jährlich auf unsere Landschaft kommen: sind diese nicht auch eines Dankes und eines Gegendienstes wert? Und dann geht er weiter und nennt einige Vorrechte des Bauern vor den Bürgern und setzt das Stadtleben zugunsten des Bauernlebens herab. Schluß: Jeder Stand hat seine Freuden und jeder seine Beschwerden; auf dieser Welt ist kein vollkommenes Glück zu finden. Aber gewiß kommt es nur auf euch an, auf euren Fleiß, auf eure Tugenden, um unter die glücklichsten Menschen gerechnet zu werden.

Säschi singt dann aufs neue das Lob der Basler Obrigkeit, dieser wahrsten Landesväter, die durch die nützlichsten Anstalten, durch die heilsamsten Gesetze unermüdet für das zeitliche und ewige Wohl ihrer leibeszufreien Untertanen sorgen. „Durchgeht alle ihre Verordnungen, und ihr werdet sehen und gestehen, daß sie alle euer wahres Glück zum Endzweck haben“. Selbst bei ihren Uebertretungen sollten die Untertanen die Langmut und Gnade ihrer hohen Obrigkeit nicht mißkennen. „Welche Nachsicht, welche Verzeihungen, welche Seltenheit und Milbigkeit der Strafen! Unter allen Regenten des Erdbodens werdet ihr nur wenige antreffen, welche der Unrigen an Güte und Liebe beikommen. Wie der beste Vater seine liebsten Kinder behandelt, so behandeln sie euch...“ „Das erhabenste Gut, die heilige Religion, sie trägt das meiste zum Wohl eines Landes bei, bildet väterliche Obrigkeiten, gerechte Richter, gute Bürger, getreue Untertanen und flößt die wärmste Vaterlandsliebe unserm Herzen ein. Sie verbindet alle Stände, Reiche und Arme, Hohe und Niedrige, durch brüderliche Wohlgewogenheit. Sie heftet unsere Blicke auf das himmlische Vaterland.“

Der zweite Teil der Predigt verweilt bei den Pflichten gegen das Vaterland. Voran steht die Zufriedenheit mit Lage und Stand, Dank gegen Gott, Gehorsam gegen die Gesetze; speziell für die Pflicht des wahren Patrioten, die Vorgesetzten zu verehren, zählt Pfarrer Säschi alle Bibelstellen auf. Die Predigt schließt mit einer Idealzeichnung des Patrioten: „Ohne Murren und mit gewissenhafter Treue bezahlt er Zinsen und Zehnten, Zölle und andere Abgaben des Staates . . .“ Vaterland und Obrigkeit sind ihm alles in allem, ihre Erhaltung, ihr Wohl sein heißester Wunsch.

Also predigte derselbe Pfarrer Säschi seinen Gelterkindern, der eine Anzahl Jahre später die baslerische Revolution mit Jubel begrüßte. Seine Predigt bei der Aufhebung der Leibeigenschaft atmet genau den gleichen servilen Geist wie Louis Auguste Curtats Verteidigung der Regierung seiner gnädigen Herren von Bern. Aber freilich, ein solcher Pfarrer ist wandlungsfähig; er kann so, er kann auch anders.

Gleichzeitig mit diesen ersten Freiheitszudungen auf dem Boden der alten Eidgenossenschaft ergriff der Revolutionsgeist das mit der Schweiz befreundete Graubünden und die Stadt Genf mit außergewöhnlicher Heftigkeit. Das Freiheitsstreben der Veltliner und der wilde Kampf der Bündner Patriotenpartei gegen den mächtigen Ulysses von Salis hatte zwar schon ein paar Jahre vor Ausbruch der Revolution eingesetzt, aber auch die Beziehungen der Bündner Patrioten zu den Revolutionsmännern von Paris gehen hinter die Revolution zurück,¹ und was zuvor erst ein schüchternes Beginnen war, das wurde durch die ersten Ereignisse der Revolution zur leidenschaftlichen Forderung. Wir haben an anderer Stelle die Vorgänge im Veltlin und die dortige Protestantenaustreibung von 1792/93 erzählt: das Typische dieser Ereignisse lag in der sonderbaren Geringschätzung des religiösen Momentes von seiten der Bündner Patrioten womit die konfessionelle Ueberhöhung bei den katholischen Veltlinern eigentümlich kontrastierte.² Die Bündner Patrioten, welche die Veltliner unterstützt hatten, büßten ihren Fehler schwer genug: sie hatten dem Unabhängigkeitsstreben ihrer Untertanen den kleinen Finger gereicht; aber die Veltliner Untertanen griffen nach der ganzen Hand und rissen sich unter dem Eindruck des italienischen Feldzugs Bonapartes auf immer los von Graubünden.

Der Parteikampf der Bündner Patrioten gegen ihre mächtigen Gegner, die Salis, reiht sich den hundert ältern Familienkämpfen in der Graubündner Geschichte würdig an und unterscheidet sich von ihnen höchstens durch die außerordentliche Größe des Unterlegenen, des Ulysses von Salis-Marschlins. Er war der größte Staatsmann Graubündens im 18. Jahrhundert,³ lange Zeit der Führer alles geistigen Fortschritts, ein Mann von erstaunlich weitem Horizont, von großzügigem Unternehmungsgeist und eisernem Willen, dabei zweifellos herrisch und rücksichtslos in seinem ganzen Auftreten und skrupellos in der Wahl der Mittel zur Erhöhung seiner Macht. Allein seine Gegner, die Patrioten, hatten ihm nicht viel vorzuwerfen; sie waren der Bestechung und allen Ränken des Aemter- und Stimmenkaufs eben so

1) Vgl. die Biographie Heinrich Baisis von Martin Trepp und die Schrift „Die Patrioten“ von Alex. Pfister (Jahresbericht der hist.-ant. Ges. von Graubünden, 1907 und 1904).

2) Vgl. Bd. II dieses Werks, p. 489 f.

3) „Einen der größten Staatsmänner“ nennt ihn schon Paulus Kind (Kind an DG 26. Mai 1794).

zugänglich, wie sie es ihrem großen Gegner vorwarfen, und wären, wie einer ihrer Besten meldet, auch vor dem politischen Mord nicht zurückgeschreckt.¹ Das wußte man im Bündnervolk, und als die durch die Hungersnot wild gewordene Bauernschaft des Oberlandes im Frühjahr 1794 haufenweise gegen Chur herunterzog, um die Mißstände im Bündner Staatshaushalt mit Gewalt abzustellen und die Schuldigen durch ein revolutionäres Strafgericht zu büßen, da hieß es zuerst, ihr ungefümes Vorgehen sei gegen die Patrioten von Reichenau gerichtet, und es bedurfte der ganzen Ueberredungskunst der Patriotenführer, die im Volk aufgespeicherte Wut von sich selbst weg² auf ihre Gegner, vor allem Ulysses von Salis, abzulenken. Der allmächtige Bündner Staatsmann, der sich durch die Glucht dem durchaus ungesetlichen Strafgericht entzogen hatte, wurde seines Vermögens verlustig und vogelfrei erklärt und scheidet damit aus der Graubündner Geschichte aus.

In den wilden Parteikämpfen, die vorläufig mit der Vernichtung des Führers der Salis durch die Patrioten ihr Ende nahmen, fehlte es wenigstens nicht an einer Lichtgestalt und zwar im Lager der Patrioten: J o h. B a p t i s t v. T s c h a r n e r. An ihm bewährte sich der Segen ererbter Frömmigkeit und Rechtllichkeit, die er durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst sich zum persönlichen Besitz aneignete. Der Anschluß an die Patrioten bedeutete für ihn keine Entlastung von der eignen Verantwortung und keine Preisgabe des Ideals.³ Mitten in den Aufregungen des Kampfs für und wider die Forderungen der Veltliner verfaßte er den „Friedenszuruf von einem Bündner an alle seine Bundesgenossen bei jeztiger bedenklicher Lage des Vaterlandes“.

Tscharner möchte gern als ein Bruder Klaus zur Herstellung des Friedens, zu brüderlicher Vereinigung mitten unter dem Streit der Parteien, Familien, Personen und der Auflehnung der Untertanen gegen ihren Fürsten wirken. Darum ruft er seine Landsleute zur Selbstprüfung und zum Selbstgericht auf; „wir alle sind schuld, unser aller Leidenschaften finds, die uns entzweien und unser und unserer Nachkommen Glück untergraben“. Es folgen Appelle an die Regenten, an die Gemeinden, an die Großen, Edeln, Reichen und an die Geistlichkeit; aus allen redet eine ideale, ehrliche demokratische Gesinnung. Den R e g e n t e n gibt er zu bedenken, daß sie Vorsteher, aber nicht Herrscher sind; ihre Gewalt ist des Volkes, ihre Vorschrift sei der Wille des Volks (d. h. nicht der durch Geld und Wein erpreßte Volkswille, sondern was das Volk zu seinem Vorteil wünschen s o l l t e, was die unparteiische Nachwelt wünschen und billigen würde). Nicht Willkür und Gewalt macht die Würde der Regenten aus, sondern Schutz der Verfassung halten der Gesetze, unparteiische Mäßigung und Weisheit. Sie sind wohl Väter, haben aber erwachsene Söhne; die väterliche Gewalt ist aufgehoben, und sie sind als Väter nur Ratgeber und Freunde ihrer volljährigen Landesfinder. „Zürnet nicht, wenn die Freiheit spricht, gönnet, pflanzt die Freiheit des Volks im Denken, Reden und Schreiben! Den G e m e i n d e n, bei denen die Landeshoheit wohnt, ruft er zu: „Süht eure Rechte, aber süht auch eure Würde“. Vor allem mögen sie die Verdienste der Männer abwägen, denen sie ihr Zutrauen schenken. „Wer eure Stimme aufsucht, wer sie bezahlt, der sei euch verdächtig“. Rechte Freiheitsliebe soll sie zur Vereinigung gegen alle unerlaubten Ränke und Verführungen treiben. „Haltet es mit keiner Fraktion, seid nicht niedrige

1) J. B. Tscharner, „Tagebuch meiner Einsamkeit“, p. 388 f. (Tscharners Familienarchiv, Sol. 96).

2) Das Nähere bei Alex. Pfister a. a. O.

3) Eine Biographie Joh. Bapt. Tscharners wäre dringend zu wünschen. Vgl. Bd. II dieses Werkes p. 335 f.

Werkzeuge eurer Mitbürger.“ „Achtet nicht auf die Stimme derer, die euch zum Krieg rufen, folget immer der Stimme des Friedens und der Sanftmut! Ihr seid die höchsten Regenten, lernt die Kunst zu regieren! Forschet in unsern Gesetzen und der Geschichte, seid nicht blind im Vertrauen, aber mäßigt euer Mißtrauen!“ Freilich tut Aussicht auf die Großen des Landes not, daß sie nicht durch unerlaubte Mittel sich bereichern, daß sie ihre Gewalt nicht mißbrauchen. Diese Großen des Landes ermahnt er dann, sich als Wohltäter des Vaterlandes berühmt zu machen. „Befördert unsere Gleichheitsrechte, erhaltet unsere demokratische Verfassung, seid die Stütze unserer Freiheit, so wollen wir Euch für unsere Wohltäter erklären.“ Nicht Stolz auf hohe Geburt und Stand, sondern Seelengröße, wahre Vaterlandsliebe, reine Tugend, Großmut und Gerechtigkeit sollen ihren Adel zieren. Es klingt wie ein Echo aus Paris, wenn der Appell fortfährt: „Auch der höchste Grad der Geburt gibt Euch unter Rhätians Volk keinen rechtlichen Vorzug. Jeder Bündner hat mit Euch gleichen Anteil an der Regierung, gleiche Vorzüge und Rechte, er ist im Grunde von gleich hohem Adel, wie Ihr, denn er ist ein Glied der Landesherrslichkeit, so gut wie Ihr.“ Tschärner begründet dann die Pflicht der Großen, selber auf die Gleichheit aller Rechte zu halten, mit der gewaltigen Veränderung der Zeiten. Wissenschaft und Handel haben die Aufklärung verbreitet, die Gaben auch unter dem gemeinem Volke, besonders im Mittelstande, entwickelt; Folge ist, daß ein großer Teil des Volkes regierungsfähig ist und sich fühlt. „Die Zeit ist da, wo jeder Mensch, besonders jeder freie und brave Republikaner seine Rechte ausspricht und geltend machen will.“ Die Großen sollen sich hüten vor der früheren Anmaßung und nach berühmten Vorbildern lieber mit Ehren dahingehen, was sie sonst später mit weniger Ehre dennoch abtreten müssen. Tschärner ermahnt dann aber auch das gemeine Volk, den Großen die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und vor allem mahnt er die Parteien und Parteiführer, sich nicht gegenseitig zu verleumden, zu verfolgen, das gutmütige Volk aufzuheizen, unter dem Schein des gemeinen Besten nur ihre persönlichen Vorteile zu suchen, dabei das ganze Vaterland zu zerrütten und in Bürgerkrieg zu verwickeln.

Wer so schreibt, der ist kein gewöhnlicher Parteimann; Tschärner steht hoch über dem Niveau der parteimäßigen Patrioten, die angeblich für die Abstellung der Mißstände, in Wirklichkeit für ihren persönlichen Vorteil kämpften. Uns muß interessieren, was dieser Mann den Pfarrern zu sagen hat.

Er meint, die erste Aufgabe der Pfarrer wäre, ihre Zuhörer der kleinen Zahl der Auserwählten einzuverleiben, eine schwere Aufgabe, fast zu schwer. Darum trete ihr zur Seite die zweite Pflicht, die übrigen Gemeindeglieder wenigstens zu redlichen Menschen und Bürgern zu bilden, um des Unglücks auf der Erde immer weniger zu machen und Zufriedenheit und irdisches Glück in ihrem Vaterland immer mehr zu verbreiten; durch die Erfüllung dieser zweiten Pflicht bringen sie ihre Zuhörer zugleich der wahren Bekehrung und dem Streben nach dem Glück des ewigen Lebens um einige Schritte näher. Es folgt die Warnung vor jeder Einmischung in das Politische, vor jeder Erniedrigung zu Werkzeugen der Parteien. Die Pfarrer sollen sich aller weltlichen Handel entmüßigen und niemals zugeben, daß die heilige Religion Jesu zur Säugamme der Herrschsucht und des Eigennutzes werde. Wohl aber soll sie daran arbeiten, die Moralität der Regierung zu verbessern, den Charakter der bündnerischen Nation im Ganzen zu veredeln. Ihr Amt berechtigt sie zu solchen Vorstellungen, die sich niemand anders erlauben darf. Es gehört zu ihrer Pflicht, bei den Großen als Seelsorger Gutes zu wirken, vor allem aber das Volk zu belehren, ihm Abscheu gegen Verleumdungen, Verfolgungen und Bestechungen beizubringen und es den Frieden lieben und alle Aufseher verachten zu lehren.

Von irgendwelcher Wirkung des Tschärnerschen Friedenszurufs auf die bündnerischen Parteikämpfe ist uns nichts bekannt; die Parteien waren gar nicht in der

Lage, auf die Stimme der Vernunft und Güte zu hören. Das Tröstliche ist einzig dies, daß der Verfasser sich redlich bemühte, wenigstens persönlich nach seinen Idealen zu leben. Ein Zeugnis dafür ist das *Testament* Tscharners, das er 1792, also eben zur Zeit der heftigsten Parteikämpfe, aufsetzte.¹ Es ist das Testament eines Mannes, „der sich selbst einen „Sanatiker der Ehrlichkeit“ genannt hat² und der tatsächlich vor den Augen Gottes nach ehrlicher Selbsterkenntnis rang.

Tscharner dankt hier Gott für die wunderbare Führung, daß Gott durch natürlich scheinende und doch väterlich angelegte üble Folgen seiner Fehler ihn liebevoll, ernst und je länger je ernster warnte und züchtigte, bis er seiner Zucht folgte und von den üblen Gewohnheiten abließ. In Verdorbenheit des Herzens ließ ihn Gott nicht fallen, wohl aber erlangten manche Leidenschaften eine so starke Herrschaft über ihn, daß er ohne Gottes väterliche Züchtigungen an Leib und Seele nie errettet worden wäre. Als guter Aufklärer und Christ hofft er, daß Gott seine kindliche Reue, seine öftern Kämpfe wider die Leidenschaften und die zuweilen glücklich erfochtenen Siege, auch seine ernsten und festen Vorsätze zur unverbrüchlichen Tugend und seine aufrichtige Verehrung seiner Gnade und Züchtigung väterlich ansehen und sich seiner auf ewig erbarmen werde, und zugleich stärkt und tröstet ihn die sanfte Lehre, das lebendig machende Beispiel und das verdienst- und erlösungsvolle Leiden und Sterben unsers Herrn Jesu.³

Einem Tscharner mag man es glauben, daß sein Ziel im Kampf gegen die Salis die „Verdrängung der unmoralischen Mittel aus der Bündner Politik“ gewesen ist.⁴ Patriot von Herzen, war er zugleich der Kritiker dieses Patriotismus, der sich über das Mißlingen der bündnerischen Patrioten Rechenschaft gab.⁵

„Es fehlt ihnen an Einigkeit und Ausdauer, an Reinheit der Ideen, sogar an Uneigennützigkeit; sie wollten ihr eigenes Wohl schließlich, ja selbst auf Unkosten der übrigen Bewerber, anstatt ihr Wohl unzertrennlich mit dem des Vaterlandes und aller seiner Freunde enge zu verbinden.“

Als es 1794 zum Bauernaufstand und zur Einsetzung eines Strafgerichts kam, bemühte sich Tscharner umsonst, die Salis'schen durch Schonung und Mäßigung zu gewinnen. Er widersetzte sich dem Vorschlag eines Strafgerichtes und hintertrieb den Entschluß, alle Salis'schen zu verhaften. Er entzweite sich mit *Gaudenz Planta* und andern, die alle Salis'schen massakrieren wollten; er verhinderte ihre Emigration durch seinen Schutz, aber er erreichte mit all dem nur das eine, daß die Beschuldigung alles dessen, was er abzuwenden gesucht hatte, vorzüglich auf ihn fiel.

Mit dieser Lichtgestalt aus Laienkreisen kontrastiert seltsam der politische Pfarrer *Heinrich Bani*, bei dem die Politik das Christentum verschlang. Wir kennen ihn schon als Politiker, der nicht nur in seiner Heimat, sondern auch in Paris und in Genf das revolutionäre Feuer schüren half, ein leidenschaftlicher Anwalt der Veltliner und Todfeind des Ulysses von Salis. Der Zufall wollte es, daß er gerade unter Salis'schem Patronat zu Halbenstein Pfarrer wurde, als die Bewegung im

1) Tscharners Familienarchiv, Sol. 96.

2) Ebenda, p. 349.

3) Zu Tscharners Religion vgl. Bd. II dieses Werks, p. 333 f.

4) Aus Tscharners Selbstcharakteristik 1809—10, p. 367: „Gründe des Mißlingens der Bündner Patrioten“.

5) Kurze Skizze meines Lebens; hier p. 322 die Erzählung von den Ereignissen des Jahres 1794.

Vestlin und der Kampf für und wider die Salis begann. Seine rein politische Stellung zur Frage der Protestantenausreibung aus dem Vestlin mußte ihn allen den Pfarrern verhaßt machen, denen der Protestantismus im Vestlin am Herzen lag; es ließe sich von hier aus die schwerste Strafe, welche die Synode zu verhängen hatte, die Exklusion vom Pfarrerstand, begreifen. Satalerweise aber erfolgte der Exklusionsbeschluß auf der Synode zu Steinsberg (Ardez) 1790 unter so rechtswidrigen Umständen, daß die Synode sich selbst ins Unrecht setzte.

In Abwesenheit des Angeklagten trug Pfarrer Joh. Janett von Bondo der versammelten Synode ein Sammelsurium von Klagepunkten vor, die zum großen Teil blos auf Gerüchten und Verdächtigungen beruhten und höchstens das eine bewiesen, daß in gewissen Pfarrerkreisen Banji jede erdenkliche Gemeinheit zugetraut wurde. Er soll Briefe, die an Ulysses von Salis adressiert waren, aufgefangen und gestohlen haben und von einem Thurer Buchdrucker wegen Entwendung anderer Dokumente Schelm, Spießhieb und Dieb gescholten worden sein; er sei ein Spion der Vestliner Untertanen und gleichzeitig ein Illuminat, und von der einen oder anderen Seite beziehe er das Geld, aus dem er lebe; er habe seinen geistlichen Charakter mißbraucht, um beim gemeinen Volk Haß und Verfolgung wider die Reformierten im Vestlin zu erwecken und um die evangelisch Denkenden im Bündner Volk und Geistlichkeit zu verleumden, endlich habe er zu Haldenstein ein uneheliches Kind gehabt und sei überhaupt als ein Mann bekannt, der seine Vater- und Gattenpflichten grob vernachlässige.¹ Trotz der Verwahrung angesehener Freunde Banjis auf der Synode gegen ein Urteil über einen nicht anwesenden und nicht verhörten Kollegen, fällte die Synodalmehrheit den Beschluß, Banji zu exkludieren und ihm gleichzeitig die Klagepunkte zwecks eventueller Rechtfertigung zu übersenden, ein Widerspruch in sich selbst, der höchstens für das schlechte Gewissen der das Urteil sprechenden Partei Zeugnis gibt.

Den nun folgenden Streit Banjis mit seinen theologischen Feinden bis zur Aufhebung der Exklusion und zur schauspielerhaften Versöhnungsszene auf der Synode von Bevers 1796 im Detail zu erzählen, dürfen wir uns schenken.² Für Banjis Unschuld und guten Ruf wehrten sich nicht nur seine Frau und der Zürcher Freund Hans Kaspar Schweizer, dem Banji seine älteste Tochter Babette zur Erziehung anvertraut hatte, sondern es traten für ihn auch eine ganze Reihe der Pfarrer, darunter auch Herrnhuter wie Thomas und Pol³ und ein Laie von dem Gewicht Joh. Bapt. Tscharners ein. Es scheint in der Tat, daß einzelne Beschuldigungen bloß den Wünschen seiner Gegner ihr Dasein verdankten, und daß der angefochtene Mann besser war als sein Ruf. Daß freilich die uns in unserem Zusammenhang hauptsächlich interessierende Klage, Banji habe sich „durch Einmischung in politische Sachen auf eine ungeziemende und eines Dieners des göttlichen Wortes unwürdige Art aufgeführt“, ebenfalls aus der Luft gegriffen sei, konnte keiner seiner Freunde beweisen, und ob nun die ihm zugeschriebenen politischen Delikte tatsächlich ihm zur Last fallen oder nicht, eine gewisse Strupellosigkeit im Gebrauch der Mittel ist ihm wie den meisten andern Patrioten ohne weiteres zuzutragen. Im Kampf mit seinen synodalen Gegnern focht er gleichfalls rücksichtslos; er appellierte beständig an die politischen Gewalten und Gerichte, setzte,

1) M. Trepp, a. a. O., p. 217 ff.

2) M. Trepp, a. a. O., Banji und die Synode.

3) Eine Aufzählung der Freunde und Helfer Banjis im „Kirchendespotismus“.

— 3. B. in seiner Schrift „Kirchendespotismus in dem freien Graubünden“ — das Ansehen der Synode nach Kräften herab und lähmte die geistliche Zensur durch die Forderung der Assistenz der weltlichen Assessoren. Ihm selber muß das geistliche Habit zuletzt wie eine heuchlerische Fraze vorgekommen sein. 1794 zur Zeit der Standesversammlung in Chur übte er droben in Silvaplana 12 Männer in den Waffen; auch nachdem seine Exklusion aufgehoben war, blieb er dem Pfarramt fern. Banfi gehört zu den zahlreichen Pfarrern dieser Epoche, die ihren Beruf verfehlt hatten und erst durch die Befreiung vom Pfarramt das werden konnten, was ihrer eigensten Natur entsprach.

Wirren von ganz anderer Furchtbarkeit als die bündnerischen suchten um die gleiche Zeit die Calvinstadt an der Südwestecke der Eidgenossenschaft heim. Die Gründe lagen in der Rechtsungleichheit der Genfer, dem Streben der Zugewanderten nach Rechtsgleichheit mit den Alteingesessenen und dem zähen Widerstand der letzteren dagegen. 1782 hatten die Altgenfer die ererbte Aristokratie nur dadurch zu retten und neu zu befestigen gewußt, daß sie ausländische Truppen, Franzosen, Sardinier und Schweizer, zu Hilfe riefen. Seitdem lastete ein Fluch auf der Geschichte von Genf. Die Ära der französischen Revolution mußte hier wie überall die demokratischen Ideen zum Siege führen und die Aristokratie beseitigen unter Greueln und Blutvergießen, wie sie das Nachbarland kannte und die eigne Nachsicht verlangte; aber das Ende des Genfer Freiheitskampfes war ganz wie im Veltlin der Anheimfall an Frankreich und Verlust der Unabhängigkeit. Daß der Genfer Protestantismus in dieser Revolutionszeit allerschwerste Stunden durchmachte, braucht kaum betont zu werden.

Zwar der Herbst 1792 brachte dem Genfer Volk noch einmal eine großartige Erhebung, als mit der Invasion einer französischen Armee in Savoyen auch für Genf das Ende der Freiheit und Selbständigkeit gekommen schien. In wundervoller Einigkeit stand damals das gesamte Genfer Volk zur Verteidigung seiner Unabhängigkeit zusammen, und dank dem Zuzug eidgenössischer Truppen aus Bern und Zürich, wie auch dank der Ritterlichkeit des französischen Generals *Montesquieu* ging diese Gefahr noch einmal vorüber. Die Kirche von St. Gervais wurde damals militärisch benützt und auch der *Temple neuf* sogleich als Spital eingerichtet. Die Genfer Pfarrer aber standen wie immer in der vordersten Reihe der Patrioten; sie verfaßten eine Ermutigungsadresse an den Genfer Rat, beteiligten sich mit 112 Louisdor an der patriotischen Spende, und einer von ihnen, *Esaié Gasc*, der besondere Talente und Kenntnisse für den Dienst der Artillerie besaß, wurde von der *Compagnie des Pasteurs* seiner pastoralen Funktionen enthoben, um der Vaterstadt nützlicher zu sein.¹

Es folgte aber auf diese großartige Erhebung des ganzen Genfervolks keine Aenderung im politischen System, kein freiwilliges Einlenken der Altgenfer und Verzichten auf ihre höchst unzeitgemäßen Privilegien. Der Kampf der Parteien begann alsbald aufs neue und führte zum Sturz der aristokratischen

1) RegVC vom 24. und 25. Sept., 5. und 12. Okt. 1792, dazu Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève* III 456.

Regierung durch die revolutionären Klubs in der Nacht vom 4./5. Dezember 1792. Delegierte dieser Klubs wählten zunächst ein *Comité d'administration provisoire* und ein *Comité de sûreté*, die an Stelle der alten Regierung Verwaltung und Polizei in Genf in ihre Hand nahmen. Das Ziel war ein neues freiheitliches Genf mit einer Verfassung, welche die Freiheit und Gleichheit aller Genfer nach französischem Vorbild konsequent durchführen sollte. Zu diesem Zweck wurden am 8. Februar 1793 240 Wahlmänner ernannt, welche eine *Nationalversammlung* von 120 Mann zu wählen hatten: ihr Werk, die neue Konstitution, wurde am 5. Februar 1794 dem Genfer Volk zur Abstimmung unterbreitet und von diesem angenommen. Darauf übernahmen ein *Conseil législatif* und ein *Conseil administratif* unter der Führung von vier *Syndics* die Regierung. Das alles ließ sich verstehen und bedeutete einen Fortschritt gegenüber dem alten Genf. Schade nur, daß die revolutionären Regierungen, sowohl die provisorischen als die definitiven, verfassungsmäßigen, nur den Schein der Autorität besaßen und in Wirklichkeit die revolutionären Klubs auf gänzlich irreguläre Weise regierten, anfangs noch harmlos, seit Mitte 1794 mit blutigem Terrorismus. Es war jene entsetzliche Zeit, da von Paris aus die Losung: „Nieder mit allen Aristokraten und Contrerevolutionären“ ausgegeben wurde und Genf selber in einer furchtbaren wirtschaftlichen Krisis den Boden für diese Losung innerlich vorbereitet fand.¹

Die Genfer Geistlichkeit zählte unter ihren Mitgliedern Freunde und Feinde der Revolution, unter den erstern den Pfarrer von Sacconex, J s a ã S a l. A n s p a c h, der gleich zu Anfang in das *Comité d'administration* gewählt und später *Procureur général* wurde, und E s a i e G a s c, später ein Mitglied des *Comité de sûreté* und bald darauf *Syndic* nach der neuen Verfassung. Patriotismus wie Klugheit wiesen die Pfarrer an, sich sofort auf den Boden der neuen Ordnung zu stellen und der provisorischen Verwaltungskammer durch eine Delegation ihre Anerkennung zu bezeugen.

Der Sprecher der Geistlichkeit bezeichnete in seiner Adresse die Genfer Pfarrer als Schüler und Verwalter einer Religion, die uns lehrt, daß wir, aus einem Blut geboren, alle gleich sind vor dem höchsten Herrn der Welt, alle die gleichen Rechte auf die Wohltaten haben, die er über alle seine Geschöpfe ausgießt. Darum wollen die Pfarrer nicht die letzten sein, welche die Prinzipien einer wahren Gleichheit annehmen, die allen Gliedern des Staats den Genuß der Rechte und Vorteile gibt, die die Stadt ihnen anbietet, NB. ohne Schwächung der zur Ruhe und Wohlfahrt notwendigen Subordination. Aus Ueberzeugung und Gewissen Anhänger des Protestantismus, dessen Erhebung die erste Epoche der Gedankenfreiheit war, wissen die Pfarrer eine weisse Freiheit zu schätzen, die jedem die volle Ausübung seiner natürlichen Fähigkeiten in den Schranken der öffentlichen Ordnung und der Sicherheit des Einzelnen garantiert. Indem sie dann zeigen, wie die Gesetze nicht ausreichen ohne die Religion, die von innen her die Menschen vor dem Bösen bewahrt und zum Guten leitet, rechtfertigen sie ihren Wunsch, es mögen die neuen Behörden alles Nötige zur Erhaltung der Religion tun.²

1) Ed. Chapuisat, *De la terreur à l'annexion, Genève et la république française* 1795—98.

2) RegVCG 3. Jan. 1793, Gaberel a. a. U. III 437.

Diese Begrüßung des Revolutionskomitees durch die Geistlichkeit fiel auf guten Boden; der Präsident des Verwaltungskomitees zollte dem Patriotismus der Genfer Pfarrer seine Anerkennung und versprach ihnen die Unterstützung seiner Behörde bei allen ihren Funktionen.¹ Als zur Linderung der wirtschaftlichen Not eine Kollekte seitens der besitzenden Klassen in Umlauf gesetzt wurde, beteiligte sich die *Vénérable Compagnie* sowohl in corpore als durch die einzelnen Mitglieder.² Und wie dann im Juni die Forderung des Bürgereides an alle Genfer herantrat und manche Anhänger des alten Systems sich weigerten, auf diese Weise ihre Zustimmung zu der revolutionären Ordnung auszusprechen, leistete die Geistlichkeit ohne weiteres diesen Eid und verband damit die Erklärung, sie halte fest an dem Beruf der Versöhnung und bitte zu Gott, dem Schutzherrn der Genfer, er möge selbst den Geist der Milde und der Weisheit ausbreiten und alle Herzen und Gedanken ihrer Mitbürger auf das Wohl des teuren Vaterlandes lenken.³

Bei solcher patriotischen Gesinnung der Genfer Pfarrer versteht man es, daß bei den Wahlen in die *Assemblée nationale* eine ganze Reihe von Pfarrern mitgewählt wurden und dadurch einen wichtigen Einfluß auf den Geist und Buchstaben der neuen Verfassung erhielten, nicht bloß die ausgesprochenen Politiker Anspach und Gasc, sondern auch Antoine Jacques Roustan und Pierre Picot, und als Suppleanten, die freilich die Wahl nicht annahmen, Jacques Francois-Louis Peschier und Nicolas Chenevière.⁴ Es lag darin eine Zutrauenserklärung des revolutionären Genf zu seinen Pfarrern und ein ausreichender Ersatz für die Ausschaltung der *Vénérable Compagnie* von den Beratungen über die Verfassung.⁵ Letztlich war auch das revolutionäre Genf weder gewillt noch in der Lage, die Kontinuität mit dem alten protestantischen Genf einfach abzubrechen und den Atheismus in irgendeiner Form zu proklamieren.

Die neue Verfassung trug an ihrer Spitze die Erklärung:

„Das Genfer Volk, frei und unabhängig durch den Willen des höchsten Wesens, gründet seine Verfassung auf die Gerechtigkeit, die Gleichheit und die Freiheit.“⁶

Eben dieses Genfer Volk aber wußte sich als protestantisch und nahm bei der entscheidenden Abstimmung über die neue Verfassung mit 2800 gegen 382 Stimmen die weitere Erklärung an, daß es den Kult der reformierten christlichen Religion und alle darauf bezüglichen Einrichtungen aufrecht halte.⁷

Nicht bloß die staatliche Besoldung des reformierten Gottesdienstes wurde in der neuen Verfassung dekretiert, sondern ausdrücklich jeder öffentliche gottesdienstliche Akt

1) Gaberel a. a. U. III 438.

2) Ebenda, p. 438 f.

3) Ebenda, p. 439, RegVCG 10. Juni 1793.

4) ArPublG; Gaberel nennt außerdem Pierre Mouchon als Mitglied der *assemblée nationale*.

5) Vgl. RegVCG 18. Okt. 1793: die VC erklärt ihr Vertrauen, daß ihre Mitglieder in der *assemblée nationale* sich der kirchlichen Dinge annehmen werden.

6) Chapuisat a. a. O., p. 45.

7) ArPublG, *Constitution Genevoise du 5 Fevr. 1794*, p. 749 f.

einer andern Religion in Genf verboten. Das Detail der gottesdienstlichen Ordnung sollte auf dem Weg des Reglementes durch den *Conseil législatif* näher bestimmt werden; man sah 10 Pfarrstellen in der Stadt vor, jede mit 4000 Gulden salarirt. Auch das alte *Consistoire* fand Aufnahme in die neue Verfassung; 2 Administratoren, 1 Polizeibeamter, 8 Aelteste und die amtierenden Stadtpfarrer bildeten zusammen diese Behörde. Ihre Aufgabe sollte sein: brüderliche Ermahnung der Sehenden und Zensur der Unverbesserlichen, bei schweren Fällen Anzeige an die Syndics; wer auf drei Berufungen sich dem *Consistoire* nicht stellt, wird den Syndics angezeigt werden.¹

Dies Bekenntnis des revolutionären Genf zum Protestantismus war am Ende des 18. Jahrhunderts natürlich durchaus nicht mehr selbstverständlich; es gab Katholiken und Freigeister im damaligen Genf, die sich mit Händen und Füßen dagegen sträubten. Vor allem in dem Klub der *Montagnards* herrschte mehr oder weniger der *Deismus Rousseaus* und die Abneigung gegen alle dogmatischen Sätze. Hier konnte man Bekenntnisse vernehmen wie das des Advokaten *Bousquet*:

„Ich glaube an Gott, an die Freiheit, an die Tugend; ich achte die Moral Jesu Christi und seine Grundsätze der natürlichen Religion, aber ich glaube weder an seine Gottheit noch an die besonderen Dogmen der von ihm begründeten Religion.“

oder das eines andern revolutionären Patrioten:

„Wir erklären, daß wir immer bereit sind, unser Blut für unsere Unabhängigkeit zu vergießen, und daß wir als Genfer, als souveräne Genfer sterben wollen. Weg mit dem scheußlichen Gedanken des Atheismus! Der Atheismus ist, wie Robespierre sagt, ein System der Aristokratie. Wir wollen sterben in der reinen und einfachen Religion der Väter, in den erhabenen Grundsätzen des ersten Revolutionärs (Jesus Christus); seine göttliche Moral ist die Lehre der Republikaner. Der tugendhafte Mensch, der Mann des Volks, der Sansculotte, braucht den Gedanken eines tröstenden und die Unschuld beschützenden Gottes. Das ist der Gott, der alle Menschen gleich schuf, der Gott der Gleichheit, der Gott, den die Montagnards anbeten.“²

Echt rousseauisch fällt für diese Genfer Jakobiner Deismus und recht verstandenes Evangelium Jesu zusammen. Bis in die Reihen der Geistlichkeit drang dieser Rousseauismus. *Isaak Salomon Anspach*, der Pfarrer und Mitarbeiter im Verwaltungskomitee, hielt Ende 1793, als die religiöse Frage auf der Traktandenliste der Nationalversammlung stand, eine Rede „Gegen die Notwendigkeit, als Bedingung für die Ausübung der Bürgerrechte das Bekenntnis zu einer herrschenden Religion aufzustellen“. Hier begegnet uns auf welschem Boden der erste Verfechter der Idee der Trennung der Kirche vom Staat.

Die Gründe Anspachs sind rechtlicher und religiöser Natur. Das Bekenntnis zu einer bestimmten Religion ist keine der Bedingungen des *Contrat social*. Kein vernünftiges Wesen kann ohne Absurdität sich selbst verpflichten, künftig immer so zu denken wie jetzt, weil die neuen Erkenntnisse seine Ansichten immer verändern können. Keiner hat das Recht, seine Vernunft zur Regel zu erheben und jemand zu seinen Ansichten zu zwingen. Die heutige Generation kann die künftige nicht zwingen, wie sie zu denken. So urteilt der Rationalist; aber Anspach verfügt über religiöse Töne: „Fürchte den Untergang der Religion nicht! Sie ist zu anziehend, zu unbesieglich mit allen sinnlichen und geistlichen

1) Ebenda, p. 750, 754, 779.

2) Chapuisat a. a. O., p. 47.

Sibern verknüpft. Das Herz des Menschen hat sie zu nötig, als daß ein solches Unglück je kommen könnte.“¹⁾

Das Bedeutsame ist, daß dieser Sprecher auf den staatlichen Schutz des Christentums aus Religion zu verzichten bereit ist. Er hat sich freilich aus dem spezifisch Christlichen gar wenig gemacht. Als er die Weihrede für die Gedenktafel des vor kurzem verstorbenen Charles Bonnet zu halten hatte, sprach er von allen Werken des berühmten Genfer Philosophen mit Ausnahme der „Untersuchungen über die Beweise des Christentums“, als müßte man sich der Christlichkeit Bonnets schämen.²⁾ Es ist derselbe Anspach, der bei Anlaß der berühmten Rousseaufeier sich vor diesem berühmtesten Sohn seiner Vaterstadt so verbeugte, als wäre er der Weltheiland.³⁾ Anspach fand aber in Pierre Mouchon, dem hervorragendsten rhetorischen Talent unter der Genfer Geistlichkeit, einen ebenbürtigen Gegner, sowohl bei Anlaß der verschwiegenen Christlichkeit Bonnets⁴⁾ wie in der Frage der Trennung der Kirche vom Staat.

In der Weihnachtspredigt von 1793 setzte sich Mouchon mit allen Gründen seines Kollegen Anspach über die Notwendigkeit einer Nationalreligion auseinander. Er zeigt zuerst, was alles Genf der protestantischen Religion verdankt. „Was wäre Genf heute ohne diese Religion?“ Sie ist für ihn das Lebensprinzip dieser Republik; sie gab den Genfern die Moral, den Patriotismus, die politische Freiheit, die Künste und die Wissenschaften. Staat ruht auf Moral, Moral auf Religion; daher ist es Pflicht des Souveräns, den Gottesdienst anzuordnen und zu beschützen. Zuletzt entwirft Mouchon ein entsetzliches Bild der Folgen, wenn ein abergläubischer Gottesdienst oder der Atheismus die geistige Einheit Genfs zerreißen würde. Gerade weil die protestantische Religion so aufgeklärt ist, darf sie verlangen, allein herrschen zu dürfen.⁵⁾

Es sind nicht gerade überlegene Gründe, die Mouchon für die Aufrechterhaltung des Bestehenden ins Feld führt; auch das hohe Gut der Bewahrung der geistigen Einheit Genfs kann, wenn einmal die Tatsachen nicht entsprechen, nur künstlich und nicht auf die Dauer erhalten bleiben. Indessen berührt es ungemein wohltuend, mitten aus dem revolutionären Genf dieses dankbare Bekenntnis zum Calvinismus zu vernehmen. Wenn jedoch alle politischen Instanzen Genfs sich mit so großer Mehrheit für die staatliche Sanktionierung der protestantischen Religion aussprachen, ist das politische Moment, das dabei mitspielte, nicht zu übersehen: das kleine Genf wollte die alten treuen Garantien seiner Unabhängigkeit, die protestantischen Kantone Bern und Zürich, nicht verlieren.

Daß mit der Revolution gleichwohl ein neuer Geist in Genf eingezogen war, bekamen die Pfarrer freilich auf mannigfache Weise zu spüren. Das Genfer Schulwesen wurde ihrer Autorität entzogen und einem *Comité de l'instruction publique* zugewiesen. Die Pfarrer mußten sich den Verzicht auf ihren amtlichen Titel gefallen

1) Ich entnehme das Referat über Anspachs Rede der im folgenden zitierten Weihnachtspredigt Mouchons.

2) Gaberel a. a. U. III 441 f.

3) *Discours du citoyen Isaac-Sal. Anspach, prononcé le 28. Juni 1793 à la fête de l'anniversaire de la naissance de J. J. Rousseau.*

4) Gaberel, p. 442.

5) *Pierre Mouchon, Sermon prononcé le jour de Noël dans l'église de St. Germain sur la nécessité d'une religion nationale.*

lassen und sich damit begnügen, in den öffentlichen Ankündigungen bloß als *Citoyen* zu erscheinen. Auf Befehl der revolutionären Behörden mußten sie am 12. Dez. 1793 in allen Kirchen die *Eska l a d e* feiern und am 5. Febr. 1794 ebenfalls in allen Kirchen die Annahme der neuen Verfassung religiös verkünden; die Mitfeier des ersten schweizerischen Betttags am 16. März dieses Jahres dagegen wurde ihnen verboten, weil keine Einladung dazu von der Regierung Berns ausgegangen war. Ein kleiner Trost mochte für die Geistlichkeit darin liegen, daß zwei ihrer Mitglieder in den neuen Behörden auf besonders einflußreiche Posten gelangten: *E s a i e G a s c* als *Syndic* und *J s a a f S a l. A n s p a c h* als *Procureur général*. Zu den charakteristischen Merkmalen jener Zeit gehört unter anderem das Einlenken einer ganzen Reihe von ehemaligen Pfarrern in die politische Laufbahn. *J u l i e n D e n t a n d*, *ancien pasteur*, hat es wie *Gasc* bis zum *Syndic* gebracht; *E t i e n n e D u m o n t*, ehemals ein glänzender Kanzelredner, hatte 1782 beim Sieg der Aristokratie seine Vaterstadt verlassen, in Petersburg als französischer Pfarrer, in London als Hauslehrer bei Lord Shelburne, in Paris als Freund und Mitarbeiter *M i r a b e a u s* in glänzender Stellung gewirkt und war jetzt nach dem revolutionären Genf zurückgekehrt, dem er als Mitglied der provisorischen Verwaltungskammer wichtige Dienste leisten konnte;¹ *E t i e n n e R e y b a z* endlich, der Sohn des Schulmeisters in Devay, war in Genf Student der Theologie und ordinierter Geistlicher geworden, um 1782 aus den gleichen Gründen wie Dumont ebenfalls Genf zu verlassen; er siedelte nach Paris über, wurde wie Dumont Mitarbeiter *Mirabeaus* und seit Ende 1792 Gesandter der Republik Genf bei der französischen Republik.² In allen diesen Fällen erwies sich die politische Leidenschaft stärker als die religiöse Berufung.

Wenn trotz diesen Beispielen revolutionsfreundlicher Gesinnung von manchen revolutionären Klubs immer wieder der Verdacht geäußert wurde, die Geistlichkeit von Genf sei ein Werkzeug der Reaktion, so lag darin ein Unrecht gegen das geistliche Korps als solches, nicht aber gegen alle einzelnen Mitglieder. Freilich was heißt „reaktionär“ in Zeiten fanatischer Erhitzung der Gemüter? Jeder Pfarrer, der in solchen Zeiten auf seiner Kanzel Milde und Versöhnlichkeit predigt, wird den Revolutionären als Reaktionär erscheinen müssen. *Pierre Mouchon* z. B. war zweifellos ein freiheitsliebender Prediger und einer von denen, die die aristokratische Verfassung Genfs im Jahr 1782 am tiefsten beklagt hatten. Und dieser Mann wurde jetzt als „verdächtig“ denunziert. Zuerst im September 1793 beklagte sich der Klub der revolutionären Genfer beim Verwaltungskomitee über einige Prediger, die *antirevolutionär* predigten, worauf das Komitee die Genfer Pfarrer zu der äußersten Zurückhaltung und zur Vermeidung aller politischen Anspielungen aufforderte; sie sollten sich streng innerhalb der Schranken der sittlichen und religiösen Belehrung halten. Als dann anfangs 1794 eine anonyme antirevolutionäre Broschüre mit dem Titel „*Déclaration des Citoyens anti-anarchistes*“ erschien, hieß es alsbald in den Kreisen der Klubisten,

1) J. J. Cart, *Du rôle joué par quelques citoyens Genevois au début de la révolution française*, *Revue Hist. Vaud.* 1908.

2) Ebenda.

die Pfarrer hätten ihre Hände dabei im Spiel; von vier Pfarrern, die ins Verhör genommen wurden, ob sie Kenntnis von der Affäre hätten, war der vierte schwach genug, bestimmte Namen zu nennen. Die genannten Laien konnten sich über die Grenze retten; die als Mitwisser entlarvten Pfarrer J. L. D u b y und J. P. Et. D a u c h e r kamen mit Gefängnis und scharfer Rüge davon.¹ Es war ein erster schwerer Schlag, der die Geistlichkeit traf. Im Sommer des gleichen Jahres leitete die Wochenschrift eines P e r r e t die Heze gegen die Landpfarrer ein, indem sie die guten Landbewohner aufrief, sich doch ja vor ihren Priestern, die sie gegen die Revolution fanatisierten, zu hüten. Die *Vénérable Compagnie*, die von dieser Heze Mitteilung bekam, lud am 18. Juli die Landpfarrer zu einer außerordentlichen Sitzung auf den kommenden Montag (21. Juli) ein, aber schon der nächste Tag (19. Juli) brachte den Umsturz mit seinem Terror.

Wir stehen vor einem der dunkelsten Sieden in der Geschichte Genfs. Angestiftet vom französischen Gesandten in Genf, S o u l a v i e, angestedt vom Jakobinergeist R o b e s p i e r r e s in Paris, reißen für einen Augenblick die K l u b s der schwachen Regierung die Gewalt aus ihren Händen, richten ein R e v o l u t i o n s - t r i b u n a l auf und fällen in fanatischer Eile Urteile über Vermögen, Freiheit, Leben und Tod ihrer Feinde, der Aristokraten, und rächen damit die Schuld von 1782 in barbarischer Weise. Unter Anrufung des höchsten Wesens eröffnete das Revolutionsgericht, präsiidiert von dem uns schon bekannten Advokaten B o u s - q u e t, seine erste Sitzung; in der Kürze von 18 Tagen wurden 508 Urteile gefällt, darunter 37 Todesurteile, von denen 11 vollzogen wurden; einige der verdientesten Ehrenmänner wie F r a n c o i s A n d r é N a v i l l e, der Vater des Philosophen E r n e s t e N a v i l l e, fielen als Opfer, die von ihren Angehörigen nicht einmal in Trauerkleidern beklagt werden durften. Fast noch schlimmer als die blutigen Erzesse erscheint uns heute der Geist sittlicher Perversität, der einzelne dieser Terroristen befeelte.

Man lese, wie ein gewisser N a l, der als erster sein Urteil über Naville abzugeben hatte, dieses begründete: „Mein Gewissen sollte eigentlich noch aufgeklärter werden; es sagt mir, daß Naville nicht den Tod verdient... aber da man schließlich zwei Gewissen haben muß, verurteile ich ihn zum Tod.“ Als bereits 13 Stimmen sich für das Todesurteil ausgesprochen hatten und nur noch eine Stimme zu dessen Vollstreckung fehlte, gab D e s o n n a z sein Votum ab: „Naville ist ein Aristokrat, aber er hat niemals sich persönlich gegen das Volk verschuldet; indes obschon ich nicht meine, daß er die Todesstrafe verdiene, verurteile ich ihn, weil ich mein Land retten will, zum Tode.“²

Wir stehen in den Tagen kurz vor dem Sturz R o b e s p i e r r e s; das erklärt im Grund alles. Man hatte in Genf selbst das Gefühl: wäre der Sturz des Diktators einen Monat früher gekommen, dieses wüßte Blutvergießen wäre Genf erspart geblieben.³ In der Tat wendete sich die Situation mit dem Moment, da sein Tod in Genf bekannt wurde. Die Partei der revolutionären Regierung — wir erinnern uns an die Namen D e n t a n d, G a l e c, A n s p a c h — ging, durch die rabiaten Jakobiner selber in Stellung und Leben bedroht, ihrerseits zum Angriff auf die Mon-

1) Gaberel a. a. O. III 444 ff.

2) Chapuisat a. a. O., p. 61.

3) Ebenda, p. 69.

tagnards vor, setzte ein zweites Revolutionstribunal ein, diesmal zur Niederwerfung der Gegner auf der Linken, und erreichte damit eine langsame Rückkehr zu geordneten Zuständen. Am 23. März 1795 wurden die revolutionären Urteile außer Kraft gesetzt und damit die Epoche des Terrors abgeschlossen. Und am 21. Sept. 1795 feierte das revolutionäre Genf auf Grund einer allgemeinen Amnestieerklärung sein Versöhnungsfest.

Der Genfer Terror vom 19. Juli, der sich in erster Linie gegen die Genfer Aristokratie wandte, drohte in den ersten Augenblicken auch die *Genfer Kirche* wegzufegen¹. Der Wochengottesdienst wurde sogleich stillgelegt, der Sonntagsgottesdienst für den 20. Juli auf je eine Predigt in St. Germain und St. Gervais um 7 Uhr morgens beschränkt; die Kirchenglocken hörten auf zu läuten. Nachher wurde der Gottesdienst auf je eine Predigt in den vier Kirchen reduziert. Die *Vénérable Compagnie* mußte ihre Sitzungen bis zum 13. August unterbrechen; an eben diesem Tag bemächtigte sich das revolutionäre Komitee der Fonds dieser Körperschaft im Betrag von 49 000 Fr. Zu Stadt und Land begann eine Verfolgung gegen alle Pfarrer, die irgendwelcher contrerevolutionärer Gesinnung verdächtig waren. Von den Stadtpfarrern flüchteten sich P. Picot, A. Sarasin und J. C. Duby über die Grenze, der letztere unmittelbar nach seiner Predigt in der Madeleinekirche durch einen Seitenausgang im Augenblick, da das Revolutionstribunal ihn verhaften wollte.² Auf der Landschaft wurden die Pfarrer J. J. Juventin in Chêne, J. H. A. Bouverot in Chancy, G. C. Choisy in Cardigny durch Verfügungen der revolutionären Behörden abgesetzt, Fréd. Mestrezat in Genthod weggejagt, später auch noch P. D. Bourdillon in Dardagny vertrieben und dem kranken C. Eymar in Jussy das Leben schwer gemacht. Damit hörten selbstverständlich die Gottesdienste in den pfarrerlosen Gemeinden auf; auch in Sacconex, der Gemeinde Anspachs, wurde am 20. Juli und am 10. August der Gottesdienst durch die Versammlung der Klubs des Orts unterbrochen. Alles schien auf die Zerstörung der Genferkirche abgesehen.

Als jedoch mit dem 15. August die verfassungsmäßigen Autoritäten ihre Funktionen wieder aufnahmen, eröffneten sich auch für die Kirche langsam wieder bessere Zeiten, wobei der frühere Pfarrer Anspach als *Procureur général* ihr wichtige Dienste leistete. Auf Wunsch der *Compagnie des Pasteurs* gestattete der *Conseil administratif* am 19. Sept. die Verlegung des Gottesdienstes in der Stadt von 7 Uhr auf 9 Uhr; eine neue Gottesdienstordnung in diesem Sinn erhielt am 15. Okt. ihre Bestätigung. Die Katechisation in St. Germain und St. Gervais wurde wieder hergestellt und zwei Stunden vor der Predigt eingefügt; in diesen beiden Kirchen traten auch die Gebetsstunden um 3 Uhr wieder in Kraft. Am Donnerstag wurde die Predigt der Kongregation wieder erneuert. Damit trat Genf die Rückkehr zu seiner alten kirchlichen Zeit wieder an.

Durch die Absetzung und Vertreibung einer ganzen Anzahl Pfarrer sah sich diese Genfer Kirche aber mit einemmal vor neue schwere Probleme gestellt: das

1) Das Folgende nach den *Registres de la Vénérable Compagnie* und Ergänzungen aus Gaberel.

2) Gaberel a. a. O. III 452.

Problem des Pfarrermangels und dasjenige der Pfarrerrwahl. Das erste war relativ leicht zu lösen; die *Vénérable Compagnie* verständigte sich mit dem *Conseil administratif* dahin, daß vier jungen *Proposants* der Eintritt ins Ministerium ohne Examen gestattet wurde; Daniel Flournois, Jean-Henri Ebray, Jean Aléxandre Barillet, Charles Bourrit waren diese Glücklichen¹. Weit mehr Schwierigkeit machte die Frage der Pfarrerrwahl im Zeichen der revolutionären Demokratie. In der verwaisten Pfarrei Dardagny standen sich zwei Parteien gegenüber: der revolutionäre Klub von Ruffin und Deney und der revolutionäre „Klub Freier Männer“ des Distrikts von Dardagny. Während der letztere sich mit den von der *Compagnie des Pasteurs* und dem *Conseil administratif* ernannten Ch. Et. Sr. Moulinié zufrieden gab, petitionierte der erstere um die Wahl des Pfarrers Bourrit le jeune unter ausdrücklicher Ablehnung Mouliniés. Unter diesen Umständen beschloß der *Conseil administratif* provisorisch die Wahl des Pfarrers durch die Gemeinde, d. h. durch alle Bürger, die das einundzwanzigste Altersjahr überschritten hatten, und setzte denselben Wahlmodus für die vakanten Gemeinden Chêne und Chancy fest. Darauf wurde am 13. November, an einem Donnerstag, Moulinié mit 90 gegen 24 Stimmen zum Pfarrer von Dardagny gewählt.

Der *Compagnie des Pasteurs* war die Gemeindewahl des Pfarrers keineswegs gelegen. In dem Gutachten vom 12. November 1794 stellte sie ihre Gründe dagegen zusammen. Es sind die bekannten Gründe, mit denen sich ein paar Jahre nachher Staatsmänner und Geistliche der helvetischen Republik dieser Konsequenz der Demokratie zu erwehren suchten. 1. Es ist für entfernte Gemeinden schwierig, den in Betracht kommenden Geistlichen näher zu kennen. 2. Auch angenommen, daß die Predigt und der Patriotismus eines Pfarrers ihnen gut scheint, so können sie nicht so gut über andere, ebenso nötige Qualitäten urteilen. 3. Es droht bei diesem Prinzip die Gefahr von Intrigen und Empfehlungen im Widerspruch zu der dem Kandidaten vorgeschriebenen Protestation, desgleichen 4. die Gefahr von Feindschaften unter den Kandidaten selbst infolge dieses Modus. 5. Gemeindewahl fordert konsequent auch Gemeindegewahl; dann ist es aber mit der Unabhängigkeit des Pfarrers aus. 6. Der Grundsatz, keiner sei in einem Amt, der dem Volk nicht angenehm ist, schließt die Wahl durch das Volk nicht notwendig ein.

Auf Grund des neuen Prinzips wählten sich in den nächsten Monaten die Gemeinden Chancy P. M. J. Bourrit, Chêne J. H. Ebray, Genthod den Ant. P. P. Demelayer zu ihrem Pfarrer, Sacconex für den als *Procureur général* amtierenden Anspach den Charles Bourrit zu seinem Vertreter. Es scheint aber der neue Wahlmodus bei den Landgemeinden keinen besondern Enthusiasmus ausgelöst zu haben; sonst wäre der neue Pfarrer von Chancy nicht mit 41 von 43 Stimmen gewählt worden. Die *Compagnie des Pasteurs* fügte sich ohne Protest in das neue Wahlverfahren, vielleicht in der stillen Hoffnung, daß das Provisorium des neuen Wahlmodus kein Definitivum werde.²

Ueberraschend auf den ersten Blick und doch auch wieder verständlich ist nicht neben solchen Neuerungen die starke Macht der Tradition in dem revolutionierten Genf. Auf dem Gebiet des Schulwesens hatte ein am 25. Febr. angenommenes

1) RegVCG 22. Aug. 1794.

2) RegVCG 10., 12., 14., 21., 27. Nov. 1794.

Gesetz über die nationale Erziehung allerdings der geistlichen Leitung des Schulwesens ein Ende bereitet und, wie wir sahen, die *Compagnie des Pasteurs* durch ein *Département de l'instruction publique* ersetzt; das war ein mächtiger Schritt auf dem Weg der Laisierung der Schule. Immerhin zählte ein Theologe von der Autorität des Professors Antoine Maurice zu den Mitgliedern der neuen Erziehungsbehörde. Ihre erste bedeutende Leistung war ein Gesetz über die Primarschulen, das der Religion ihre bisherige Stelle im Unterricht einräumte und überhaupt in religiöser Hinsicht alles beim alten beließ. Der *Club central* hatte das ausdrücklich vom *Conseil législatif* gefordert.¹ Auf dem Gebiet des Polizeiwesens aber kämpfte der theologische *Procureur général* Anspach energisch und erfolgreich für die *Sonntagsheiligung*.

In einem Gesuch an den *Conseil administratif*² schilderte er alle die Unordnungen, die er bei seinem Gang durch die Stadt in der Zeit des Gottesdienstes konstatierte, und forderte Torfschluß während des Gottesdienstes, allgemeinen Ladenschluß zu eben dieser Zeit und in den übrigen Sonntagsstunden halbe Öffnung bloß für Notfälle; Verbot des Aufenthalts in den Straßen ohne dringendes Bedürfnis und Rundgang eines Polizeibeamten zur Zeit des Gottesdienstes. Anspach berief sich in seinem Gesuch darauf, daß die Souverains selbst das Bekenntnis der christlichen Religion zur Bedingung der Ausübung des Bürgerrechtes erhoben und dadurch den Gottesdienst sanktioniert und den Sonntag vor den andern Tagen ausgezeichnet hätten.

Die Proklamation freilich, die Anspach dann am 26. Dez. 1794 veröffentlichte, klang bescheidener als sein Gesuch an den Rat; sie beschränkte sich auf die Forderung von Ruhe und Stille während des Gottesdienstes und von Respektierung des Sonntags, bleibt aber auch so ein einzigartiges Dokument christlichen Bekenntnisses mitten in dem revolutionären Genf.

Den Genfer Pfarrern lag nichts so am Herzen wie die Rückkehr der zur Zeit des Genfer Terrors abgesetzten Kollegen. Von seiten der schwächlichen Behörden, die im Revolutionsjahr 1794 der Stadt vorstanden, war freilich nichts Gutes zu erwarten. Als die *Compagnie des Pasteurs* in einer Adresse an den Rat darum einkam mit der Begründung, diese abgesetzten Pfarrer hätten nie weder direkt noch indirekt gegen die Revolution gehandelt und hätten weder privat noch öffentlich etwas gegen die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit unternommen, erhielt sie vom Rat die lakonische Antwort: *qu'il n'y a pas lieu à délibérer*.³ Erst die Neuwahl der verfassungsmäßigen Behörden brachte hier die Wendung. Unter dem 28. März 1795 teilten Syndics und Räte durch Publikation mit, daß von diesem Tag an die revolutionären Urteile keine Kraft mehr hätten und zwar auf Grund eines Stimmenmehrers von 1952 gegen 250 Stimmen. Voller Freude forderte darauf die *Vénérable Compagnie* ihre Mitglieder zur Rückkehr auf. In den Protokollen wird in der Tat die Rückkehr der Pfarrer Sarasin, Picot, Juventin, Bourdillon, Meistratz (des letzteren nur vorübergehend) gemeldet. Sofort aber ergaben sich eigentümliche Schwierigkeiten, da die inzwischen vom Volk gewählten Erbspfarrer nicht immer gewillt waren, ihre Posten aufzugeben. In Chêne z. B. wollte Pfarrer Ebray nicht vom Platz weichen und gab zugunsten Juventins erst nach, als die

1) Ebenda 26. Dez. 1794.

2) 19. Dez. 1794.

3) RegVCG. 21. und 27. Nov. 1794.

Compagnie des Pasteurs sich an die weltliche Gewalt um Hilfe wandte. In Dardagny leistete Pfarrer M o u l i n i é unter Berufung auf seine himmlische Sendung, dabei von seiner Gemeinde unterstützt, seinem Vorgänger Bourdillon hartnäckigen Widerstand; alle Bitten seiner Kollegen waren vergeblich, auch eine Delegation des Rates und der *Compagnie des Pasteurs* nach Dardagny zur Beruhigung der Gemeinde fruchtete nichts, da ein Teil der Gemeinde Bourdillon durchaus nicht als Pfarrer haben wollte, so daß diesem nichts anderes als die Auswanderung nach Amerika übrig blieb. Allein Moulinié durfte sich der dadurch geschaffenen neuen Lage nicht lange erfreuen; durch eine Verfügung des *Conseil administratif* bekam die *Compagnie des Pasteurs* das Pfarrwahlrecht wieder in ihre Hände und die alten *Ordonnances Ecclésiastiques* traten wieder in Kraft.¹ Gestützt auf diese verweigerte die *Compagnie des Pasteurs* dem ihr nicht genehmen Moulinié die Pfarrei Dardagny und setzte statt seiner d e J o u r dorthin. Der Fall hatte die Gemüter vom März bis zum Oktober 1795 beschäftigt; was ihm seine Bedeutung gibt, ist die R ü c k e h r vom Prinzip der Gemeindevahl zum alten System der Ernennung des Pfarrers durch die *Compagnie des Pasteurs* und der Bestätigung durch den Rat. Es war zugleich ein Sieg des Klerus über die antiklerikalen demokratischen Tendenzen. Man spürte etwas von dem erstarkenden klerikalen Geist, wenn kurz nachher die *Compagnie des Pasteurs* den ihr vom Rat zum Spitalpfarrer empfohlenen P a u l e t ablehnte und statt seiner den H. Ch. B a s t a r d ernannte, den der Rat nach einigem Zögern bestätigte.² Der zum *Procureur général* aufgestiegene Pfarrer A n s p a c h hatte sich bis dahin in seiner Gemeinde Sacconex vertreten lassen und meldete sich jetzt für die Gemeinde Cartigny. Da ihn der Rat für einen Laien erklärte, solange er *Procureur général* sei, schloß ihn die *Compagnie des Pasteurs* von der Wahl in Cartigny aus. Anspach aber — es ist ein rechtes Zeichen der veränderten Zeiten — verzichtete lieber auf seinen wichtigen weltlichen Posten als auf seinen Pfarrerberuf und wurde daraufhin vom Rat als wählbar bezeichnet und von der *Compagnie des Pasteurs* nach Cartigny gewählt.³ Man mußte einen solchen Entschluß auf kirchlicher Seite angesichts der beängstigenden Tatsache des rapiden Rückgangs der Kandidaten der Theologie doppelt begrüßen; studierten doch im Jahr 1797 noch ganze fünf junge Theologen in Genf, drei Genfer und zwei Ausländer.⁴

Daß wir uns trotz der besser geordneten Zustände in Genf immer noch auf vulkanischem Boden bewegen, beweisen verschiedene Verfügungen der regierenden Kreise. Zu Beginn des neuen Jahres 1796 forderte der Rat die Pfarrer von Genf zu größerer Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber der Politik auf; sie sollten die Politik in ihren Predigten gar nicht berühren und im Gebet das Wort „*Seigneurs*“ für den Magistrat vermeiden. Dem aus seinem Exil in Newyork nach Genf zurückgekehrten und von der *Compagnie des Pasteurs* nach Sacconex gewählten J e a n L o u i s D u b y verweigerte der Rat die Bestätigung „auf Grund seines früheren

1) Ebenda 9. Okt. 1795.

2) Ebenda 30. Okt. 1795.

3) Ebenda 11. Dez. 1795.

4) Gaberel a. a. O. III. 458.

politischen Betragens"; zwei Monate später wählten ihn die Pfarrer zu ihrem Kollegen in der Stadt, diesmal ohne Widerspruch des Rates¹; er ist später zum Theologieprofessor und Rektor der Genfer Akademie aufgerückt. Ein Zeichen der Zeit aber ist vor allem die Redaktion des neuen Verfassungsentwurfs vom Frühjahr 1796; hier wurde aus dem Eid, den Syndics und Bürger zu schwören hatten, die Verpflichtung, „die Ehre und das Wohl der reformierten Religion in der Stadt aufrecht zu erhalten“, gestrichen. Umsonst protestierte die *Vénérable Compagnie* durch ein *Mémoire* beim *Conseil législatif*; sie war selbst nicht einig, es kam in ihrem eigenen Schoße zu einem heftigen Zusammenstoß der theologischen Majorität mit dem politischen Opportunisten *Esaié Gasc*, der jetzt, da alles sich nach Frieden sehnte, neue heftige Zerwürfnisse von dieser Frage kommen sah.²

Zu den Sorgen für das Wohl und die Würde der Kirche traten für die Genfer Pfarrer der Revolutionszeit noch die ganz persönlichen Sorgen um ihren Lebensunterhalt angesichts der schweren wirtschaftlichen Misere.

Am 8. Juni 1795 teilte der *Conseil administratif* erstmalig den Pfarrern mit, daß er infolge der Aufhebung der Zehnten und des Mangels an Staatsvorräten die Getreidezulagen für sie aufheben müsse und zur Entschädigung die Befoldung der Stadtpfarrer von 3500 auf 4000 fl., die der Landpfarrer von 1800 auf 2500 fl. erhöhe. Auf den Protest der *Compagnie des Pasteurs* gegen diesen Beschluß zog ihn der Verwaltungsrat zurück und beschloß statt dessen, die Pfarrer für ihre Getreidezulagen mit einer Ersatzzahlung von je 35 fl. *par coupe* zu entschädigen; der Entscheid darüber sollte dem *Conseil général* überlassen werden. Man fand es dann aber richtiger, mit dieser Frage im Augenblick nicht an das Volk zu gelangen, und hoffte, durch ein Entgegenkommen der *Compagnie des Pasteurs* sicherer zur Verständigung zu kommen. Darauf erklärten die Genfer Pfarrer, sie seien zu jedem Opfer bereit, nur nicht zu einer Entschädigung von 35 fl. *par coupe* in einer Zeit, da man sonst dafür das Doppelte zahlen müsse. Sie forderten statt der vorgeschlagenen 35 fl. einen *Louis neuf* (= 51 fl.). Der *Conseil législatif* billigte die Forderung der Pfarrer. Ein paar Monate später aber suchte der *Conseil administratif* aufs neue an ihnen zu sparen, indem er die *Coupe de blé* bloß mit 45 fl. verrechnen wollte zu einer Zeit, da man sonst 81 fl. dafür zahlte. Die *Vénérable Compagnie* protestierte umsonst dagegen.³

Alles in allem, die Kirche Calvins machte schwere Zeiten durch, schwerere als irgendeine andere der schweizerischen Kirchen in diesen Jahren. Denkt man jedoch zum Vergleich an das Los, das der französische Revolutionsterror der Kirche Frankreichs bereitete, so erstaunt man immer wieder über die Milde der Genfer Revolution. Von Verfolgung und Unterdrückung konnte höchstens für die paar Wochen Ende Juli und Anfang August 1794 die Rede sein; davon abgesehen, behauptete sich die Genfer Kirche mit erstaunlicher Zähigkeit und ging ungebrochen der französischen Annexion entgegen.

Wir kehren zur evangelischen Eidgenossenschaft zurück. Ungefähr vom Jahr 1794 an läßt sich eine beständig sich steigernde Krisensituation in allen ernsteren Kreisen beobachten. Sie lag vor allem der bernischen Enquête über den Verfall der Religion und der Entstehung des eidgenössischen Bettags zugrunde.

1) Ebenda III 457.

2) RegVCG 12. Febr. 1796.

3) RegVCG. 8. und 27. Juni und 5. Okt. 1795.

Der Anstoß zu beidem ging, wie in anderem Zusammenhang schon erzählt wurde,¹ im Herbst 1793 von dem Dekan und den Juraten der Klasse Lausanne = Vevey aus, die am 18. Nov. 1793 dem Berner Rat eine Klage über gänzliche Mißachtung der religiösen Ordonnanzen, Entheiligung des Sonntags, Sittenverderbnis, offenen Unglauben und Heidentum eingaben und zugleich Gegenmittel vorschlugen: Adressen des Rates an die Stadt und Gemeindevorsteher, an die Dekane, an die Konsistorien, an die Akademie von Lausanne mit dem Befehl, darüber Bericht zu erstatten und außerdem eine Adresse des Rates an das Volk, von den Kanzeln zu verlesen. Man bekommt fast den Eindruck, als würden sich diese Geistlichen der Waadt nach der Niederdrückung aller freiheitlichen politischen Bestrebungen mit desto größerer Energie auf ihr spezielles Gebiet, das Sittlich-Religiöse, um hier wenigstens nach Kräften Remedur zu schaffen.

Im Kirchenkonvent von Bern, der dem Rat das Schreiben der waadtländischen Brüder begutachten mußte, waren die Ansichten darüber, was geschehen sollte, geteilt; die einen wünschten die Ankündigung eines außerordentlichen Bettages für den ganzen Kanton, begleitet von zwei Erklärungen der Regierung, nämlich einer Einladung zum Betttag und einer feierlichen Erklärung der Väter des Vaterlandes in betreff ihrer religiösen Gesinnung, während andere vorläufig nähere Erkundigungen über den Zustand des Uebels, seine Quellen und die Gegenmittel begehrten und in diesem Sinn die Beamten und Dekane aufgefordert wissen wollten. Dekan Joh. Wyttbach, der in einem besondern Schreiben seine persönlichen Ansichten formulierte, stellte beide Wünsche zusammen, die Ankündigung des Bettags, begleitet von einem Bekenntnis der Regierung zur Religion, und, zum Zweck der näheren Erkundigung, die Vornahme eines Generalkapitels, das heißt: die Hinsendung einiger Deputierter vom kleinen und großen Rat und aus der Geistlichkeit der Stadt an alle Klags-Versammlungen. Der Berner Rat nahm beide Anregungen auf; er gab den Anstoß zur Feier eines nicht bloß kantonalen, sondern eidgenössischen und überkonfessionellen Bettags und ordnete speziell für das Bernbiet auf sämtlichen Klags-Versammlungen eine Enquête über den Verfall der Religion, dessen Quellen und die dagegen zu ergreifenden Hilfsmittel an.

Erwägt man, daß der Kanton Bern seit 1612, also seit bald zwei Jahrhunderten, kein Generalkapitel mehr gesehen hatte, so erhellt das Außerordentliche dieser Religionsenquête. Wir haben die wichtigsten Klagepunkte im Zusammenhang mit der allgemeinen Emanzipationsbewegung der Zeit bereits aufgezählt;² es sind zum Teil Klagen, die immer wiederkehren, zum Teil aber auch solche, die ganz speziell dem Aufklärungszeitalter eigen sind. Es tut nichts zur Sache, wenn dabei ein welscher Pfarrer der deutschen Aufklärung, ein deutsch-bernischer Dekan der Aufklärung in Frankreich oder in Genf die Hauptschuld beimißt. Von besonderer Wichtigkeit ist jedoch die Klage, daß das Verderben der Hauptstadt auf die

1) Vgl. Bd. II dieses Werkes, p. 541 ff.; Akten einer Kommission über den Verfall der Religion, dessen Quellen und die dagegen zu ergreifenden Hilfsmittel. StArBe.

2) Bd. II dieses Werks, p. 542 f.

Landleute einen unglücklichen Einfluß hat — sie begegnet uns in gleichzeitigen Predigten David Müslins — und die damit verwandte Klage über das schlechte Beispiel der Amtleute und Vorgesetzten, überhaupt der Mächtigen, Reichen und Großen dieser Welt. Sie betrachten die Religion, wie besonders der Dekan der Klasse Thun, Heinrich Stäheli, hervorhebt, als einen frommen Aberglauben, den man, ohne beim Volk große Gefahr zu laufen, nicht aufheben dürfe, über den sich aber ein größerer Geist wegsetzen müsse. Die Religion gut genug für das gemeine Volk, aber zu dumm für seine aufgeklärten Regenten, das war die Frucht vor allem der französischen (Voltaire'schen) Aufklärung. Jeremias Gotthelf hat ein halbes Jahrhundert später im „Zeitgeist und Bernergeist“ diese verhängnisvolle Maxime der aufgeklärten Staatsmänner mit ihren verwüstenden Folgen dargestellt. Die Entartung der Kirchen zu einer heuchlerischen Formalität, die vielleicht den kleinen armen Mann heftig schikanierte, den reichen und mächtigen aber unangetastet ließ, war nur eine dieser Folgen. Noch ein Klagepunkt charakterisiert die besondere Zeitlage: die studierende Jugend, gerade auch die theologische, ist zu einem großen Teil dem Welt- und Modegeist verfallen, studiert nichts Gründliches und Solides, geht in der Gesellschaft auf, erscheint in unanständiger Kleidung, verteidigt stürmisch die Revolution. Wer weiß, wie gerne die jungen Theologen aller Zeiten mit der neuesten Mode gehen, um nur ja nicht unmodern zu erscheinen, der wird in solchen Beschwerden, sobald man sie nicht verallgemeinert, keine Uebertreibungen erblicken.

Selbstverständlich gilt das Tatsächliche an diesen Klagen keineswegs für Bern und das Bernbiet allein. Der Zürcher Antistes Heß warf in einer Predigt vom September 1795 die Frage auf:

„Wer gab das Beispiel der Sabbatsentweihung, des Religionspottes, der Prachtliebe, des Uebermutes, der Nichtachtung, was man Gott, dem Vaterland und den Gesetzen schuldig war? . . . Wer ergab sich den größten Eitelkeiten? Wer bediente sich zuerst jedes willkürlichen Mittels und Werkzeugs zur Befriedigung der Pracht- und Reichthumsiebe? . . . Wer gab Anlaß, daß so viele sittenverderbende, der Religion und allem, was heilig war, spottende, falsche politische Grundsätze ausbreitende Bücher auf dem Land gelesen wurden? Wer gab zuerst das verführende Beispiel alles dessen?“

Die Antwort lautet: „Die Stadt.“¹ Ähnlich tönt es aus Basel in dem Schreiben Joh. Rud. Burdhardts über den Stand der Religiosität in dieser Stadt:

„Zuerst bei den reichen und vornehmen Klassen erlischt die Religiosität; von da steigt der Verfall zum Mittelstand, ergreift Handelsbediente, Handwerksburschen, endlich Knechte und Mägde . . .“²

Unterschiede in Einzelheiten sind natürlich auch vorhanden; in Basel z. B. wirkte die Brüdergemeinde gerade auf die studierenden Theologen segensreich. Im großen und ganzen aber war der Weltgeist in mächtigem, unaufhaltsamem Vorrücken begriffen.

1) O. Hunziker, Zeitgenössische Darstellungen der Unruhen in der Landschaft Zürich, 1794—1798 (Quellen zur Schweizergeschichte XVII), p. 14 und 127.

2) Vgl. das Schreiben J. R. Burdhardts vom 18. Okt. 1798 in der Pastoralkonferenz. StArBas (KlAr Q 3).

Was sollte denn aber geschehen? Welche Mittel gegen den Religionsverfall raten diese Pfarrer ihren weltlichen Regenten an? Es fehlt nicht an Vorschlägen, aber die meisten offenbarten eine rührende Hilflosigkeit. Als Beispiel mögen die Vorschläge des welschen Pfarrers in Bern Louis Aug. Curtat gelten. Er schlägt vor:

1. Sorge für bessere Lehrerbildung. Gründung eines Lehrerseminars. 2. Verpflichtung der Akademie in Lausanne zu strenger Aufsicht über die Sitten der Studierenden. 3. Neue Belebung der Kirchenvisitation. 4. Sofortige Absetzung jedes skandalösen Pfarrers. 5. Neue Belebung der Hausbesuche. 6. Strenge Durchführung der Chorgerichtsordnungen und Strafen. 7. Strengere Bücherzensur. 8. Ermunterung zur Errichtung religiöser Gesellschaften.

Viel besseres weiß kaum einer dieser Berner Pfarrer zu empfehlen, höchstens daß der eine und andere gern eine schärfere Aufsicht über die Vorgesetzten selbst gewünscht hätte. Aber das sind ja alles *pia desideria* in dem mißlichen Sinn des Wortes. Von irgendwelcher gründlichen Remedur auch nur auf einem Gebiet vernehmen wir nichts; die ganze Religionsenquête ging spurlos vorüber. Das ist auch das Einzige, was man in einer so ausgeprägt politischen Epoche erwarten muß. Es ehrt diese Berner Pfarrer, mit welchem Ernst und Eifer sie sich über den Stand des religiösen und sittlichen Lebens Rechenschaft zu geben suchten; aber einem Phänomen von der Größe der französischen Revolution und ihrer Ausbreitung in den Nachbarländern konnte keine Pfarrerversammlung gewachsen sein. Ein solches Ungeheuer bahnt sich seinen Weg über alle theologischen und kirchlichen Samentationen und *pia desideria* hinweg.

Und nicht anders erging es der neuen Institution des eidgenössischen Bettags.¹

Wenn der Berner Rat so ohne weiteres den ihm von seinem Konvent vorgeschlagenen außerordentlichen kantonalen Bettag zu einem eidgenössischen Bettag zu erheben beschloß, folgte er nur der allgemeinen patriotischen Zeitstimmung. Seit dem Frühjahr 1792 standen rings um Basel herum zum Schutz der Neutralität Regimenter aus den evangelischen und den katholischen Orten; katholische Feldprediger predigten in Basel zu Stadt und Land auf evangelischen Kanzeln, und diese ungewohnte Waffenbrüderschaft drängte die von der Zeitströmung schon gehörig abgeschwächten konfessionellen Gegensätze ganz zurück. Kein Wunder, daß angesichts dieser Zeitlage die bernische Anregung so gut wie nirgends auf Widerstand stieß. Der Vorort Zürich, an den Bern seine Anregung zunächst weiter gab, übernahm die Einladung an alle eidgenössischen Orte freudig; als Datum beliebte der 16. März, ein Sonntag. Neuenburg wurde von Bern zur Mitfeier eingeladen; das revolutionäre Genf dagegen erhielt von der Berner Regierung kein Einladungsschreiben² und ebensowenig Graubünden, das seit einiger Zeit seine früher so enge Verbindung mit den evangelischen Orten verloren hatte.³ Natürlich blieben auch diesmal die spezielle Ankündigung des Bettags, die Formulierung des Bettagsgebetes und die

1) Rosa Schaufelberger, Die Geschichte des eidgenössischen Bettags 1920, p. 86 ff.

2) RegVCG 16. März 1794.

3) Paulus Kind an DG 25. März 1794.

Anordnungen der Bettagspolizei Sache der kantonalen Behörden, wie es bis heute geblieben ist.

In der Ankündigung des Bettags von Bern¹ vernimmt man ganz das Echo der Pfarrer, welche die Religionsenquete veranlaßt haben: Klagen über die zunehmende Irreligion und Unglauben, die von Jahr zu Jahr weiter um sich greifende Ungottesdienstlichkeit, die Entheiligung unseres Sonntags durch schändliche Ausschweifungen, die tägliche Vergrößerung der Unsitlichkeit und Lasterhaftigkeit, verbunden mit allgemeiner Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit in Verhinderung dieser Uebel. Auf einen ähnlichen Ton ist die Ankündigung des Bettags von Basel gestimmt: Klage über die Zunahme des Leichtsinns, der Sicherheit und Gottvergeffenheit; der Unglaube, die Verachtung des Wortes und Dienstes Gottes, die daraus entspringende Unwissenheit, die sich durch eine unchristliche Kinderzucht auf die Nachkommenschaft fortpflanzt, die Unzucht usw. sind unter uns gemein geworden.

Von den Bußtagsgebeten ist das baslerische eine große Jeremiade. Es klagt über die Gleichgültigkeit gegenüber der Lehre Jesu Christi, über hinterlistige Untergrabung aller Religion durch manche Basler, während andere sie sogar öffentlich auf die feindseligste Weise bestreiten, lästern und verspotten, dann wieder über die vielen falschen und unbesonnenen Schwüre, durch die Gottes Name gelästert wird, über die Verfehrung der Sonntage in Sündentage, über die Widerspenstigkeit gegen die heilsamen Gesetze, das schwelgerische Wesen, die immer mehr einreißende Liebe zur Ueppigkeit, den unerträglichen Geiz, den unerträglichen Stolz, die unversöhnlichen Feindschaften, die Lieblosigkeit gegen unsern Nächsten, Ehebruch, Hurerei und andere Greuel, die wider uns zeugen, daß wir ein Volk von großer Missetat sind. Im Schaffhauser Bettagsgebet erkennt man sogleich den herrnhutischen Antistes Oschwald: „Viele Völker haben das unschätzbare Kleinod der allein demütigenden und allein bessernden Versöhnungslehre und der gnädigen Rechtfertigung vor dir um des Blutes Christi willen auf verschiedene Weise jämmerlich mißhandelt und mißhandeln lassen. Es bleibt wahr, was du, Herr Jesu, gesagt hast, ja es bleibt wahr, und kein Satan kanns und solls stürzen: wer nicht glaubt und durch den Glauben, daß du Gottes Sohn und durch dein Veröhnungsleiden der Erlöser der Welt seiest, geheiligt wird, der wird verdammt werden.“

Wir greifen aus den Bettagspredigten einzig die Predigt Lavaters heraus. Ihr Text ist Psalm 147, 12 ff.²

Er weiß nicht nur zu schelten, sondern auch zu danken; zu den besonderen Segnungen des Vaterlandes zählt er neben den sanften gefälligen Sitten auch den schönen, nicht überspannten Grad von Aufklärung, die edlen Anstalten und Institute, Armenschulen und Töchtertschulen. Aber der ganze Mann steht in der Schlußmahnung vor uns; da gibt er die feierliche Erklärung ab, daß wir uns keine Gleichgültigkeit und Neutralität gegen Tugend und Laster, gegen Glauben und Unglauben, gegen Christentum und Antichristentum, gegen Lobpreisungen und Lasterungen des Allerheiligsten aufdringen lassen. Lieber wollten wir der Würde, die Gemeinde des Herrn zu lehren, für immer entsagen, als uns entbinden zu lassen, gegen Laster zu predigen, die unter uns ihr Haupt erheben. Speziell warnt er vor Gleichgültigkeit gegen Greuelthaten, vor Billigung abscheulicher Dinge, vor Ueppigkeit und Wohlflust, vor Despotismus und Herrschsucht. Er, Lavater, will gegen die Herrschsucht predigen, die in unser aller Brust wohnt, nicht nur in den Herzen der Könige. Wir möchten alle gern Götter sein, jeder in seinem Kreis. Zuletzt warnt er vor

1) Das Folgende auf Grund der Schrift: „„Denkmale für Helvetiens Bewohner oder Obrigkeitliche Ankündigungen, Predigten und Predigtauszüge auch Fragmente aus Gebeten beyder Religionsverwandten, den am 16. März 1794 in der ganzen Löbl. Eidgenossenschaft gefeierten Bußtag betreffend. 1794.“

2) Die Predigt Lavaters erschien separat im Druck, ein Abdruck in „Denkmale für Helvetiens Bewohner.“

Gewissenlosigkeit und Religionsverachtung mit dem Hinweis auf das französische Beispiel: seit siebzehn Jahrhunderten ist in christlichen Staaten nie so gegen Religion und Christentum gewütet worden wie in unsern Tagen.

Die Bettagspredigt Lavaters soll großes Aufsehen gemacht haben; überhaupt aber wirkte dieser erste eidgenössische Betttag schon durch seine Neuheit auf viele Gemüter. Konrad Sulzer erzählt davon seinem Freund Jakob Heß, dem Antistes:

„Der außerordentliche Betttag war bei uns so feierlich, als ich jahrelang keinen öffentlichen Gottesdienst gesehen hatte, und wenn von der solennen äußern Feier sich etwas Günstiges schließen läßt, wie ich glaube, so war er bei uns nicht ohne Frucht.“¹

Es fehlte jedoch nicht an nüchternen Stimmen, die an eine gründliche Wirkung nicht glauben wollten. David Müsli, der bedeutendste bernische Prediger dieser Zeit, sprach in der Pfingstpredigt des gleichen Jahres von dem, „wie es scheint, durch keinen außerordentlichen Betttag zu hemmenden Hinstreben der Gemüter zu Irreligion und Sinnlichkeit, das der Gemeinde den bangen Ruf erpresse: Herr, was will daraus werden?“

An Lavater schrieb Müsli schon zuvor:

„Das Uebel liegt viel tiefer; das ganze Haupt ist krank, aber das will niemand sehen, und es darfs niemand laut sagen.“²

Müsli hatte recht; der neue eidgenössische Betttag, so feierlich er begangen wurde, brachte keine Aenderung der geistigen Lage. Er wurde durch seine Wiederholung in den nächsten Jahren eine bleibende Institution, an die man sich gewöhnte wie an die andern bestehenden Institutionen. Die Krisisstimmung hatte ihn geschaffen; aber er war ganz unfähig, die kommende Krisis aufzuhalten.

Im gleichen Jahr, da Zürich alle eidgenössischen Stände zur Feier eines außerordentlichen Betttags einlud, an dem Obrigkeit und Volk sich gemeinsam vor Gott demütigen sollten, mußte es auf seinem eigenen Gebiet die Anfänge schwerer Verwicklungen erleben, die zeigten, welch ein tiefer Riß in Wirklichkeit zwischen Obrigkeit und Volk bestand. Stäfa war das Zentrum der Bewegung; sie ergriff aber von da aus die beiden Ufer des Zürichsees, sprang westwärts in das Knonaueramt und östlich und nördlich tief in das Grüninger und das Kyburgeramt hinein. Nicht etwa arme Bäuerlein empörten sich gegen unterdrückende Tyrannen, sondern die Wohlhabenden und Angesehenen der reichen Seegemeinden begehrten Rechtsgleichheit mit den Stadtbürgern und Aufhebung lästiger Abgaben. Sie beriefen sich dabei auf frühere, durch Brief und Siegel verbürgte Rechte und Freiheiten und dicht daneben auf die Grundsätze der französischen Revolution, auf das unveräußerliche Menschenrecht. Die Stadtzürcher aber, voran die Kaufmannschaft, fühlten sich in ihren Privilegien angegriffen und witterten sogleich Rebellion gegen die städtische Regierung. Es gelang ihnen, einem eigentlichen Aufstand zuvorzukommen und mit Militärgewalt die Rebellen zu erschrecken und ihre Führer unschädlich zu machen. Allein diese gewalttätige Niederwerfung der „Seebuben“ war kein wirklicher Sieg; wenige Jahre später wandte sich das Blatt und die Zürcher Bauernschaft ertrotzte sich die völlige Rechtsgleichheit.

1) Konrad Sulzer an J. Heß, 27. März 1794.

2) Müsli an Lavater, 19. Dez. 1793.

Die Stäferer Unruhen verliefen in zwei Akten. Im Mittelpunkt des ersten Aktes steht das berühmte Stäferer Memorial, „Ein Wort zur Berherzigung an unsere teuersten Landesväter“,¹ dessen Urheber durch die Strafurteile am 13. und 14. Jan. 1795 aus der Eidgenossenschaft verbannt wurden. Verfasser des Memorials war der Hafner Heinrich Nehrachter, ein dreißigjähriger unverheirateter Mann, der sich vom Chirurgen und Kirchenpfleger Joh. Kasp. Pfenniger zu seiner Schrift inspirieren ließ. Nehrachter ist überhaupt mehr der Redaktor des Memorials; seine Ideen schöpfte er aus der damals gerade am Zürichsee weit verbreiteten französischen Revolutionsliteratur; sie lagen in der Luft, und er brauchte sie nur in verständlichem Deutsch zu formulieren.

Von den sieben Hauptforderungen des Memorials: 1. Eine Konstitution. 2. Erwerbs- und Handelsfreiheit. 3. Studierfreiheit. 4. Gleichheit der Ehre und militärischen Beförderung. 5. Befreiung von Zehnten und Grundzinsen. 6. Aufhebung der Reste der Leibeigenschaft. 7. Gewährung der alten durch Dokumente erweislichen Rechte und Freiheiten der Gemeinden, interessiert uns besonders Punkt 3 und 5. Das Memorial beklagt es, daß der Beruf des Volkslehrers, dieser nächst den Regenten nützlichsten und unentbehrlichsten Person des Staates, ein Privileg der Städter ist und geistig mindestens so tüchtige Landleute davon ausgeschlossen sind. Die Begründung ist freilich wunderbar: nur das Genie ist dieses ausgezeichneten Berufs würdig, weil nur das Genie die allgemeine Glückseligkeit befördern und den Menschen durch Religion und Tugend weiser und besser machen kann. Solches Genie erwächst aber nicht blos in der Stadt, sondern auch auf dem Lande, nur daß es hier, sich selber unerkannt, im Staube begraben liegt, weil ihm zu seiner Entwicklung alle Hilfsmittel abgeschnitten sind.² Im Verhör erklärte Nehrachter, es sei das die Stimmung des ganzen Landes, aber hauptsächlich am Zürichsee und im Grüningeramt seien ihm dergleichen Wünsche geäußert worden.³ Den 5. Punkt, die Befreiung von Zehnten und Grundzinsen, denkt sich der Verfasser auf dem Weg einer billigen Entschädigung ihrer jetzigen Eigentümer;⁴ er macht sich aber gar keine Gedanken darüber, wer die aus ihrem Ertrag lebenden Kirchen- und Schuldiener und die Gemeindearmen künftig unterhalten soll.

Heinrich Nehrachter, der, vom Zürcher Rat wegen seines Memorials auf sechs Jahre aus der Eidgenossenschaft verbannt, schon 1797 im Elß gestorben ist, verdient schon um seiner Gesinnung willen unser Interesse. Bis ins zehnte Jahr ohne Schulbildung, besuchte er von da an wöchentlich einmal die Repetierschule, um sich im übrigen auf autodidaktischem Weg eine verhältnismäßig reiche Bildung anzueignen. Er empfand den Drang, das Gelesene, Durchdachte und Erlebte in mannigfachen Aufsätzen festzuhalten, besonders in den Jahren 1789—1791, also bevor er die politische Laufbahn betrat. Vierzig Jahre nach seinem Tod erschienen die „Hinterlassenen Schriften des Volks- und Vaterlandsfreundes Heinrich Nehrachter von Stäfa“ im Druck; aus ihnen spricht heute noch die starke und eigenartige Frömmigkeit dieses Mannes.

Nehrachter ist tief ergriffen von der Größe Gottes in der Natur, für die ihm Albrecht Haller und Joh. Georg Sulzer die Augen geöffnet haben. Aus der Natur glaubt er Gott weit sicherer erkennen zu können als aus der so-

1) Der Text des Memorials bei O. Hunziker a. a. O., p. 233—249.

2) Ebenda, p. 238.

3) Ebenda, p. 256.

4) Ebenda, p. 240 f.

genannten Offenbarung, die erst durch die Natur ihre volle Glaubwürdigkeit erhält. Nicht umsonst hat denn auch „der größte Lehrer der Menschheit“ aus dieser reinen, unerschöpflichen Quelle geschöpft und seine Lehren und Gleichnisse aus diesem Buch entlehnt. Jesus wollte eben seine Zuhörer nicht bloß glauben machen, sondern auch überzeugen; seinem Beispiel folgend, sollen auch wir nicht wie die Schwärmer einen unbedingten Glauben fordern, sondern durch die Beispiele der Natur unsere Mitmenschen zur Ueberzeugung führen. Gottes Größe, Allmacht, Weisheit und Güte offenbart sich allenthalben im Kleinen wie im Großen, in einem Blatte wie in einem Baume, in dem Insekt wie in dem Elephanten, im niedrigsten Menschen wie im Seraph, in der Bewegung einer Mücke wie in der Bewegung einer Welt. In diesem Sinn durchwandert Nehracher das Mineralreich, das Pflanzen- und Tierreich, um in der Betrachtung der Sternenwelt, für die unser Erdball nur ein Punkt im Weltgebäude ist, zu enden.¹ Die Betrachtung der Natur wird ihm zuletzt zur Selbsterkenntnis. Keine lehrreichere Schule als die Natur! Sie zeigt uns mit dem Lichte der Wahrheit unsern Wert und unsere Verhältnisse und demüthigt unsern Stolz durch den Beweis der Abhängigkeit von dem Ganzen. Im Vergleich mit den Werken der göttlichen Allmacht kommt sich der einzelne als ein winziger Teil des erstaunlichen Weltalls vor, erscheint aber auch der Schwächste und Unbedeutendste zur Vollkommenheit des Ganzen so unentbehrlich wie ich.²

Auf dem Hintergrund dieser Naturreligion erhebt sich für Nehracher die Pflicht, an der eigenen Vervollkommenung und der Vervollkommenung der Mitmenschen zu arbeiten, um auf diesem Weg das Wohl der menschlichen Gesellschaft zu befördern. So hoch er zuerst die Größe Gottes gepriesen, so hoch denkt er jetzt vom freien Willen des Menschen und seiner Pflicht. Der Schöpfer hat uns, um uns recht glücklich zu machen, Vernunft und Willen anvertraut; die zweckmäßige Anwendung dieser vortrefflichen Seelenkräfte macht unsern Zustand vollkommener, und so können wir die Schöpfer unsers eigenen Glückes sein. Wir klagen dann nicht mehr die Vorsehung, sondern unsere eigene Torheit an, wenn wir nicht so glücklich sind, als wir hoffen möchten.

Unmöglich kann alles, was geschieht, Gottes Wille sein, sondern es muß meistens eine Folge unsers eignen freien Willens und unserer Handlungen sein. Man wird an das Wort eines alten griechischen Kirchenvaters erinnert: „das, was an uns liegt, ist nicht Sache der Vorsehung, sondern unsers freien Willens.“ Nehracher weiß sich dabei im Gegensatz nicht bloß zum Andächtler und Heuchler, sondern auch zur Offenbarung, zum religiösen Volkslehrer, zum Rechtgläubigen.³

Von diesen Grundgedanken aus teilt Nehracher seine Bauern in zwei Klassen, verkörpert in den gegensätzlichen Gestalten des Streplion und des Alieſt; Streplion ist kirchfromm erzogen, ängstlich altgläubig, völlig bildungslos, dafür sinnlich und töricht; Alieſt dagegen hat Geschmaſ für alles Schöne und Gute, lieſt die besten Schriftsteller, besonders aus Geschichte und Naturlehre, und bildet Verstand und Geschmaſ in der Gesellschaft. So wird er ein guter Christ, Freund, Gesellschafter und Bürger. Als Christ glaubt er an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele, an die sicher zu erwartende Belohnung guter und Bestrafung böser Handlungen und findet hierin Trost und Beruhigung für seine Seele, die ihm keine Zweifel rauben und kein Schredensprediger mit Hölle und Teufel schwächen kann, weil seine Ueberzeugung in der Natur und Offenbarung begründet ist. Gegen andersglaubende Menschen ist er tolerant, weil er nicht auf das Zeremoniell, sondern auf das Wesentliche in der Religion, auf die Liebe zur Tugend und ein rechtschaffenenes Leben sieht. Als Bürger kennt er keine heiligere Pflicht, als das Wohl der menschlichen Gesellschaft durch Selbstvervollkommenung und Vervollkommenung der andern zu befördern. Sein Leben genieſt er im Glück mit Heiterkeit und Seelenruhe, das Mißgeschick trägt er gelassen, davon

1) Hinterlassene Schriften XXIII.

2) Ebenda VIII.

3) Ebenda IV und X.

überzeugt, daß in der ganzen Natur alles der Veränderung unterworfen sei, gleich wie Tag und Nacht, Regen und Sonnenschein, Sturm und Stille.¹

Es muß damals in Stäfa drei religiöse Richtungen gegeben haben; die Altgläubigen und Kirchenfrommen, die Herrnhuter, von den andern als Schwärmer und Andächtler verspottet, und die Aufgeklärten, wir dürfen getrost sagen: die Deisten nach Art Heinrich Nehrachers. Diese waren naturgemäß die Fortschrittsmänner; wer so auf die eigene Kraft des Willens baute, der mußte mit diesem Willen sich an dem Bau des irdischen Glücksreichs aktiv beteiligen.

Im Mittelpunkt des zweiten Aktes der Stäfener Unruhen, da die Gemeinde, gestützt auf alte Freiheitsbriefe, sich auf ihr altes Recht versteift und den Herren von Zürich unbotmäßig und trotzig begegnet, steht die Gestalt des Gemeindefürstmeisters Johann Jakob Bodmer; er war damals 58 Jahre alt, Vater von elf Kindern. Ihn wählten die Stäfener zum Präsidenten ihres irregulären Konventes; er vor allem betrieb die Verbindung Stäfas mit zahlreichen andern Gemeinden, denen er Abschriften der alten Briefe zukommen ließ, und sandte Deputierte an die innern Kantone.² Durch dies und noch anderes erschien er den Herren in der Stadt als der Haupthandelsführer, der nach der Ansicht aller Hüter des Bestehenden sein Leben verwirkt hatte und nur durch ein Wunder in der entscheidenden Ratsitzung vom 2. September 1795 dem Todesurteil entging und mit einer Scheinhinrichtung und lebenslänglichem Zuchthaus bestraft wurde. Und dieser Revolutionär war Herrnhuter und soll sich noch im Zürcher Gefängnis darauf berufen haben, „der Heiland habe es ihn geheißt“, und mit ihm beteiligte sich wohl der größte Teil des herrnhutischen Häufleins in Stäfa an den Unruhen, also daß man in Zürich munkelte, die Herrnhuter seien die ärgsten. Auch im Knonauer Amt nahmen eine Reihe Herrnhuter an den illegitimen Verbindungen teil, und zwar gerade Gehilfen des Häufleins, wie auch in Stäfa der Gehilfe, in dessen Haus die Versammlung stattfand, mit den Revolutionären mitmachte.

Natürlich trifft die Schuld an dieser nach heutigem Gefühl ja noch sehr zahmen Rebellion in keiner Weise die Brüdergemeine als solche. Lavater konnte mit gutem Recht den von ihm im Gefängnis besuchten Bodmer daran erinnern, daß nach einem Ausspruch Zinzendorfs jede Art von Empörung verboten und auch im Fall harter Bedrückung nur ehrerbietige Vorstellung und Bitte gestattet sei; im Fall der Erfolglosigkeit habe man sich stillschweigend Gott zu überlassen und sich demütig kindlich zu unterwerfen. Nach diesen Zinzendorfschen Grundsätzen lebten die Herrnhuter in ihren Gemeinden wie in der Diaspora, auch in der Schweiz. Bruder Mosel, dem in der kritischen Zeit das herrnhutische Werk in der Ostschweiz anvertraut war, bat herzlich und warnte, als er am 2. Februar 1795 in Zürich mit den Gehilfen Vierteljahrsgeellschaft hielt, man möge sich doch vor dem verführerischen Geist bewahren lassen und der Obrigkeit gehorsam sein, denn sie sei von Gott geordnet. „Wir sollen und müssen uns als die Stillen im Land betragen.“ Noch später, bei einem Besuch in Stäfa am 21. April, redete Mosel ernstlich und gründlich mit den Brüdern, sowohl ins Ganze als mit Abteilungen, als mit einzelnen. Wenn er aber glaubte, einen Erfolg seiner Reden und Bitten konstatieren zu können und mit viel getörschterem Herzen wegging, als er hingekommen war — „es schien, als wären sie ganz los von der Sache“, — unterlag er einer vollkommenen Täuschung. Das Herrnhuterhäuflein war und blieb so verwachsen mit den Stäfener Unruhen, daß es auf einige Zeit

1) O. Hunziker, p. 107.

2) Ebenda III.

seine Versammlungen vollkommen schließen mußte, und Mosel selbst, dem es an gründlicher Kenntnis der Menschen und der Verhältnisse und überdies an der nötigen Autorität völlig fehlte, mußte als Mitschuldiger an der schweren Kompromittierung von Herrnhut abberufen werden. Der Revolutionsgeist hatte in Stäfa vorübergehend den Herrnhutergeist völlig aus dem Selbe geschlagen. Das ist das Lehrreiche an diesem Fall.¹

Zweien der Stäfener Führer, Kaspar Billeter und Heinrich Wädensweiler, war es gelungen, sich den Zürcher Strafurteilen durch die Flucht zu entziehen. Sie flohen erst nach Thur, dann nach Selsberg ins Haus des Pfarrers Peter Lüttscher, ihres Anverwandten, wo sie am frühen Morgen mit Steßbriefen von Zürich überfallen, aber von Lüttscher vor der Arretierung bewahrt wurden. Sie flohen weiter nach Reichenau und haben von dort aus, beständig mit der Verhaftung und der Auslieferung an Zürich bedroht, schließlich eine Petition um Schutz ihres Lebens an die „Erhabenen, freien, großmütigen und in ihrem Land unabhängig gebietenden Bünden“ drucken lassen, die Pfarrer Peter Lüttscher als „Blutsfreund, getreuer Bundesgenosse und freier Bündner“ mit unterschrieb. Wir kennen Peter Lüttscher als aufgeklärten Revolutionsfreund vom Schlag Banjis und Konsorten.² In den Tagen der Helvetik suchten den mit andern Patrioten aus seinem Vaterland vertriebenen Pfarrer die helvetischen Behörden vergeblich mit einer Zürcherischen Pfarrstelle zu belohnen; der Mann kam schließlich nach Genf, wurde dort Pfarrer der deutschen Gemeinde und entwickelte sich in dieser Stellung zum ordentlichen Kirchenmann, an dem von seiner revolutionären Vergangenheit keine Spuren mehr übrig blieben.

Am Hauptorte Zürich selbst herrschte in der Zeit zwischen dem Einmarsch der Zürcher Truppen in Stäfa und der Urteilsfällung über die verhafteten Hauptschuldigen eine unglaublich erregte Stimmung. Man traute den Stäfenern das Allerschlimmste zu: Sturm auf die Stadt und Umsturz der ganzen Verfassung, und forderte, gestützt auf diese vermeintlichen Absichten, das Blut der Rädelsführer.

Es war die Zeit, wo man zu Zürich nach der vortrefflichen Schilderung der Frau Barbara Heß-Wegmann nach blutiger Rache an den Stäfenern schrie und tobte, als andere Kantone zur Milde stimmen wollten — die Zeit, wo, ohne beschimpft zu werden, niemand zum Besten der Anwohner des Sees ein Wort reden durfte, ja es sogar, sobald ein Mensch nur Miene machte, die Sache von zwei Seiten ansehen zu wollen, sogleich hieß: Aha! der hält's mit den Rebellen!³

Als der über Leben und Tod entscheidende Tag (2. Sept.) anbrach, redeten bei der ersten Umfrage denn auch wirklich von 49 Ratsherren 25 für den Tod, 24 für das Leben. Wenn trotzdem in der Abstimmung das mildere Urteil mit 128 Stimmen den Sieg über das strengere (18 Stimmen) davontrug⁴, so war dies hauptsächlich

1) Ueber die Unruhen in Stäfa und ihre herrnhutische Beurteilung vgl. den Bericht des deutschen Arbeiters Mosel von 1795, die Besuchsreise Bruders Nagels von 1796 und die Briefe Pierre Curies (des Oberleiters des schweizerischen Werkes) aus Montmirail vom 25. Aug. und 13. Okt. 1795 (UArh); nur in den Briefen Curies wird Bodmer mit Namen erwähnt und charakterisiert.

2) Vgl. Bd. II dieses Werks, p. 445 f.

3) O. Hunziker a. a. O., p. 89 f.

4) Ebenda, p. 114 bis 121.

dem neuen Bürgermeister David von Wyß zuzuschreiben, der ursprünglich für die Todesstrafe eingenommen war und auch jetzt darauf bestand, daß Bodmer todeswürdig erfunden worden sei, der aber in letzter Stunde — wir wissen nicht genau, unter welchem Einfluß — sein Herz der Begnadigung öffnete und durch sein großes Ansehen die Stimmen mancher schwankender Rats Herrn ebenfalls zur Milde lenkte. Nächst ihm vertraten vor allem Rats Herr Heinrich Süßli (der Freund Joh. Müllers), die beiden Hirzel, Salomon, der Sädelmeister (der Freund Isaak Iselins), und Hans Kaspar, der Arzt (er ging so weit, sich selber als Opfer anzubieten, wenn doch durchaus Blut fließen müsse), auch Dr. Dietheilm Lavater (der Bruder des Pfarrers) die Stimme der Vernunft und der Humanität.

Von den Zürcher Pfarrern standen, nach den Visitationsakten zu schließen, weitaus die meisten auf Seiten der Regierung. Sie glaubten ihren Gemeinden das höchste Lob auszustellen, wenn sie deren Dankbarkeit und Zufriedenheit mit der Regierung oder gar noch Abscheu gegen die Unruhestifter melden konnten. — Die Teilnehmer an den Stäfer Unruhen in den Nachbargemeinden werden als die Bösen, die Frechen bezeichnet und bestenfalls damit entschuldigt, daß sie sich von andern mißleiten und blenden ließen vom Schwindelgeist der Zeit. Der am nächsten beteiligte von allen diesen Pfarrern, Kaspar Wunderli in Stäfa, ein Mann, der der Erblindung entgegenging und sein Amt seit vielen Jahren durch Vikare verwalten ließ, saß in seinem Pfarrhaus wie der Greis auf dem Dache und konnte nichts als jammern und klagen; sein einziger Trost war, daß sich bei den Krankenbesuchen in 26 Häusern doch noch Leute fanden, welche „Gott fürchten und den König ehren“.

Besonderen Eifer in der Erhaltung des Untertanengeistes in seinem ganzen Kapitel zeigte Pfarrer Hans Jakob Nägeli in Wehikon, der Dekan der Wehikoner Klasse; er gab einen ausführlichen Bericht über seine Tätigkeit während der Stäfer Unruhen an den Konvent in Zürich ein, wodurch er den besonderen Dank dieser Behörde erwarb. Als die schlechtesten Gemeinden seines Bezirks bezeichnete er Wald und Bäretswil; nicht viel besser betrugen sich am Pikettbesammlungstage Rüti, Dürnten, Bubikon und Egg, etwas weniger strafbar handelten Grüningen und Gossau, am besten noch Hinwil, Sisgenthal, Wehikon und Seegraben. Schon zu Anfang der Unruhen, als Dekan Nägeli vernahm, es zirkuliere ein Auszug des Stäfer Memorials bei einem seiner Nachbarn, redete er ausführlich mit demselben, zeigte ihm das Schiefe, Lügenhafte, Gefährliche dieser Schrift und ließ dann ihr Gespräch niederschreiben und bei der dortigen Lesegesellschaft sowie in den Pfarrhäusern seiner Klasse zirkulieren. Als bald darauf eine kleine Gemeinde in seiner Pfarrei ihren Gerichtsherrn die Fastnachtshenne verweigern wollten, ließ er die Vornehmsten zu sich kommen, zeigte ihnen das Unstatthafte ihrer Forderung aus ihrem eigenen Hofrodel und hatte vollen Erfolg damit. Am Pikettbesammlungstage in Grüningen wirkte sein Sohn mit ein paar braven Altersgenossen dahin, daß sich wenigstens 2—3 Duzend Männer zur Dienstleistung einschreiben ließen. Tags darauf wohnte er selbst zusammen mit dem Gerichtsherrn Wieser der Dorfgemeinde von Wehikon bei, wo alle Mannschaft, alte und junge, sich zur Dienstleistung einschreiben ließen. Am nächsten Sonntag früh ließ er ein Kreisbriefchen an seine Amtsbrüder nach Bäretswil, Sisgenthal, Wald usw. laufen mit Vermahnungen und Gründen, sie sollten sich alle Mühe geben, den Wagen wieder so bald und gut als möglich ins rechte Geleise zu führen; seine Worte fielen besonders in Sisgenthal auf guten Boden. Nägeli geht dann den Ursachen der Unruhen nach und wünscht am Schluß, daß, wenn unsere Pfarrfinder eine mehr oder

minder begründete Klage hätten, die Pfarrer Anleitung geben, Hand bieten und mitwirken sollten zu ihrer Abhebung auf ordentlichen Wegen.¹

Die Regierungstreue der Zürcher Pfarrer bedeutet aber keineswegs, daß sie Scharfmacher gewesen wären und sich an dem Geschrei nach blutiger Rache beteiligt hätten. Vor allem die Pfarrer aus dem Freundeskreise eines Lavater und Jakob Heß, ein Wilhelm Veith in Andelfingen² (ein Schaffhauer), ein Hans Konrad Sulzer in Winterthur, ein Hans Heinrich Wirz in Kilchberg³, erhofften mit größter Sorge, daß nur ja kein Blutvergießen von den Strafurteilen beschlossen werde. Auch sahen gerade die ernsteren und frömmeren unter ihnen viel zu tief in die wirklichen Volksschäden hinein, als daß sie hätten glauben können, mit Militärgewalt und Schreckensurteilen sei dem Uebel abzuhelpfen. Statt vieler genüge das Zeugnis des eben erwähnten Winterthurer Pfarrers Konrad Sulzer.

Er schreibt zu Beginn der Unruhen an seinen Freund Heß in Zürich: „Wird man wohl auf die Quellen (der Unruhen) aufmerksam gemacht und sucht da zu helfen, oder wird man nur decken und übertünchen? Mir deucht, dem Uebel zu steuern wäre sicherer Rat in einem gewissen alten Buch, das alle Stände benutzen sollten; sonst ist alles Palliativ und Glidwerk!“⁴

Wie er dann zu Anfang Juli die von Zürich aufgebotenen Truppen sein Winterthur durchziehen sieht, schreibt er dem gleichen Freund: „Heute höre ich mit großer Freude, daß alle Hoffnung zur Herstellung der Ruhe vorhanden ist. Ich wünsche als Patriot und als Christ, daß von allen Seiten das, was zu unserem Frieden dient, beherzigt, aber die große Hauptsache vorzüglich mehr in Betracht gezogen werde.“⁵

Und ein paar Wochen später: „Bei meiner Ansicht der Dinge liegt mir auch der Wunsch sehr am Herzen, daß von allen Ständen auch die Quellen beherzigt werden, woraus solche Auftritte herkommen, daß jeder, dem Kopf und Herz am rechten Ort steht, sein Möglichstes tue, die Winke gewissenhaft zu benutzen. Aus bösem Samen, glaube ich immer, wächst keine gute Frucht, und mir deucht, von jenem ist und wird noch immer gewaltig viel ausgestreut.“⁶

Wie Sulzer dann das Urteil vom 2. Sept. vernimmt, jubelt er wohl auf, daß es kein Blut fordere, fügt aber mit großem Ernst hinzu: „Mein Herz litt viel und leidet noch aus Vaterlandsliebe. Wenn man jetzt nur nicht wähnt, es sei alles im Reinen, wenn man nur in allen Ständen den warnenden Ruf des Herrn, den besonders auch die Geistlichen . . . ach Sie wissen besser, als ich ausdrücken kann, wie's auch da fehlt.“⁷

Keiner der Zürcher Pfarrer wurde aber gewaltiger in Mitleidenschaft mit den Ereignissen des Sommers 1795 gezogen, als Hans Kasp. Lavater. Wenn je in seinem Leben, so spürte er damals seine göttliche Sendung und stand er unter dem Eindruck der größten Verantwortung vor Gott. Es ist wahrhaft erquickend, den Mann, der sich nicht lange zuvor in die Schwärmereien der Kopenhagener Spiritisten hatte einführen lassen, jetzt ganz seinen patriotischen Aufgaben als dem Gebot der Stunde leben zu sehen.

1) Zürcher Kirchenvisitationsakten von 1795. Ich verdanke die Auszüge aus denselben Pfarrer Richard Pestalozzi in St. Gallen.

2) Veith an Lavater, 9. Aug. 1795.

3) H. Wirz an Lavater, 25. Aug. 1795.

4) Konrad Sulzer an Lavater, 3. Dez. 1794.

5) Ebenda, 7. Juli 1794.

6) Ebenda, 23. Juli 1794.

7) Ebenda, 3. September 1794.

Man kann die politische Stellung Lavaters so wenig auf ein Schlagwort bringen wie seine religiöse Position. Er war grundkonservativ und regierungstreu und dann wieder in einem Atemzug begeistert für Freiheit und Fortschritt. Letztlich war ihm wie den Reformatoren die Form der Verfassung gleichgültig und kam ihm alles auf den Geist an, mit dem die Regierenden regierten. Im Streit zwischen Untertanen und Herren schien ihm das Friedenstiften und Vermitteln die oberste Christenpflicht; kam es zum wirklichen Aufruhr, so stand er zur Regierung als der gottgegebenen Obrigkeit, suchte aber der Milde und Menschlichkeit in der Ausübung ihres Strafamtes das Wort zu reden und unter allen Umständen das Blutvergießen zu verhindern.

In diesem Sinne wirkte er in Zürich von den Tagen der Besetzung Stäfas bis zur Fällung der Strafurteile mit Einsetzung seiner ganzen Kraft. Die Kanzel ward ihm zur Rednerbühne für die Einschärfung der christlichen Ideale.

Am 21. Juni, dem Schwörsonntag, an dem David von Wyß zum Bürgermeister gewählt wurde, sprach Lavater an Hand von Psalm 72 über einige Eigenschaften der Regenten und der Regierten, forderte von ihnen vor allem Gerechtigkeit, Billigkeit, Güte und Barmherzigkeit und von diesen Achtung, Gehorsam, Lob und Dank und Fürbitte. Ganz deutlich nahm er hier als Pauliner seine Stellung auf Seite der Obrigkeit: „Wer den Regenten nicht gehorcht und ihren Geboten nicht gewärtig und folgsam ist, der entsagt seiner Bürger- und Christenpflicht, versündigt sich gegen Gott und den Staat und macht sich selbst unwürdig, ein Mitglied des Staates zu sein.“ Die Leute in Stäfa haben unrecht, das steht ihm fest, sie sind Irrende, aber auch ihnen gegenüber bleibt Billigkeit und Güte neben der Gerechtigkeit Regentenpflicht. Zweimal, am 26. Juli und am 2. August sodann, predigte er über 1 Thess. 5, 21: „Prüfet alles und das Gute behaltet;“ da kämpfte er im Namen von Vernunft und Christentum gegen die unsinnige Leidenschaftliche Wut, mit der so viele Zürcher in ihren Urteilen über die Stäfener sich selbst und andere erhitzen.

Am 16. August nahm er sich 1. Kor. 15, 33 (böse Geschwähe verderben gute Sitten) zum Text und bezeichnete als böse Geschwähe alles Reden wider Wahrheit, Gerechtigkeit, Billigkeit und Liebe, all das wieder im höchsten Gegensatz zum damaligen Reden der Zürcher über die Leute von Stäfa. Am 23. August hielt er eine Warnrede vor unchristlichem Richten an Hand von 1 Kor. 4, 5 (richtet nicht vor der Zeit) und nannte auch alle unbilligen, lieblosen, harten Urteile, wie man sie damals in Zürich überall hören mußte, solch unchristliches Richten. Es kam der 30. August, der letzte Sonntag vor der wichtigen Entscheidung im Rathhaus. Da erklärte es Lavater für seine, des Predigers, Pflicht, mit den Regenten, welche über das Schicksal der Unglücklichen zu sprechen haben, und welche Glieder seiner Petersgemeinde oder sonst seine Zuhörer sind, als Pfarrer, als Christenlehrer zu sprechen. Wer sich daran stoßen möchte, der möge bedenken, daß außerordentliche Fälle zu außerordentlichen Vorträgen berechtigen und daß er, Lavater, nur auf seine Pflicht und sein Gewissen sein Augenmerk zu richten habe. Nun ruft er den Zürcher Regenten mit Worten von ungeheurem Ernst ihre Verantwortung vor Gott ins Gewissen. „Ihr haltet das Gericht dem Herrn und nicht den Menschen.“ Mögen sie dann urteilen wie sie wollen, wenn sie in diesem Geist urteilen, so kommt ein christliches, christlicher Landesvater würdiges Urteil heraus, ein Urteil, dem man auch ansieht, daß es in einem christlichen Staate verfaßt ist, daß Christen an der Spitze des Volkes stehen. Die ganze Gemeinde aber fordert Lavater zum Gebet für die Regenten auf, daß Gott ihren Geist erleuchte, das Beste was getan werden kann, zu erkennen, während er die Fehlbaren ihrer christlichen Liebe anempfehlte. Nicht nur die Predigt, sondern auch das Gebet des Sonntagsmorgengottesdienstes stellte er in den Dienst seiner Aufgabe, indem er in Zusätzen zur Zürcherischen Liturgie unter Tränen „um Rückkehr der Irrenden, um Verhütung inner-

lichen Krieges und väterlich milde Behandlung der Irrführer und daß kein Tropfen Menschenblut möchte vergossen werden“, flehte. Er hatte das schon am 5. Juli, da die Truppen Stäfa besetzten, getan, und seine ganze Arbeit auf der Kanzel stand von da an unter dem Zeichen dieses Gebetes.¹

Er stellte aber auch unter der Kanzel damals seinen Mann, indem er nach einem Wort Eschers von der Linth Himmel und Erde gegen die Blutgierigen bewegte.² Er suchte einen Ratherrn nach dem andern persönlich auf, um ihn zur Milde zu stimmen, unter anderm auch den Bürgermeister Kilchsperger, dem er die höchst wahrscheinlichen Folgen eines blutigen Urteils auf dem Lande vorstellte; der Bürgermeister war zuerst ganz unwillig, wurde dann stuhig und zuletzt aufmerksam und nachgebend.³ Natürlich bemühte er sich auch, die Gefangenen, vor allem Johann Jakob Bodmer, zum Eingeständnis ihrer Schuld und zur Reue zu bewegen, ohne Erfolg. Für sich selbst und seine Freunde stellte er drei Fragen auf, von denen er den Entscheid abhängig machen wollte: 1. Ob ein Geständnis oder ein rechtsgültiger Beweis vorliege, daß die Absicht vorhanden gewesen sei, die Staatskonstitution der Stadt Zürich anzugreifen? 2. Ob bei dieser Sachlage ein Richter zu richten befugt sei? 3. Ob es klug, billig, human und väterlich sei, wenn Kläger, Inquisitor, Beleidigter und Richter nur eine Person seien und dem Beklagten kein von ihm selbst gewählter Fürsprecher gegeben werde?⁴ Es waren Gedanken, die dann Lavaters Bruder, der Arzt, am Entscheidungstag in sein Votum einflocht. Wenig Tage vor der Abstimmung, am 27. August, dichtete der Uermüdliche eine altädische Ode von 26 Strophen an seine Landesväter⁵ und ließ sie einer Anzahl von Mitgliedern der Regierung handschriftlich zugehen. Es war ein letzter feuriger Appell an die richtenden Ratherrn, kein Blut zu vergießen.

Durch diese mannhafteste Haltung brachte sich Lavater um die Gunst vieler seiner Freunde; er wurde für viele Zürcher der verhaßteste Mann. Ein sonst stiller, rechtschaffener Bürger erklärte nach einer Predigt Lavaters: „Ich glaubte, ich müßte ihn ab der Kanzel jagen; schon diesen Text (1. Kor. 4) zu wählen, den er wählte, war jetzt eine Frechheit.“ Allein er gewann auch Freunde, und zwar gerade in den Kreisen seiner früheren Gegner, den Süßli, Hirzel usw.⁶ Der junge Hans Konrad Escher fand bei Lavater die innigste Teilnahme und auch Uebereinstimmung mit seinen Gefühlen.

„Als ich zum dritten Male kam, um ihn zu fragen, ob er den Ausgang noch nicht wisse, stand der liebe, ehrwürdige Mann an der Treppe und rief mir zu: er ist gerettet, der alte Bodmer, und allen übrigen auch das Leben geschenkt. Wir drückten uns voll Freude die Hände.“⁷

1) Christliche Belehrungen, größtenteils den Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit gemäß von Johann Kaspar Lavater, 1795; Auszug daraus in Gessners Biographie Bd. III und in der Denkschrift.

2) J. J. Hottinger, Hans Konrad Escher von der Linth, p. 101.

3) O. Hunziker, a. a. O., p. 112.

4) Der genaue Text der drei Fragen in Denkschrift p. 93 f.

5) O. Hunziker, a. a. O., p. 311 ff.

6) Ebenda, p. 90 f.

7) J. J. Hottinger, a. a. O., p. 101; auch der sonst gründlich antilavaterisch gestimmte Paul Usteri urteilte damals: „Vortrefflich hat sich Lavater, der Pfarrer, be-

Wieviel im Einzelnen Lavater zu der Entscheidung vom 2. September beitrug, läßt sich nicht mehr ausrechnen. Sicher ist aber, daß er das Menschenmögliche getan hat.

Zu den Mutigen gehörte aber auch Jakob Heß, der erst kürzlich zum Antistes Gewählte. Der erklärte auf der Schmiedenzunft seinen Herrn Zunftvorgesetzten:

„Er hoffe, M. Gn. Hh. werden nun nicht bei dem, was sie bisher getan, um die Ruhe wieder herzustellen, stehen bleiben, sondern auch dem Lande einige Freiheiten und Begünstigungen erteilen, welches gewiß zur Zufriedenheit dienlich sei, und er hoffe auch, von der ganzen lieben Mitbürgerschaft werde niemand etwas dagegen haben.“¹

Die uns das erzählt, Frau Barbara Heß-Wegmann, fügt hinzu, diese Rede habe allgemeinen Beifall gefunden, und niemand habe den Sinn derselben mißbilligt, besonders, da dieser allgemein beliebte Mann sonst ganz auf der Seite der Obrigkeit zu sein geschienen.

Während Heß sich auf der Großmünsterkanzel während der ganzen kritischen Wochen größter Zurückhaltung besaß und die politischen Vorgänge in seinen Predigten kaum berührte, suchte er von Anfang an auf den zürcherischen Synoden die Bestrebungen der Gegenwart in das Licht des Gottesreichs zu stellen.² Gleich in seiner ersten Synodalrede bekannte er sich zur *Zusammengehörigkeit von Religion und Vaterland*, mit Berufung auf die Reformatoren, diese religiösen Patrioten, deren Hauptverdienst es war, daß sie das Vereinigungsband zwischen Vaterland und Religion so fest knüpften. In der Herbstsynode des gleichen Jahres stellte er sich das Thema: *wie kann der Religionslehrer die Ruhe und die Wohlfahrt des Vaterlandes fördern helfen?*

Man kann, führt Heß aus, die Lehre vom Reiche Gottes, wie sie in den Schriften des neuen Bundes liegt, nicht ganz und unverstümmelt predigen, ohne auch das Wesentlichste über Pflichten und Rechte des Menschen und des Bürgers miteinfließen zu lassen. Ist's doch eben diese große Hauptlehre vom Reiche Gottes, die uns Gott als den Stifter der bürgerlichen Gesellschaft, als Beförderer und Handhaber aller bürgerlichen guten Ordnung, als obersten Beschützer und Aufrechterhalter wie des obrigkeitlichen so auch des gemeinen Volks- und Bürgerstandes darstellt. Er stellt dann drei Regeln auf:

1. Der Religionslehrer zu Stadt und Land und insbesondere der Landprediger, der zugleich Bürger dieser seiner Vaterstadt ist, betrage sich überhaupt so, daß seine Volksliebe ebensowenig als seine Treue gegen seine Regierung und seine Ergebenheit gegen die Regierung ebensowenig als seine Liebe zum Volk und selbst zu den Geringsten im Volk einigem Verdacht oder Zweifel ausgesetzt sei.
2. Er soll dem väterlichen Ansehen zu Stadt und Land aufhelfen, da gute häusliche Subordination die Wurzel der bürgerlichen ist.
3. Er soll das Vollgewicht der göttlichen Autorität der christlichen Lehre betonen, speziell auch was bürgerliche Treue und Gehorsamspflicht betrifft, im Gegensatz zu einer Verflüchtigung des Autoritätscharakters.

In der Frühjahrssynode von 1796 warf Heß einen *Rückblick auf die zürcherischen Reformatoren*: in einer so bewegten Zeit wie der Gegenwart, er hat Schritte getan, die ohne Zweifel jeden andern auf's Rathhaus gesetzt hätten“. (G. Guggenbühl a. a. O. p. 63).

1) O. Hunziker, a. a. O., p. 127.

2) Synodalreden des Antistes Heß von 1795—97 (StAr3, E II 49).

genwart bedarf es des Aufblickens zu großen vorleuchtenden Beispielen, vor allem einheimischen.

Er stellt sich selbst den Einwand: die Reformatoren würden heute einfach Fortschrittsmänner unserer Zeit sein, die Reduktion und Reinigung zu Ende führen, auch das Positive des Offenbarungsglaubens aufheben, an der politischen Freiheitsbewegung mitkämpfen und die Beseitigung von Kult und Kirche zu Ende führen. Und falls sie sich ihren Offenbarungsglauben nicht gern nehmen ließen, was hindert uns, ihnen vorzueilen? Müssen wir denn immer auf den von ihnen betretenen Pfaden forttraben, wo doch täglich das Licht der Erkenntnis heller leuchtet und seit kurzem Fortschritte gemacht wurden, von welchen ihnen noch gar nichts träumte? Nun gibt Heß zu, daß die Reformatoren heute über sehr vieles Einzelne anders dächten und daß wir in der That dazu berufen sind, an ihrem angefangenen Verbesserungswerk weiter zu arbeiten. Aber was sie zum Wesen des Christentums rechneten, ihre Hauptgrundsätze der Reformation, dabei würden sie bleiben.

Der Antistes stellte dann zehn reformatorische Grundsätze für das sittlich-religiöse Verbessern auf, von denen er in dieser und in den folgenden Synoden die ersten sieben bespricht.

1. Bei allem sittlich-religiösem Verbessern muß man, wenn es gut gehen soll, allemal zuerst bei sich selbst anfangen. Heß möchte diese Wahrheit vor allem den jüngern Religionslehrern tief eingeprägt sehen: „Allemal wo nicht dem öffentlichen Weltverbessern ein stilles an sich selbst Arbeiten vorangegangen ist, da wird das allzufrüh sich hervordrängende Verbessern, selbst wenn es sich mit der Religion abgibt, wenig Nutzen, vielleicht mehr Schaden stiften. Mit dem Geist des Christentums gar zu wenig aus Erfahrung bekannt, wird ihm all sein übriges Vielwissen diesen Mangel nicht ersetzen; an eben dem Verbesserungswerk, an welches er so rasch und rüstig Hand anlegt, wird er zum Stümper und Pfuscher werden.

2. Wahre sittlich-religiöse Weltaufklärung und Verbesserung wird hauptsächlich und am sichersten durch das Christentum, aber nur, inwiefern es unverfälscht ist und bleibt, bewirkt.

3. Um sicher zu sein, daß man das Christentum unverfälscht habe und gebe, muß man es aus den Quellen schöpfen.

4. Bei allem Verbessern muß man auf das vorgefundene Wahre und Gute bauen, man soll aber dessen ja nicht mehr voraussetzen, als wirklich vorhanden ist, mithin wo noch wenigendes sich vorfindet, von neuem den Grund legen.

5. Es ist Pflicht, soviel wie möglich auf die bildungsfähige Jugend zu wirken. Interessant ist es dabei, wie stark Heß die nötige Rücksicht auf den verschiedenen Bildungs- und Einflußkreis betont; das spezifisch Christliche erscheint ihm für solche, die noch nicht reif dazu sind, ganz unpassend.

6. Bei allem sittlich-religiösen Verbessern muß besonders auch auf das, was des Vaterlands Ruhe und Wohlfahrt in jeder gegebenen Lage erheischt, Rücksicht genommen, was derselben nachteilig sein möchte, vermieden, aber nie die Religion bloß zur Dienerin der Politik gemacht werden. Heß nennt es eine Hauptkunst des Christenlehrers, den Menschen mit seiner Lage zufrieden zu machen; dazu leistet das Christentum seinen besondern Dienst.

7. Beim sittlich-religiösen Verbessern, inwiefern es sich auf ein gegenwärtiges dringendes Bedürfnis bezieht, behält man sich, um nur die Hauptsache festzusetzen, alles andere noch vor auf eine Zeit und Lage, welche einem stilleren, ruhig fortzusetzenden Verbesserungsgange günstiger ist. Bei letzterem muß man, unter beständiger Rücksichtnahme auf die Hauptsache und das Fundament derselben, doch auch stets in einem wohl bedächtig zu bestimmenden Sinn mit dem Zeitalter fortschreiten.

Man atmet in allen diesen Synodalreden des Antistes Heß akademische Luft; die Stäfener Unruhen und alle unmittelbaren Sorgen der Gegenwart liegen schein-

bar in weiter Ferne. Man braucht nur Lavaters Predigten zum Vergleich heranzuziehen, so erhellt der ungeheure Unterschied: dort die lebhafteste Ergriffenheit von der Wichtigkeit des Augenblicks, hier erhabene Theorien, die uns später Geborenen nur allzusehr selbstverständlich, ja beinahe banal erscheinen. Die Gerechtigkeit fordert aber zu betonen, daß zu seiner Zeit die Stellungnahme dieses Antistes nichts weniger als selbstverständlich, sondern wahrhaft überlegen schien: ein mannhaftes Festhalten an den Kerngedanken der Reformation und zugleich ehrlicher Wille zum Fortschreiten mit dem Zeitalter.

Inzwischen hatte nach der Unterdrückung der Stäferner Unruhen die Flamme der Revolution nach der Ostschweiz übergegriffen; die Untertanen der fürstlichen Abtei St. Gallen rotteten sich im Sommer 1795 unter der Führung des Johannes Künzli von Gossau zusammen, reichten dem Fürstabt B e d a ihre 61 Beschwerden ein und erzielten damit bei dem altersschwachen Mann einen vollständigen Sieg. Der „gütliche Vertrag“ vom 23. Nov. gewährte ihnen alles, was sie damals begehrt hatten: Aufhebung aller mit der Leibeigenschaft verbundenen Abgaben gegen eine billige Ablösungssumme, Aufhebung der kleinen Zehnten (von Obst, Flachs und Erdäpfeln), Bildung einer Kriegskommission zur Leitung der Miliz, eigene Wahl der Gemeindevorsteher, der Lehrer und Mehmer und der Kirchenpfleger. Es war das erste Beispiel einer geglückten Revolution auf Schweizerboden. Und es blieb nicht bei diesem Vorspiel; der Widerstand des neuen Abtes P a n f r a z gegen seine revolutionären Untertanen rief einen Aufbruch mit neuen Forderungen hervor, und den eidgenössischen Schirmorten blieb nichts anderes übrig, als der St. Gallischen Landschaft eine Landratsordnung zu schenken, wie sie ihre Brüder im Toggenburg bereits besaßen.

Dieser St. Gallische Aufstand, der zunächst nur katholische Gemeinden berührte, griff alsbald auf eine Anzahl t h u r g a u i s c h e r Gemeinden über, die wirtschaftlich zur Fürstabtei gehörten: K e s s w i l, S a l m s a c h, S i t t e r s d o r f und S c h ö n h o l z e r s w i l e n. Wie sonst bei ostschweizerischen Parteikämpfen spaltete sich jede Gemeinde in die Linden und die Harten; zu den Linden gehörten die Beamten, die Kirchenvorsteher und überhaupt „die Vernünftigen“, zu den Harten die übrige Volksklasse, also der weit größere Teil.¹

Zu Anfang, da die Harten den Sieg erlangten, ging es drunter und drüber; die Feindschaft äußerte sich in der Kirche, beim Abendmahl, im Gebet, in Gevatterschaften, im Umgang, im Gewerbe, in jeder Gesellschaft, gegen Verwandte, gegen Hausleute, gegen Nachbarn und am härtesten gegen Schuldner. Versprechungen, Bestechungen, Zwang, Drohungen, Gewalt, Alles wurde angewendet, um den Härteren das Uebergewicht zu geben. In S c h ö n h o l z e r s w i l e n z. B. verschworen sich aus Haß gegen die beiden becherhaltenden Pfleger von der Gegenpartei vierzig Männer auf Pfingsten, in einer andern Kirche zu kommunizieren, wenn man die beiden Pfleger nicht entsehe. Als der Betttag herannahte, schickten sie vier Männer an den Pfarrer und verlangten nochmals zwei andere Becherhalter. Zum Glück gab ihnen Pfarrer S a l o m o n A b e g g nicht nach, sondern verstand es, durch nüchterne Vorstellungen sie von ihrem Vorhaben abzubringen, so daß die Harten alle doch bei der Kommunion sich einfanden.

Die reformierten Pfarrer in diesen Gemeinden wurden vor allem durch die

1) Das Folgende auf Grund der Zürcher Kirchenvisitationsakten von 1795—1797.

Aufhebung des kleinen Zehntens in ihrem ohnehin spärlichen Pfründeinkommen empfindlich betroffen, der Pfarrer von Ketzwil, Johann Jakob Steinfels, der Dekan dieser Klasse, überdies auch an Grundzinsen verkürzt. Steinfels wandte sich klagend an die landesfriedliche Ehrenkommission in Frauenfeld und an den Examinatorenkonvent in Zürich, weil die Forderungen dieser Gemeinden in die Episkopalrechte der Zürcher Regierung eingriffen.

In diesen thurgauischen Gemeinden trat jedoch schon im folgenden Jahr 1796 ein Umschwung ein, hauptsächlich infolge der Nachrichten von dem wüsten Plündern der Franzosen im benachbarten Schwabenland. Die Partei der Linden gewann allmählich über die Harten die Oberhand; die ehemals hitzigsten Revolutionäre verabscheuten nun selbst ihren vormaligen Wunsch: „Wenn doch nur die Franzosen ins Land kämen!“ Mit dem Zurückweichen des Revolutionsgeistes stellte sich auch das frühere Zutrauen der Gemeinden zum Seelsorger wieder her. Dekan Steinfels benützte die veränderte Stimmung, um sein Ketzwil „von der fatalen und kostspieligen Landesassoziation“ wieder abzubringen; er wußte es durchzusetzen, daß seine Gemeinde mit dem Fürsten absonderlich und ohne Assoziation unterhandelte und vom Fürsten die gnädigste Bewilligung aller differenten Punkte erhielt. Die Zehntenfrage war damit freilich nicht aus der Welt geschafft, im Gegenteil, man begann in den genannten Gemeinden eifrig auch die Aufhebung des Großen Zehntens gegen eine Ablösungssumme in Erwägung zu ziehen. Bevor man jedoch darüber zur Klarheit kam, brach die ganze eidgenössische Herrlichkeit zusammen.

Das unaufhaltsame Herannahen der Katastrophe wurde vielleicht nirgends so lebhaft empfunden wie in den Herrnhuterkreisen der Schweiz. Die weltabgewandte herrnhutische Innerlichkeit setzte immer mehr oder weniger Ruhe und Ordnung im Äußern voraus und konnte nur da gedeihen, wo man alle Kraft auf sein und der Brüder Seelenheil konzentrierte. Die neunziger Jahre brachten überall höchste politische Aufregung und Verwirrung. 1790 meldet man in der Basler Landschaft Gärung und fängt an, die Brüder vor der Politik zu warnen. 1792 bedarf es schon der Warnung vor dem Parteigeist; immer und immer kehrt die Klage wieder, die Brüder treiben zuviel Politik, sie geben sich zuviel der politischen Neugierde hin.¹ 1791 fängt nach den Berichten der Brüder der Geist des Aufruhrs im Berner Lande an, und wenig Jahre später muß man eine allgemeine Abnahme der Brudersache in Bern, Aarau und Lenzburg konstatieren, „weil der Geist der Freiheit auch unsere Bekannten ansteckt“.² Ist man 1790 in Schaffhausen dankbar für die gnädige Abwendung der Empörung, so muß man dafür 1794 im Zürichbiet die Ausbreitung des unruhigen Geistes „auch bei unsern Leuten“ beobachten. In Graubünden wird Pfarrer Gaudenz Thomas, einer der besten herrnhutischen Pfarrer, durch die Politik verdorben.

Geradezu katastrophal für die Brudersache waren die Ereignisse in Stäfa und in Genf. In Stäfa wurde durch das Schicksal Bodmers die Herrnhutersache nicht

1) Paul Wernle, Aus den Tagen der französischen Revolution und der Helvetik 1789 bis 1805. ZBas 1915, p. 264 ff.

2) P. Wernle, Die Katastrophe Berns im Jahre 1798 im Brief eines Predigers der Brüdergemeinde (Neues Berner Taschenbuch 1914, p. 240 f).

nur bei den regierenden Kreisen aufs schwerste kompromittiert, sondern im verbundenen Häuflein selbst war alles konfus und argwöhnisch gegeneinander und auch gegen den deutschen Leiter; es wurde schon erzählt, wie die Versammlungen vorübergehend ganz geschlossen werden mußten. Aus Genf berichtet Mettetal 1793, daß die ganze Stadt, Männer und Frauen, in Politif aufgehen. Bruder Dutier beteiligte sich an der Genfer Revolution und wurde Mitglied des Verwaltungskomitees; der allgewaltige Parteigeist schuf Trennungen unter den Brüdern. Der Ausweisungsbefehl an alle Fremden traf zuletzt auch den Leiter Mettetal. Es ist fast ein Wunder, daß das Genfer Häuflein dennoch am Leben blieb; es glich einer geknickten Blume.

In den Kreisen des alten Christentums, zu denen auch die Herrnhuter gehörten, hatte man bei solchen Drangsalen immer den Trost bereit: es sind die allerletzten Zeiten, und nach diesen Katastrophen kommt Christus vom Himmel herab und richtet sein Herrlichkeitsreich auf Erden auf. Das war eine Täuschung, und nicht minder war es der optimistische Glaube der Aufklärer und Weltverbesserer, die politischen Umwälzungen führten die Menschheit einem Himmelreich nach ihrem Sinn entgegen. Mit dem Einbruch der Franzosen in die Schweiz und der Verdrängung des *Ancien Régime* durch die neue Helvetische Republik begann eine Aera neuer schwerer Kämpfe, ungeheurer Leiden, wunderbarer Rettungen und Bewahrungen, ein neues Kapitel der Schweizergeschichte unter der alten Losung: *Helvetia regitur Dei providentia et hominum confusione*. In dieser Aera stehen und kämpfen wir noch heute: ihr Ziel und Schluß steht in Gottes Hand.

Personenregister.

Die Abkürzungen vor den Zahlen beziehen sich auf die schweizerische Ortsangehörigkeit, wobei der Aargau zu Bern, Stein a. Rh. zu Zürich gezählt werden.

Ap = Appenzell, Bas = Basel, Be = Bern, Bi = Biel, St = St. Gallen, G = Genf, Gl = Glarus, Gr = Graubünden, L = Luzern, N = Neuenburg, Rh = Rheintal, S = Solothurn, Sch = Schaffhausen, St. G = St. Gallen, Th = Thurgau, T = Toggenburg, W = Waadt, Z = Zürich.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

- | | | |
|---|---|---|
| Abegg, Sal. (Pfr.) Th 552. | Baco 370 | Bernet St. G 316, 345 ff., 446 499 |
| Abbt, Georg (Pfr.) St. G 217 | Bär, Sam. (Fabrikant) Be 217 | Bernoulli (Prof.) Bas 209 |
| Albertini, Ul. (Hptm.) Gr 157 | Bäurlin, Sr. Ludw. (Pfr.) Be 53 | Bertschinger, Joh. (Defan) Be 138 |
| —, J. B. (später Bischof der Herrnhuter) Gr 157 | Bährdt, Karl Fried. 224, 232, 237, 248, 397 | —, Mag. (Difar) Be 138 |
| Alembert, d' 8, 462, 481 f. | Baggesen 279 | Biefer (Herrnhuter) 101, 103, 118 |
| Allemann Gr 74 | Ballif, Sr. (Schulmeister) W 179, 193 | Bienz, H. U. Be 129 |
| Allenbach, Hans Be 124 | Banji, Hch. (Pfr.) Gr 207, 339, 499, 520*, 523 ff., | Biglioni, Athanasio Gr 73 |
| Altheer, Ant. (Sädler) St. G 154 | —, Luzi (Pfr.) Gr 66, 161, 163 | Bilger, Dan. (Pfr.) Gr 25, 70, 162 |
| —, Jaf. 154 | —, Niff. (Pfr.) Gr 163, 167 | Billeter, Kasp. 3 545 |
| Altorfer, J. J. (Prof.) Sch 80, 397 f., 399*, 441 | Bardil (Sandammann) Gr 158 | Bischoff-Merian, J. J. (Bandfabrikant) Bas 204 |
| Ammann, Dav. Th 154 | —, Joh. (Missionar) Gr 172 | Blant, Peter Be 124 |
| —, Joh. (Helfer) Sch 152 | Barillet, Jean Alex. (Pfr.) G 533 | Blauner, Bernh. (Pfr.) Be 53, 113, 137 |
| —, J. G. (Pfr.) Be 133 | Barli, Chr. (Pfr.) Gr 163 | Bodmer, J. J. (Prof.) 3 10, 20, 23, 140, 223, 225*, 259*, 296*, 317, 458. |
| —, Matth. (Präz.) St. G 217 | Barth Be 132 | —, J. (Herrnhuter) 3 144, 533, 544 f., 549 |
| —, Peter (Schulmeister) Be 130 | Baschew 231 f., 247, 334, 337, 400, 413 | Böhme, J. 146, 166, 195 ff., 210—215, 217 f., 220, 224, 234, 257, 310, 348 ff., 357, 403, 420, 448. |
| Andra, Louis W 97 | Baslard, H. Th. (Pfr.) G 553 | Bohnenblut Be 130 |
| Anneler Be 124 | Battier, Andr. (Pfr.) Bas 104, 106 f., 110 f., 113 f., 137, 434 | Boller, J. J. (Seidenfabrikant) 3 143 |
| Anlinder, Balt. (Weber) Be 128 | Bauler, Witwe Bas 105 | Bonald de 5 |
| Annoni, Hieron. (Pfr.) Bas 28 f., 36, 48, 100 f., 104, 108, 129, 149, 439 | Baumgarten (Prof.) 24 | Bondeli, Julie Be 177*, 180 ff., 199 f., 234* |
| Anosi, Andr. (Pfr.) Gr 68, 70 | —, J. Kd. (Pfr.) St. G 500 | Bonnet, Charles (Prof.) G 5, 8, 190, 332, 348, 358, 360, |
| Anspach, Jf. Sal. (Pfr.) G 500, 526 ff., 529*, 530 ff. | Bayle, Pierre 481 f. | |
| Arndt, Joh. 117, 131 | Bed, Christ. (Prof.) Bas 40, 82, 110, 413, 427 | |
| Arnold, Gottfr. 217, 240, 312, 370 | Beda (Süßtabt) St. G 552 | |
| Arnold v. Brescia 359 | Bengel, Alb. 195, 250 f., 319, 442, 460 | |
| Athanasius 230 | | |
| Augustin 282, 377 f., 382 | | |

- 362, 370, 443
 Bonomus Gr 72
 Bonstetten, v. Karl Ditt. Be
 359*, 360 ff., 365*
 Boos, Hs. Be 124 f.
 Bosshard, Hch. (Bauer) 3 57,
 142, 147, 348—351, 430,
 451, 452
 Bossart, Joh. Jak. (Herrn-
 huter) Bas 100, 171
 Bossuet 176
 Bourdillon P. D. (Pfr.) G
 532, 534 f.
 Bourignon, Ant. 195, 211,
 234
 Bourrit, Charles (Pfr.) G 533
 —, P. M. J. (Pfr.) G 533
 Bousquet (Adv.) G 528, 531
 Bouverot, J. H. A. (Pfr.)
 G 532
 Bovet, Familie G 94
 Bräker, Uli T 512
 Branconi 437
 Breitingen, J. (Prof.) 3 23,
 77, 223, 318 f., 326
 Bremi, Hch. (Pfr.) 3 56
 Brenner, Heinr. Bas 31,
 218 f.
 —, Joh. Bas 31, 50, 218 f.
 —, Willh. Bas 30 f., 130,
 414 ff.
 Brennwald, Ul. (Pfr.) 3 23,
 469
 Bridenstein, J. Chr. (Herrn-
 huter) 100*
 Bridel, Phil. (Pfr.) W 470,
 471, 478
 Brogi (Bundsländammann)
 Gr 68, 164
 Brousson W 97
 Browne, Thom. 211
 Bruch, K. Ph. (Pfr.) G 1 499
 Brunn, v., Nisl (Pfr.) Bas
 495
 —, Judith v. (Dr.) Sch 149,
 385, 409
 Buchmann, J. (Herrnhuter)
 138*
 Bucer 364
 Büchli 3 154
 Büel, J. (Schulmeister) Sch
 171, 282, 384*, 387—395,
 398, 402*, 405, 406*, 408,
 441, 443, 446, 454, 483
 Bühl 3 153
 Bünthy, J. Be 129
 Bürkli 3 502
 Buffon 12
 Bugnion, Stréd. (Pfr.) W 96,
 516
 Bunyan 445
 Burdhardt, G. Sr. (Herrn-
 huter) 100*, 106, 114 f.,
 173
 —, H. (Pfr.) Bas 101, 104,
 109
 —, J. Balth. (Prof.) Bas 82,
 104
 —, J. R. (Pfr.) Bas 28 ff.,
 50, 82, 104, 113, 538
 —, J. R. (Chirurg) 3 140
 — im Kirchgarten Bas 416,
 433, 489
 Burgmann 250*
 Burfe 492
 Buß, Schwester Be 131
 —, Jak. (Pfr.) Be 136
 Butler 190
 Cagliostro 203—206, 208,
 212, 221, 265, 267 f., 335,
 418
 Cähenzli, Joh. (Pfr.) Gr 163
 Calvin, Joh. 21, 70 f., 77,
 80, 382, 536
 Camenisch, G. (Pfr.) Gr 163.
 Campe 400, 405
 Capaul (Landrichtster) Gr 68,
 158
 Caspesscha, Simon (Pfr.) Gr
 161
 Caprez, J., Vater (Pfr.) Gr
 66, 68, 72, 162, 164, 168
 —, J., Sohn (Pfr.) Gr 163
 Carey, John 49
 Carlyle 4, 468
 Castberg, B. (Pfr.) Gr 163
 Cattani, J. B. (Pfr.) Gr 165,
 169
 Châtelanat (Pfr.) W 517
 Chavannes, Em. L. (Pfr.)
 W 96, 516
 Chenevière, Nic. (Pfr.) G 527
 Choisy, G. C. (Pfr.) G 532
 Christ, J. J. Bas. 105
 Christen Be 128
 Clarke 383, 437
 Collenbusch 257
 Comenius 377
 Condorcet 503
 Conradi Math. (Pfr.) Gr 339
 Contrath, Cathrin Gr 167
 Corrodi, Hch. (Prof.) 3 247,
 439
 —, J. (Pfr.) Th 329
 Court de Gébeline 196 f., 201
 Cramer, R. (Pfr.) 3 23
 Cranz (Herrnhuter) 79, 155,
 171
 Crugot 224, 243, 435
 Curie, Pierre (Leiter von
 Montmirail) 89—94, 98*,
 459*, 545*
 Curtat, Louis Auguste (Pfr.)
 W 96 f., 516—518, 520,
 539
 —, Marianne W 96, 470
 Däniker, Kd. (Pfr.) 3 147
 Danton 488
 Deluc, J. A. (Naturforscher)
 G 11—15
 Demellayer, Ant. P. P. (Pfr.)
 G 193, 533
 Dennler (Apotheker) Be 130
 Dentand, Jul. (Gr=Pfr.) G
 530 f.
 Descartes 209
 Desonnaz G 531
 Diderot 468, 481 f.
 Dietrich (Herrnhuter) 26*,
 65*, 77, 138*, 149, 153,
 157, 165—167, 172*, 173,
 350*, 357*, 485, 488.
 —, Sr. (Pfr.) Bas. 207
 Diesbach v., W 515
 Diodati, Ant. Jos. (Pfr.) G
 317, 339*
 Dippel 403, 414
 Diterich 224, 324
 Duby, J. C. (Pfr.) G 531 f.,
 535
 Dumont Et. (Gr=Pfr.) G 530
 Dutoit, J. Phil. (Gr=Pfr.)
 W 87, 96, 177*—193, 208 f.,
 211, 213, 216 f., 219 f.,
 282, 420, 438, 449
 Dussenius, Andr. (Pfr.) Gr
 60
 Duvernoy (Herrnhuter) 89,
 93, 95, 100*, 112

- Eberhard (Prof.) 243, 293, 341
 Ebray, J. H. (Pfr.) G 533 f.
 Edartshausen v. 211, 214, 215*
 Edermann 357
 Edelstein, Dav. (Pfr.) Be 85
 Eger, Jak. Baj 109
 Eglinger, Sim. (Pfr.) Baj 112 f.
 Ehrsam (Herrnhuter) 352
 Eichenberger, R. Be 134
 Eichhorn (Prof.) 357 f.
 Eisenlohr 53
 Ellin, Andr. (Pfr.) Baj 112 f.
 Ellinger (Frau) 3 139
 Enderlin Gr 68
 Engimann, J. (Pfr.) Be 126
 Epistlet 22
 Erasmus 365
 Erbacher, J. J. (Bierbrauer) Baj 478, 490
 Ernst, Joh. (Pfr.) Be 48, 131 f.
 —, Vinz. Ludw. (Vikar) Be 128
 Escher, Kaspr. (Pfr.) 3 442
 —, Hch. (Pfr.) 3 442
 —, Hans Kb. (Naturforscher) 3 501, 502*, 504*, 505, 508, 549.
 —, J. (Pfr.) 3 23
 Eschler Be 124 f.
 Etter, J. Be 437
 Euler, Leonh. (Prof.) Baj 15 ff.
 Ewald 448
 Eymar, Laur. (Pfr.) G 532
 Fäisch, J. J. (Pfr.) Baj 109, 429, 490 f., 519 f.
 Favre, L. Sr. (Pfr.) W 517
 Feddersen 36
 Felgenhauer 234
 Fellenberg, Dan. (Prof.) Be 435
 —, Phil. Em. Be 501
 Fels David (Pfr.) St. G 343
 —, Kaspr. (Pfr.) St. G. 94, 155, 343
 —, Mich. (Prof.) St. G 55, 59, 500
 Fénelon 181, 378, 389, 466
 Fichte 216, 277, 310, 314, 500, 502
 Fisch, J. G. (Pfr.) Be 54 f.
 Fischer, R. (Pfr.) Be 115, 117, 500
 Fleischbein v. 178 ff., 187, 215
 Flournois, Dan. (Pfr.) G 533
 Sournié 197
 Franf, Seb. 282
 Franke, Friedr. (Herrnhuter) 5*, 7*, 85*, 89, 91, 100 ff., 109, 114, 116, 120, 129 f., 135 f., 171
 Franke, Aug. Herm. 195
 Frey, J. Hch. (Pfr.) Be 52, 54, 126, 138
 —, J. (Gymnasiallehrer) Baj 50, 107 f., 277, 430
 —, J. R. Baj 10*, 196, 198, 412 ff.
 Fresenius 118
 Freudweiler, Kaspr. (Pfr.) 3 348
 Friedli, J. Be 128
 Friedrich d. Gr. 15, 370
 Fries (Herrnhuter) 89 f.
 Frizzoni, J. (Pfr.) Gr 65 f., 159, 163 f., 166 f., 171
 Fröhlich, Sr. (Pfr.) Be 138
 Fromann 69
 Fueter-Strauß, Elis. Be 117
 Fueter, Dav. Be 115, 117 f., 120, 128
 Funf-Küpfen, Elis. Be 115, 117, 118
 Füllli, J. Hch. (Maler) 3 223
 —, Joh. Hch. (Prof.) 3 335, 348, 546, 549
 —, J. Kaspr. (Pfr.) 3 142
 —, J. Kaspr. (Kammerer) 3 23, 249, 348, 359
 Gachon 87 f.
 Gaiser, R. Be 130
 Garve 282
 Gasc, Ej. (Pfr.) G 500, 525 bis 527, 530 f., 536
 Gassner, Jos. 235, 335, 341, 404
 Gaupp, Chr. 403
 —, Eb. Sch 152, 171, 177*, 180*, 196, 283, 350, 352 f., 378, 385, 389 f., 391*, 392, 394* f., 397*, 402—409*, 442, 449, 450 f., 483* f.
 —, Jak. Sch 403
 Gaupp, Maria Sch 152, 378
 Geilinger, (Kaufmann) 3 32, 55—57, 142, 350, 357*, 457
 Géliou Baj 416
 Genti de, Marquise 181
 Gerhardt, Paul 241, 379
 Gerwer, Sr. (Pfr.) Be 126, 172
 Gessner, G. (Pfr.) 3 312 ff., 346
 —, J. Kaspr. (Pfr.) 3 312
 —, Frau Sunftmeisterin 3 139
 Gichtel 195, 212, 215 f., 218, 310
 Gießen 45
 Glathard Be 125
 Gleim 361, 362*
 Glinz (Frau) 3 269
 Gloor (Schulmeister) Be 133
 Gobat (Ältester d. Täufer) Bistum Basel 98
 Göblli Be 135
 Goethe 179, 217, 221 f., 231, 238, 246*, 259—268, 275, 278, 283, 292, 296, 302, 306 f., 315, 318, 354 ff., 403, 405, 437, 443
 Götschi, Hch. 3 143
 Graf, J. 3 146
 Grafenried, Frau v. Be 52
 Graß, Barth. (Pfr.) Gr 71
 Graßmann, J. (Herrnhuter) 100, 106 f., 111, 171, 172*, 458
 Grebel, S. (Landvogt) 3 224
 Gregor, Chr. (Herrnhuter) 170
 Grenus, Familie G 180
 Greß, Chr. (Pfr.) Gr 68, 70
 Greyerz, David, v. Be 115
 Grotius, Hugo 390
 Groß (Pfr.) Be 92
 Grüter, Göric Be 130
 Grynaeus, Simon (Pfr.) Baj 51, 52*
 Günter, Jak. 3 144
 Gugelmann, Hans Be 129
 Guhl Th 153
 Güler (Hptm.) Gr 158, 165
 Guyan, Andr. Mich. (Pfr.) Gr 161
 Guyer, Jak. (Kleinjogg) 3 349

- Guyon, Frau, v. 87, 96, 175
 bis 181, 193, 208, 210 ff.,
 215, 217, 219, 407, 466
- Gysin, Joh. Sr. (Pfr.) Be 53,
 113, 128, 137
- Hächler, Jak. (Helfer) Be 136
- Häfeli, Joh. Kasp. (Pfr.) 3
 56, 282, 286 f., 292—305,
 307, 310, 345, 349, 370,
 372, 395, 440, 450, 454
- Häginger 3 140, 144
- Hahn, Phil. Matth. 58, 142, 287,
 349 f., 404, 443, 447—453
- Halber (Schultheiß) Be 132
- Haller, Albr. (Expfr.) Be 116
 —, Albr. (Naturforscher) Be
 4, 5—11, 15, 20, 70, 84,
 179*, 180*, 182, 202, 249,
 436 f., 542
 —, Karl Ludw. Be 5
- Hamann 221, 255, 258 f.,
 296, 316, 382, 385 f., 397,
 496, 442
- Hanhart, J. R. (Chirurg)
 Thg 217
- Hartmann, Franz, St. G 55
- , Jak. (Landammann) Gr
 158, 165
- Häfler Be 131
- Häfenkamp 235*, 250 ff.,
 270*, 285, 289*, 290*, 315*
- Hauenstein, Andr. Be 133
- Haugwisch, Kurt 152, 353 f.,
 371, 405
- Hauterive de 197
- Hebeyßen 56
- Hededorn, Martin (Herrn-
 hutermissionar) Baj 172
- Hegner, Ul. 3 221*, 254*,
 256*, 260*, 280*, 293*,
 294*, 303, 309, 335*, 355 f.,
 383, 494*
- Heinrich, Florian (Pfr.) Gr
 164
- , Luz. (Pfr.) Gr 161, 165
- Helvetius 190
- Hemann Be 135
- Herder 151, 221, 227*, 231,
 235*, 243, 244*, 248, 255
 bis 260, 266 f., 275, 282,
 285, 293, 296, 299, 333,
 335, 349 f., 351*, 353*,
 358, 360, 363, 365, 371
 bis 376, 378, 380—385,
 387 f., 294, 397 f., 402,
 405, 407, 409* f., 433,
 440 ff., 453, 494
- Hermann, R. 3 281, 407
- Hermes 358
- Herzog, Werner (Prof.) Baj
 28, 30, 171
- Heß (Krämer) Be 129
 —, Selig (Theol.) 3 78, 223
 bis 225, 227, 234, 236, 251,
 285, 317, 435, 446
 —, Hch. 3 222*, 223*, 226*,
 340.
 —, Hch. (Pfr.) 3 441
 —, Jak. (Antistes) 3 24*, 30*,
 51*, 52*, 54*, 56, 57*, 58*,
 231*, 233—236, 253*,
 270 f., 284—290, 301, 310,
 312*, 317—333, 339, 348 f.,
 352, 357 f., 376, 384, 386,
 395, 397, 435, 439 f., 441*,
 442, 450 f., 453, 469 f.,
 513, 541, 547, 550 f.
 —, J. (Pfr.) 3 442
 —, Hans Kasp. (Pfr.) 3 317
 —, Kd. (Pfr.) 3 142
 —, Regula, 3 151
 —, Sal. (Pfr.) 3 346
- Heß-Wegmann, Barbara 3
 545, 550
- Hieronymus 254
- Hirzel, Hs. Kasp. (Arzt) 3 79,
 546, 549
 —, (Landschreiber) 3 310
 —, Sal. 3 225, 296, 546, 549
- Hohburg, Chr. 234
- Holbach 12
- Holberg, Ludw. v. 377
- Holländer, J. Kd. (Kand.)
 Sch 150
- Holzhalb, Ludw. (Pfr.) 3 146
- Hottinger, J. J. (Prof.) 3
 244, 254, 291
- Hoh 3 143
- Höke, J. Kd. (Arzt) 3 333
 bis 337
- Huber, J. Rud. (Pfr.) Baj 53,
 433 f.
 —, Valerie Baj 104, 420
 —, Wernh. (Apotheker) Baj
 104, 206, 282, 307 f., 417,
 420—427, 429 f., 434 f.,
 489 f.
- Huber-Schnell Baj 420
- Hufnagel 45
- Hug, Kasp. 3 144, 146
- Hühnerwadel Be 132
- Huetius, D. P. 378
- Hume 271, 426
- Hunziker, David (Pfr.) Be
 53, 113, 133, 137
 —, Marion Be 131
 —, Familie Be, 131
- Hürlimann (Weber) 3 146
- Hurter, Georg Martin (Pfr.)
 Sch 394 f., 428, 441
- Hurter (Landvogt) Sch 513
- Hußer, Jonas (Hptm.) 3 57 f.,
 141, 451 f., 460
- Huß 492
- Hutton, James (Herrnhuter)
 89, 94, 140
- Jacobi, Friedr. Hch. 271,
 273*, 275, 277, 282, 363 f.,
 381, 426, 431
- Janett, Joh. (Pfr.) Gr 168 f.
- , Joh. (Pfr.) Gr 524
- , Jak. (Pfr.) Gr 163
- , Peter (Pfr.) Gr 163
- Jenner, Sib. Be 115, 117
- Jerusalem 384
- Jezler, Christ. (Prof.) Sch
 17 f., 351, 370
- Jmmendorf 215 f., 218
- Jm Thurn Sch 408 f.
- , Agnes Sch 149
- John 48
- Joseph II. 206
- Joß Sch 152
- Joß Baj 415
- Jour de (Pfr.) G 196, 535
- Jsaak auf dem Seegen Be 218
- Jselin Baj 101
- , Jsaak (Ratschreiber) Baj
 10, 29, 36, 196—199, 225,
 229, 247, 296, 307*, 410
 bis 413, 417, 443, 546
- , Nif. (Pfr.) Baj 111, 113
- Jth, Joh. Sam. (Prof.) Be
 116, 438
- Jtschmer, Hch. 3 143
- Jung, Hch. (Stilling) 211,
 215, 253, 347, 358, 389,
 420, 443—447*,
- Juvalta, Otto (Pfr.) Gr 163
- Juventin J.J. (Pfr.) G 532, 534

- Kant 198, 216, 277, 314, 426, 502
 Karl v. Hessen 280 f.
 Kaufmann (Kürschner) 3 57, 350
 —, Chr. 3 152, 296*, 349, 352—355, 402*, 404 f., 407, 418, 450
 —, Sam. J. (Pfr.) Be 133, 137
 Keil, Martin 235, 251
 Keller, Jaf. Be 134 f.
 —, Dan. Sch 148
 Kempis a. Th. 217, 389, 443
 Kessler (Kupferschmied) St. G 154
 Kiem, Th. 153
 Kilschperger (Bürgermeister) 3 549
 Kind, Paulus (Pfr.) Gr 24 bis 28, 33, 43, 45 f., 48, 59 ff., 71, 77, 84, 162, 165, 172, 249, 338 f., 446, 461—465, 520*, 539
 Kirchberger, Nifl. Ant. von Liebisdorf Be 186, 202, 206*, 209—214, 215*, 219 bis 221, 280*, 310, 420, 435 bis 438
 —, Margrit (Frau Seckelmeister) Be 218
 Kirchberger-Stürler, Maria Elisabeth 118
 Kirchhofer, Melch. (Pfr.) Sch 444
 — (Schreiner) St. G 154
 Kihling, Tob. 47
 Klave (Herrnhuter) 65*, 89 f., 115—117, 120—125, 128 bis 130, 133, 136—138, 142, 144—146, 148, 153 f., 161 166 ff.
 Kleinjogg siehe Guyer
 Klettenberg, v. Suß. 259, 262
 Kleufer 287
 Klinkowström 179
 Klinger 417 f.
 Klopstock 223, 299, 317, 477
 Knapp 24
 Knebel 308*
 Knecht, R. Be 118
 Knigge, Ad. v. 206
 Kocher, Dav. (Prof.) Be 20, 45, 53, 78, 84, 352, 436
 Köchlin, Eb. (Pfr.) Sch 80
 —, Anna Maria Sch 297
 König, Sam. (Prof.) Be 118
 —, Rud. (Pfr.) Be 134, 137
 Kopp, Jaf. (Chirurg) 128 ff., 218
 Kronauer (Arzt) 3 141
 Küenzli, Joh. St. G 552
 Kuhn, Gottl. (Chirurg) Be 52, 115, 116
 Kühn (Herrnhuter) 100, 101, 110
 Küpfer, Sam. (Maler und Almojenen) 115, 119
 Kummer, Joh. (Herrnhutermissionar) Sch 153, 172
 Kuß, Frau 203
 Lacombe 466
 La Gléchère (Methodistenprediger) W 97
 Laharpe, Fred. César de W 515
 Lambert 30, 31, 61, 109
 Lamennais 187
 Landolf (Zimmermann) Be 122
 Langallerie, de 179, 193
 Langhans, Dan. (Arzt) Be 202, 268
 Laroche, Sophie 202
 Lauterburg, Gottl. Sam. (Pfr.) Be 85, 127
 Lavater, Diethelm (Arzt) 3 268, 422, 545
 —, Joh. Kasp. (Pfr.) 3 8, 20*, 24, 26, 30, 55—57, 59, 74, 78 f., 94, 138 f., 141, 150 ff., 190 f., 199, 203 f., 216 f., 219, 221—284, 287—295, 297 f. 300—303, 305—316, 318, 320, 324, 332, 348, 351—355, 359, 362—366, 370, 374, 379 ff., 383—386, 388—391, 392*, 393*, 401 bis 420, 422—428, 430, 433 bis 444, 446, 447*, 448*, 449—454, 469, 474—480, 483, 484*, 490, 496*, 540, 541, 544, 546, 547—550, 552
 Layritz (Herrnhuter) 90, 120, 136, 157
 Leade, Jane 195, 211
 Legrand, Luf. (Ex theol.) Bas 197, 373, 386, 430, 489, 495
 Lehmann, J. R. (Pfr.) Be 48, 94, 117
 Leibniz 223, 375, 377, 399, 426*
 Leicher Bas 102 f.
 Lenz 307, 417*
 Leonhard, J. (Pfr.) Gr 67 f., 72 f.
 Lessing 264, 331, 364, 366, 375 f., 397, 399, 404
 Leuenberger, Andr. Be 129
 Liesching 31
 Linder Bas 106
 Lofcher, Geschwister 3 140
 —, Dav. (Pfr.) 3 148
 Löhnaberger Be 218
 Lorez, Joh. (Herrnhuter) Gr 90
 Lorza, Andr. (Pfr.) Gr 161, 164
 —, Jer. (Pfr.) Gr 161, 164
 —, Sort. (Ammann) Gr 167
 Louthembourg (Maler) 205
 Louise (Fürstin) 303
 Lucanus 22
 Ludwig, Paulus (Pfr.) Gr 339
 Lüdi, Hans Ueli Be 128
 Luther 7, 21 f., 63 f., 80, 82, 128, 169, 230, 238, 278, 282, 297, 379, 382, 389, 396, 453 f., 473, 483
 Lütcher, Pet. (Pfr.) Gr 499, 545
 Lutz, Abr. Jaf. Be 126
 —, Joh. Jaf. (Kaufmann) Be 115, 124
 —, Rosalie Be 438
 —, Sam. (Pfr.) Be 48, 55, 94, 117, 119, 438
 —, Ulrich (Schulmeister) Be 55
 Lynar, Graf 35
 Maccchiavelli 261
 Macrait, Benj. (Herrnhuter) 100, 101, 138*, 142
 Mainfait, Jean 414, 427
 Maître, Joseph, de 5, 362
 Malavalle 466

- Mandach, Kathr. Sch 409
 Marat 508*
 Marolani, Flor. Gr 167
 Marmontel 190
 Marjay, Heft., v. 175, 178, 193, 214 f., 234
 Marti, Sam. (Gerber) Be 130
 —, Joh. (Pfr.) Gl 497
 Martines de Pasqually 197 f.
 Martin, J. R. (Pfr.) W 470*, 515—518
 Matthäis 335*
 Matti (Kastlan) Be 123, 124
 Maurer, Rud. (Pfr.) 3 148
 Maurer, J. Sr. (Pfr.) Sch 150
 Maurice, Ant. (Prof.) G 85, 534
 Mauz, Ludw. (Pfr.) 3 23
 Meiners (Prof.) 283
 Meier, J. (Pfr.) 3 442
 Meister, Henri (Ertbeol.) 3 20, 177*
 —, Leonh. (Pfr.) 3 144, 295, 442, 496 f.
 Mel 348
 Meley, Joh. Ernst (Pfr.) Be 126, 133, 136 ff.
 Mendelsohn, Moses 232, 259, 338, 340, 348, 381
 Merian, Em. (Antijites) Bas 21, 23*, 51, 55*, 80*, 81*, 82*, 100, 174, 413 f., 427*, 468, 469*
 Merf, Joh. (Herrnhutermisfionar) 3 172
 Merz, Chr. (Untervogt) Be 132, 134
 Mesmer, Anton (Arzt) K 201, 208, 268, 406
 Meßmer, Joh. Ap. 291
 Meistrezat, Fred. (Pfr.) G 532, 534
 Mettetal, Nic. (Herrnhuter) 87, 88*, 94*, 95, 96*, 97 f., 99*, 105*, 554
 Mettler (Missionarsfrau) 3172
 Meyenrod, Jaf. Fried. (Pfr.) Bas 28, 29, 31, 50, 104, 106, 113, 125, 276
 Meyer, Hs. Wl. Be 135
 Meyer, Joh. (Pfr.) Be 53, 132 f., 136 ff.
 Meyer, Joh. (Pfr.) Bas 31, 8 2f., 104
 Meyer, Dr. (Arzt) Sch 152
 Michaelis 349, 364, 371, 391
 Micheli siehe Schüpbad
 Middleton 317
 Mieg (Jungfer) 416
 Minar, J. J. (Pfr.) Gr 161
 Minius, Joh. Vater (Pfr.) Gr 164
 —, Joh. Sohn (Pfr.) Gr 164
 Mirabeau 502, 530
 Minville, Joh. Fried. (Pfr.) Bas 104, 107, 108*, 307, 372, 387, 421, 427—433, 441, 451*, 490, 492—495
 Moefi, Bernh. (Pfr.) Gr 162
 —, Kd. (Pfr.) Gr 162
 Mohamed 417, 419 f., 463
 Moos, Hartm., v. (Pfr.) Gr 169
 Monod, Jean François (Chirurg) W 175
 Montesquieu 18
 Montesquiou (General) 525
 Mosel (Herrnhuter) 138*, 146, 149, 157 f., 163, 166, 168, 172 ff., 544, 545*
 Moser, Abr. (Pfr.) Be 126
 —, Joh. (Wagner) Be 215*, 220, 466
 —, Rud. (Kaufmann) Be 52 220
 Mouchon, Pierre (Pfr.) G 527*, 529 f.
 Moulinié, Ch. Et. Sr. (Pfr.) G 85, 193, 533, 535
 Müller, Franz. Sam. (Schulmeister) Be 20*, 52 ff., 130, 460 f.
 —, Hch. (Herrnhuter) 115*, 116, 124—127, 129, 134 f., 136, 138, 146, 172, 173
 —, Jaf. (Herrnhuter) 100, 101, 103*, 115*
 —, Joh. (Pfr.) Be 54
 —, Joh. (Historiker) Sch 21, 81, 171*, 303*, 358 f.—369, 387*, 479—481, 483, 484*, 495*
 —, J. G. (Prof.) Sch 21*, 22, 149, 151 f., 242, 280*, 281*, 282, 290, 293, 294*, 299, 303*, 304, 307 f., 315, 348, 351, 354, 355*, 356, 367*, 368*, 369—387, 392, 394 f., 397—399, 401*, 402, 405, 407—410, 421*, 427, 428—433, 441—443, 446, 450, 454, 467, 479 bis 484, 489—493*, 495, 500, 514, 546
 —, (Kand.) Bas 104
 Muralt, Anna, Barb., 3 v. 228, 315 f.
 —, v. (Welfch=Seffelmeister) Be 515
 —, Beat. Ludw. Be 145, 175, 195
 Müslin, David (Pfr.) Be 472 ff., 538
 —, Sam. (Pfr.) Be 85
 Näf (Särber) 3 146
 —, Frau 3 139
 Nägeli, Hs. Jaf. (Pfr.) 3 148, 546
 Nagel, Lorenz (Herrnhuter) 138*, 151, 155, 161, 163, 282*, 535*
 — (Inspirierter) 110
 Nal G 531
 Napoleon, Bonap. 461
 Nardin 98
 Naville, Francois André G 531
 Nehrachter, Hch. 3 542—544
 Nefemann (Prof.) Gr 77
 Nicolovius 297
 Niehaus, Jaf. Em. (Ziegelverwalter) Be 20*, 52, 53, 438, 446
 Niemeyer 357
 Nicolai 45, 214, 283, 359, 362, 444
 Ningli, Hs. Gr 165
 Nübling Bas 100
 Nüscheler, Felix (Prof.) 3 233 f., 324, 328 f.
 Obermiller (Herrnhuter) 93
 Obereit, Jaf. Herrm., Dr. 30*, 51*, 56, 57*, 215 bis 219, 234, 235*, 466
 Oberlin 350
 Oberried, Gritli Bas 109
 Ochs, Pierre (Ratfchreiber) Bas 117, 467*, 471, 478 f., 484—487, 488—490*, 491, 495—497
 Oefolampad 364

Delhafen Be 131
 Oeri, Jaf. (Pfr.) 3 23*, 81*
 Oeri, Hs. Kd. (Pfr.) 3 442
 Oetinger 195, 250 f., 403,
 447 f.
 Origenes 196
 Oßwald, Joh. Hch. (An-
 tißtes) Sch 21—23, 79—82,
 149—152, 171, 396, 410,
 540
 —, Joh. Wl. (Arzt) 150
 —, Medardus (Pfr.) Sch 150
 Oßernald, J. Sr. (Pfr.) II 19,
 185, 188, 454, 469
 Ott (Ratsherr) Be 52
 —, J. J. (Ratsherr) 3 139
 —, J. Hch. (Bürgermeister) 3
 469
 — (Landammann) Gr 158
 Otto (Stadtschreiber) Gr 60
 — (Buchdrucker) Gr 60, 69
 Paillard, Louis (Schulmeister)
 W 98
 Panfraz (Sürstabt) St. G 552
 Paravicini (Ratsherr) Bas 489
 Pascal 11, 403
 Passet (Schulmeister) W 96
 Paulet (Pfr.) G 535
 Perini Kd. (Major) Gr 158
 —, Moriz (Pfr.) Gr 164
 Pernis, Joh. (Pfr.) Gr 66
 bis 68, 72—74, 163
 Perret G 531
 Peschier, Sr. L. (Pfr.) G 527
 Pestalozzi, Hch. 3 135, 206 f.,
 289, 291 f., 324, 508—512
 Peters, Pierre (Pfr.) II 99
 Peterßen 410
 Petillet, Dan. W 179, 180*,
 193, 215*, 216*, 218*,
 219 f., 465 f.
 Petitpierre (Pfr.) II 99
 Petrarca 377 f.
 Peyer Dr. Sch 355
 Pfäffli, Joh. Be 215*, 218
 bis 220 f.
 Pfeffel 417 f.
 Pfenninger, Joh. Kd. (Pfr.)
 3 24, 228 f., 260, 285—288,
 293, 299, 301, 315, 339 f.,
 344, 346, 351, 363, 440
 —, Joh. Kas. (Chirurg)
 3 542

Pfenninger, Rud. 3 143
 Pfister, Jaf. (Pfr.) 3 146
 Pfleger, Jaf. (Pfr.) Be 52,
 54, 136, 460, 472
 Picot, Pierre (Pfr.) G 527,
 532, 534
 Pitt 488
 Planta, Familie Gr 64
 —, Joh. Hch. v. (Lands-
 hauptmann) Gr 155
 —, Peter v. (Sohn des vor-
 hergehenden) Gr 155 f
 —, (Bundslandammann) in
 Zuoz. Gr 156
 — (Bundslandammann) in
 Malans Gr 156
 —, Peter v. (Sohn des vor-
 hergehenden) Gr 156
 — in Zuoz (Frau Haupt-
 männin) Gr 156
 —, Gaudenz Gr 523
 Plato 22, 359
 Plutarch 348
 Poiret 193, 195, 217, 234,
 340
 Pol, Luzi (Pfr.) Gr 161, 165
 Polier W 179
 Pope 403
 Pordage 234
 Porta a Petr. Ros. (Pfr. u.
 Historiker) Gr 65*, 66*,
 72—74
 —, a Peter Paul (Pfr.) Gr
 162, 165
 Priestley 12, 336
 Pult (Hauptmann) Gr 167
 Puysegur de 201—203, 268 f.
 Raillard, Em. (Pfr.) Bas.
 106, 110
 —, Peter Bas 100, 103
 Rahn (Jungfer) 3 145
 —, J. J. (Pfr.) 3 310
 Rapp, J. Rud. (Pfr.) Bas
 110
 Rascher, Landschreiber und
 Frau, Gr 59, 158
 Rauchenbusch, Joh. (Pfr.)
 Sch 80
 Reber (Landsvenner) Be 124
 Regensberger, Kas. (Knecht)
 Be 128
 Reimarus 237, 246, 404
 Reinhold 277

Reiz 370
 Rengger, Albr. (Arzt) Be 501,
 504—508
 Reuß, v. 268
 Reybaz, Etienne (Expfr.) W
 530
 Reymond W 515
 Richner, Martin (Pfister) Be
 52, 54 f., 460, 466*, 472*,
 514
 Richter (Herrnhuter) 139, 143
 Riedi, Mich. (Pfr.) Gr 163
 Riemer 3 172
 Rietmann, Joh. Jaf. St. G
 339*, 344
 —, Sabine St. G 345 f.
 Riggensbacher Joh. (Schul-
 meister) Bas 112
 Rinderknecht, Kath. 3 234,
 289 f.
 Ringold, Karl Josef (Kath.
 Pfr.) L 331 f. 351
 Ringier, Sigm. (Pfr.) Be
 138
 Risler (Herrnhuter) 90, 98*,
 106
 Robbi, Jaf. Gr 167
 Robespierre 462, 488, 497,
 503, 508*, 531
 Rod, Friedr. (Inspirierter) 118
 —, jun. (Inspirierter) 110,
 118
 Rodow 400
 Römer-Weiermann, Anna
 Barb. St. G 316, 345
 Rohr (Schultheiß) Be 132
 Roland (Minister und Frau)
 476 f.
 Rollin 348
 Rordorf, Hch. (Pfr.) 3 145,
 147
 Roseli, Joh. (Pfr.) Gr 159,
 163—165, 168*
 Rousseau, J. J. G 8, 10, 12,
 14, 18, 53, 94, 190, 198,
 209, 289, 312, 318, 377,
 388 f. 400, 443, 458, 469,
 481 f., 517, 529
 Roustan, Ant. Jacques (Pfr.)
 G 527
 Ruffner (Leutnant) Be 124
 Ruhder, Phil. Hch. Be 218*
 Ruysbroed 211

- Sad 224, 324
 Sailer, J. Mich. 44, 282, 283, 331, 347, 386
 Saint-Martin 190, 197 f., 206*, 208—214, 216, 220 f., 280*, 282 f., 386, 406, 420, 426, 438, 448
 Salchli (Postmeister) Be 130
 Salis, Familie v., Gr. 64, 67, 157
 —, Baptista v. Gr 290
 —, Peter v. (Bundespräsident) Gr 59—61
 —, Rud. v. (Landammann) Gr 75
 Salis-Seewis, Joh. Wlfr. v. (Bundeshauptmann) Gr 156 f.
 —, Gaudenz v. (Dichter) Gr 157
 —Soglio, Graf v. Gr 156
 Salis-Marischlins, Wlysses, v. Gr 247, 337, 361, 413, 446, 499, 520, 523 f.
 Saluz, Peter (Prof.) Gr 162
 Sandoz (General) II 199
 Sarasin, A. (Pfr.) G 532, 534
 —, Jaf. (Kaufmann) Baf 94, 203 f., 206, 212, 221, 268, 280*, 282 f., 352*, 354, 413, 417—420
 Schäufelin 31
 Schafch Sch 148
 —, Tob. (Pfr.) Sch 513
 Schamaun, Ulrich (Pfr.) Gr 162
 Schardt Baf 102
 Schauened (Schneider) Be 130
 Scheidegg (Schlosser) Be 129
 Scheitlin, Hans Kaspar St. G 18*, 20
 Schelling 216
 Scherb, J. C. (Arzt) Th 329
 Schieß, Herm. (Pfr.) Ap 155
 Schild, Georg David (Handelsmann) Baf 30
 Schiller 222, 296
 Schinz, Heinr. (Pfr.) 3 324, 330
 —, Wilh. (Pfr.) 3 138
 —, W. (Erzsektant) 3 442
 —, Oberjunfmeister, Herr u. Frau 3 139
 Schlatter=Bernet, Anna, St. G 345 ff.
 Schlatter, Hector (Kaufmann) St. G 346 f.
 Schlözer 359
 Schlosser 354, 406 f.
 Schlumpf, Frau 180
 Schmid, Dav. (Landfchreiber) Be 122*, 123—125
 —, Joh. Sigm. (Spezierer) Be 115—117
 Schmidt 31
 —, Val. (Pfr.) Gr 163
 Schmutz, Joh. (Pfr.) 3 23
 Schneeberger (Jungfer) 3 129
 Schneider, Eulogius 488
 —, Joh. Baf 495
 —, Pet. (Landsvener) Be 124
 Schneider, Joh. (Nagelschmied) Gr. 166
 Schorndorf=Iselin, Frau Rats-herr Baf 416, 446
 Schüpbach, Mich. (Naturarzt) Be 207
 Schultheß, Barbara 3 217, 313, 315
 —, Anna, Barbara, Tochter 217
 —, Hans Georg (Pfr.) 3 317
 —, Hans Georg, Sohn (Pfr.) 310
 —, Hans Hch. (Kaufmann) 3 48
 —, Hans Jaf. (Fabrikant) 3 135
 Schweighäuser, Frau Prof. 203
 — (Buchdrucker) Baf 79
 Schweighard Sch 153
 Schwarz (Missionar) 48
 Schweizer, Diethelm (Pfr.) 3 56, 302, 312—314, 344
 —, Hs. Kasp. 3 499, 524
 Schwendimann, Jaf. Be 124
 Schwenkfeld 211
 Séchelles, Héralut de 478, 488
 Semler 235, 243, 247, 321, 329, 439
 Seneca 22
 Senn, Frau Ratsherr Be 130
 Sererhard, Joh. Ant. (Pfr.) Gr. 161, 165
 Servin (Magnetiseur) 202
 Shaftesbury 379
 Shelburne 530
 Siegfried, Hch. Be 180*, 215, 216—220, 465
 —, Jsaaf (Pfr.) Be 118
 Siemide (Herrnhuter) 115*, 166
 Sigg Sch 148
 Silberschlag 31 f.
 Silberhielm 210
 Sinner (Jungfer) Be 128
 Soldan Gr 167
 Sonntag Baf 100
 Soulavie 531
 Spalding 224—226*, 243, 258, 289*, 290*, 324, 341, 435
 Spangenberg 25, 76 f., 125, 133, 135, 149, 162
 Speisegger (Landvogt) Sch 57
 Spener 41, 43, 53, 195
 Spengler (Hauptmann) Be 132
 Spinoza 261, 271, 310, 380 f., 399, 426
 Sprecher, v., Familie 64
 — (Bundslandammann) 156, 165
 — (Commissarius) 156
 —, Andreas 156
 —, Jakob Ulrich v. 156
 —, Jan 158
 Spori, Jaf. (Schneider) Be 124
 Spring, Jaf. (Gerichtsfäß) Be 124
 Stähelin, Dav. St. G 155
 —, Heinr. (Defan) St. G 20, 59, 134, 344
 —, Joh. (Arzt) Baf 101—103
 —, Pet. (Defan) St. G 21, 59, 343
 Stähli, Ant. (Herrnhuter) Baf 65*, 66*, 67, 89, 98, 100, 103*, 115*, 116, 119 f., 128*, 131*, 132, 137, 138*, 139*, 140, 143, 146—148, 154, 157—159
 —, Hch. Be 126, 538
 —, Jaf. (Täufer) Bistum Baf 98
 — (Schulmeister) Baf 109
 Stämpfli, Jaf. (Ammann) Be 128

Stapfer, Joh. (Prof.) Be 20,
25, 70, 72, 84 f., 116, 182
—, Phil. Alb. (Prof.) Be 20,
22, 438, 470*, 496, 501
Staub (Schulmeister) 3 147
Stefan, Adam Gr 167
Steiger, Nikl. Sr. v. (Schult-
heiß) Be 129, 467, 516 f.
Stein, Frau, v. 265, 308
Steinbart 241, 246 f., 291,
329
Steinbrenner 202
Steinbrüchel, J. J. (Prof.) 3
244
Steinfels, Jaf. (Pfr.) Thg 553
Steiner, Geschw. N 99
— (Kand.) Thg 153
Steinopf 48 f., 58
Steinlin, Kasp. (Bürgermeist.)
St. G 18 f., 59
Steinmann (Bürgermeister)
St. G 18
—, Bernh. St. G 154
—, Kasp. (Fabrikant) St. G
58 f., 461
Steinmüller, Joh. Rud. (Pfr.)
Gl 499
Stephani (Ratsherr) Be 131
—, Franz Ludw. (Pfr.) Be
54, 131, 472, 514
Stephanin, Joh. (Pfr.) Gr
113, 164
Stephanus, Hch. 378
Stofar, Joh. Kasp. (Seidel-
meister) Sch 242, 381 bis
383*, 384 f., 398—402,
441, 467.
Stoll, Rud. (Herrnhutermis-
sionar) 3 172
Stolz, Joh. Jaf. (Pfr.) 3 56,
292—297, 300—306, 309,
346
Storr 358
Streulin, Hans 142
Ströhl 97*, 177*, 180* bis
182*, 196
Strübin (Pfr.) Bas 51, 110
Studer, Joh. Be 120,
122 f.
Stübi Be 120
Stüfelberger (Kand.) Bas 104
Stumpf, Matth. (Pfr.) 3 141
Stupan, Barth. (Pfr.) Gr 164
—, Nikl. (Pfr.) Gr 72

Sulger (Schweſter) 100
Sulzer, Hs. Konr. (Pfr.) 3
58*, 142, 541, 547
—, Joh. (Pfr.) 3 142
—, Joh. Georg (Philosoph)
3 542
— (Apotheker) 3 57
Tanner, Wl. Be 129
Tauler 217
Tavel, Gebrüder Be 436
Teller 243, 247, 341
Terſteegen 53, 57, 146, 170,
175 f., 195, 275, 279,
312, 348, 352
Teſtuz, Beat. Serd. (Helfer)
W 517
Thomann, Hch. (Helfer) 3
330 f.
Thomas, Gaud. (Pfr.) Gr
59, 161, 165, 524
Thommen, Frau Bas 100
Tiffot (Arzt) W 179*, 180*,
181, 268
Tobler (Herrnhuter) Ap 155
—, Chr. (Pfr.) 3 302, 307 bis
309, 355, 372, 421*, 424,
427, 540, 496
—, Joh. (Pfr.) 3 78, 230,
231*, 307, 314, 349
—, Kasp. (Pfr.) 3 145, 330
Trachſler, Dav. (Pfr.) 3 23
Treſcho 32, 139
Tribelhorn, Jaf. St. G 154
Trichtinger (Hauptmann) 3
140
Trümpi, Chriſt. (Pfr.) Gl 337,
443
Tſchanz, David Be 119—123
Tſcharner, (Alt-Bürgermeiſt.)
Gr 60
—, Joh. Bapt. Gr 76, 207,
521—524, 553
Tſcheer, Andr. Be 120, 121,
123, 124
Tſchiffeli, Joh. Rud. (Wefon.)
Be 436
Tüſcher, Eliſab. (Waffer-
ſchauerin) Be 234, 335,
404, 411, 436
Ueberfeld, J. W 215, 218, 220
Uhl, Maria Magd. Bas 103

Ulrich, Hs. Kasp. (Pfr.) 3
77 f., 140
—, Joh. Rud. (Antiftes) 3 23,
55, 80*, 82, 141, 247, 283
318, 332, 349, 469
Unger, Joh. (Pfr.) Be 127,
138
Urſperger, J. Aug. 29—38,
44 f., 51, 55 f., 59, 114,
149, 439, 445, 451
Urſoletta, Witwe Gr 168
Uſteri, Leonh. (Prof.) 3 177*,
180*—182*, 199*, 200,
233, 317*—319, 321, 324*,
328 f.
—, Leonh. jun. (Prof.) 3 358
—, Paul (Arzt) 3 484, 501 f.,
504, 507, 508, 549*
Valau Brès. 178
Valentin, Jaf. (Pfr.) Gr 68,
72, 159 f., 165
—, Jaf. jun. (Pfr.) Gr 76 f.,
160, 162
Vautier, J. P. Et. (Pfr.)
G 531
—, (Familie) G 94
—, Jean Ant. G 95, 554
Vedrosi (Ratsherr) Gr 59
Veith, Wilh. (Pfr.) Sch 17*,
150 f., 207*, 300, 345,
395 f., 403, 419, 442, 454
Venoge de, Mlle W 175
Verdeil (Arzt) 202
Vernes, Jac. (Pfr.) G 181
Vernet, Jac. (Prof.) G 78
Villette (Familie) G 94
Vögelin, Joh. Ludw. (Pfr.)
3 56, 305, 450
Voltaire 6, 10 f., 50, 53, 94,
179 f., 197, 403, 413, 462,
481 f.
Doullaire (Herrnhuter) 89,
91, 93
Dulpi, El. (Pfr.) Gr 161, 165
Wädensweiler, Hch. 3 545
Wagner, J. J. (Pfr.) Bas 31
Wallis (Herrnhuter) 141
Waſer, Selig (Pfr.) Th 329
—, Hch. (Helfer) 3 318, 320*
—, J. J. (Helfer) 3 58
—, Jaf. (Pfr.) 3 143

- Wasserliessel siehe Tüscher, Elisabeth
 Wattenwil, Joh., v. (Herrnhuter) 79, 116*, 136
 Watterville de (Ertheol.) Be 175
 Wasmer, Math. Be 130
 Weber, Joh. Be 132, 137
 Wegelin, Jak. (Prof.) St. & 20, 317, 324, 340
 Wegmann, Andr. (Pfr.) 3 23, 146
 —, Hs. Ulr. 3 146
 Weibel (Schneider) Be 123
 Weiermann, Anna Barbara St. & 316, 324
 Weigel 211
 Weisshaupt 206
 Werenfels (Kand.) Bas 104
 Weride, Joh. Ant. 3 146
 Werndli, Kasp. (Sedler) 3 57 f., 416
 Wesley 40, 97
 Westermann, Frau 203
 Wetter, Georg (Prof.) St. & 500
 Wehel, Nif. Em. (Pfr.) Be 471 f.
 Wieland, Gritli Bas 91
 — (Dichter) 216, 252 f., 260, 293, 317, 349
 —, Hieron. (Dreierherr) Bas 203
 Wieser, Rud. (Pfr.) 3 146, 148
 Wild (Jungfer) Bas 101
 Wilhelm, Ant. (kath. Pfr.) Gr 499*
 Willi, Dan. (Pfr.) Gr 118, 162, 166
 — Geschw. Gr 169
 Wink, Hs. Konr. (Stadt-schreiber) 3 153
 Wipf, J. J. (Prof.) Sch 81
 Wirz, Joh. Heinr. (Pfr.) 3 310 ff., 547
 —, Joh. Konr. (Antistes) 3 141
 Wizenmann 287
 Wolff (Philosoph) 421
 Wolf, Joh. (Arzt) 3 139 f.
 Wüest, Hs. Georg (Bauer) Be 135
 Wunderli, Kasp. (Pfr.) 3 546
 Wuppermann (Jungfer) 251
 Wybler, Zach. Be 131, 136, 501, 502*, 504*
 Wyß Dav. v. (Bürgermeister) 3 476*, 546, 548
 —, Dav. v. jun. 3 467
 —, Hch. (Expektant) 3 235, 289, 290*, 291
 —, Sigm. Sam. (Pf.) 126
 Wyttenbach, Joh. (Defan) Be 117, 172, 468, 536
 Norik 299
 Young 299, 370
 Zäslin (Kaufmann) Bas 101 f., 106
 Zanugg, Ant. (Pfr.) Gr 68, 70, 72 f. 159, 165
 Zeerleder, Anna Marg. Be 118
 Zellweger, Adrian Ap 216 f.
 Ziegerer, Christ. (Pfr.) Gr 65 f., 160 f., 165
 Ziegler, Jak. 3 54, 140, 141, 411
 Zimmermann, Joh. Georg (Arzt) Be 10*, 214 f., 227, 231, 235*, 249, 253—255, 270*, 285*, 288*, 291*, 355, 491
 Zinzendorf 21, 24 f., 30, 33, 55—57, 62—66, 68, 72 f., 76, 78 f., 82, 89 f., 94, 99, 102 f., 115 f., 130, 139, 142, 148 f., 151, 159, 162, 170, 173, 245, 252, 277 f., 306, 377—379, 385, 389, 397, 404*, 409, 426 f., 454, 544
 Zodrell, Dom. (Pfr.) Gr 163
 Zollikofer, Christoph (Prof.) St. & 55 f.
 —, Joh. Georg St. & 340 bis 343, 347
 Zulauf (Frau) Be 130
 Zwidu, Joh. Heinr. (Pfr.) Gl 499
 —, Joh. Jak. (Pfr.) Gl 498 f.
 — Kasp. (Pfr.) Gl 497 ff.
 Zwinger, J. R. (Pfr.) Bas 106, 109, 112
 Zwingli, Ulr. 3 358, 443, 496

Ortsregister

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

- Aarau Be 33, 43, 52, 54, 118, 130, 132 ff., 136, 514
 Aarburg Be 117, 130 f.
 Adelboden Be 124
 Affoltern Be 128
 — a. Albis 3 144 f., 147
 — b. Höngg 3 146, 148
 Altstätten 3 324
 Altona 33
 Amboise 197
 Amsterdam 31, 33, 211
 Andeer Gr 339
 Andelfingen 3 387, 395, 442, 454, 484, 547.
 Antigua 98, 173
 Arboldswil Bas 110
 Arbon Th 215
 Arisdorf Bas 112
 Astrachan 169
 Aubonne W 515
 Augsburg 29
 Avignon 216
- Bäretschwil 3 146, 148, 546
 Barby 76 f., 100, 106, 160, 171, 336
 Basadingen Th 293
 Basel 21, 26, 28—38, 49 bis 70, 79, 82 f., 89 f., 99, bis 108, 113 ff., 164, 171 ff., 196, 198, 203 ff., 212, 216, 218 f., 232, 277, 282, 296, 307, 399, 410—435, 439, 441, 445 f., 459, 470 f., 485, 489 f., 518, 538 ff.,
 Bassersdorf 3 207
 Bauma 3 139, 146 f.
 Begnins W 517
 Beinwil Be 132, 134 f., 137, 144
 Bergell Gr 24, 66, 167
- Benken Bas 89, 104, 108 f., 207
 Bergün Gr 163
 Berlin 8, 15, 60 f., 317*, 340, 359, 421
 Berlingen Th 153, 442
 Bern 19—21, 32 f., 52, 70, 85, 89 f., 96, 115—120, 122 f., 127, 137, 139, 173, 180 f., 192, 200 ff., 209, 214, 216, 218, 220, 268, 327, 414, 436—446, 468, 474, 477*, 500, 513—517, 520, 536, 538 ff., 553*
 Bevers Gr 524
 Bidigen Be 128
 Biel 147, 199, 234, 335*
 Binningen Bas 110 f., 114
 Bipp Be 128, 129
 Birmensdorf 3 145
 Bischofszell Th 329*
 Blois 175
 Blumenstein Be 124, 126
 Bondo Gr 66, 76, 163, 166 f., 524
 Boltigen Be 124
 Bonstetten 3 442
 Bordeaux 167, 197
 Bottmingen Bas 110
 Bremen 303, 346
 Brugg Be 132 f., 253, 504
 Bubendorf Bas 31, 51, 110 f., 172, 495
 Bubikon 3 546
 Buch 3 23
 —, Sch 80, 394, 398, 441
 Büdeburg 255 ff., 440
 Bühl Be 129
 Büren Be 85
 Burgdorf Be 199, 218 ff.
 Burgwaid 3 146, 148
- Buñwil Be 129
 Buttes N 99
- Camogast Gr 66, 161, 163 167
 Campfer Gr 167 f.
 Cartigny G 532
 Carouge 515
 Céligny G 180 f.
 Celerina Gr 66 f., 159, 163, 164, 166 f.
 Chancy G 532 f.
 Chêne G 88, 532 f.
 Chur Gr 24, 28, 33, 43, 46, 60 f., 65*, 68 f., 157 f., 162, 164, 166, 169, 446, 461, 545
 Cornaux N 91 ff.
 Cresta Gr 167
- Dardagny G 532 f., 535
 Darmstadt 30
 Därstetten Be 124
 Davos Gr 67 ff., 159, 162, 166, 173
 Diemtigen Be 124, 126
 Diepflingen Bas 108 f., 109
 Dieppe 92
 Diepoldsau Rh 312—314, 344
 Diesbach Be 129
 Domleschg Gr 163
 Dörflingen Sch 150
 Dresden 33, 354
 Dübendorf 3 302
 Duisburg 213
 Dürnten 3 546
 Dürrenroth Be 128 f.
- Ebersdorf 154
 Efferdingen 48

- Egelschhofen Th 153
 Egg 3 546
 Eglisau 3 141
 Elberfeld 27
 Elgg 3 23, 153 f.
 Elsau 3 293, 348 f.
 Enneda Gl 497
 Entfelden Be 52, 54, 138
 Erlangen 45
 Erlenbach Be 123 f., 126, 172
 Erlinsbach Be 137

 Janas Gr 161
 Selsberg Gr 162, 499, 545
 Serney 413
 Sideris Gr 71, 161, 165
 Silsür Gr 163
 Sischental 3 546
 Släsch Gr 159, 163, 165
 Slensburg 33
 Slims Gr 158
 Sranffurt 30, 179*, 246, 259 f., 336, 436, 443*
 Strauenfeld Th 153 f.
 Strutigen Be 124 f.
 Sürstenuau Gr 66

 Gais Ap 155
 Gampelen Be 92
 Geißmar 361
 Gelterkinden Bas 109, 519 f.
 Genf 63 f., 85—89, 92, 94 bis 97, 103, 105, 155, 178 ff., 184, 216, 268, 307, 339*, 343, 358, 366, 438, 458*, 499, 502, 525—536.
 Genthod G 532 f.
 Glaris Gr 162
 Gnadau 151, 336
 Gnadenberg 167
 Göttingen 21, 214, 307, 359, 371, 383, 387, 394
 Gontenschwil Be 132 f., 135, 138
 Gossau StG 552
 Gottlieben Th 153
 Gränichen Be 133 f., 137,
 Grenoble 202
 Grindelwald Be 119 f., 124 ff.
 Grünningen 3 334
 Grüschi Gr 59, 65, 156, 158, 160 f.
 Gsteig Be 126

 Guarda Gr 164
 Gummen Be 129

 Haag 199
 Habstetten Be 116, 127 f.
 Halberstadt 33
 Halbenstein Gr 24
 Halle 24, 38, 101, 235, 439
 Hallwil Be 132, 135
 Hamburg 312
 Hannover 215, 496
 Harlem 13*
 Hasle Be 215*, 318
 Hayn 178
 Heidelberg 399
 Heimberg Be 119—122
 Helfenschwil T 155
 Hemmishofen 3 387
 Herrenhag 103, 117
 Herrenhut f. Personenregister
 Herrliberg 3 269
 Herzogenbuchsee Be 52, 121, 215*
 Hinwil 3 310*, 546
 Hochstege Be 129
 Höngg 3 146, 148
 Horgen 3 313
 Hottwil Be 132—135
 Hub Be 129
 Hunzenschwil Be 133
 Huttwil Be 129

 Jenaz Gr 158, 161, 165 f., 172
 Jenins Gr 68, 76, 156, 158 ff., 162, 165
 Jlanz Gr 66, 68, 162 ff., 166
 Illnau 3 146
 Ingolstadt 283, 495 f.
 Jussy G 532

 Kaiserslautern 33
 Kallnach Be 199
 Kappel 3 442
 Kassel 215, 359
 Kästris Gr 163
 Katharinenstadt 169
 Kerenzen Gl 499
 Keshwil Th 532, 553
 Kilchberg 3 310, 547
 Kirchberg Be 112
 Kirchdorf Be 119 f.
 Klosters Gr 159, 161, 164 bis 166, 168

 Kloten 3 23, 469
 Knonau 3 144 f., 147
 Königsberg 139
 König Be 52
 Kölliken Be 53, 133, 136 bis 138
 Kopenhagen 212, 279 f., 311, 332, 343, 345, 355, 393, 418, 444
 Kornwestheim 349, 449
 Kühnacht 3 143
 Kulm Be 132, 135—138
 Kyburg 3 442

 Landquart Gr 174
 Langenbrud Bas 172
 Langenhard 3 350
 Langenthal Be 128—130
 Langnau Be 136, 201
 Latz Gr 163
 Laujanne W 87, 94, 96 f., 175, 178—182, 190, 201 f., 215 f.*, 268, 414, 466, 470 f.*, 515 ff., 536, 539
 Laufen Bas 112
 Lauterbrunnen Be 124 f., 127
 Leipzig 133, 135, 259
 Lenzburg Be 117, 132 f., 135, 138
 Lent Be 127
 Leutwil Be 127, 136, 138
 Leiden 21, 399
 Liestal Bas 106, 162
 Limpach Be 52
 Lindau 215, 217, 234, 403
 Locle N 180
 Loth 3 144
 London 17, 30 f., 33, 37 f., 49, 130, 139, 205, 250*, 530
 Losfiel 171
 Luzern 156, 158 ff., 165
 Lyon 197, 201, 205, 212, 216, 268

 Madulein Gr 164
 Männedorf 3 144
 Magdeburg 33 f.
 Maienfeld Gr 160
 Malans Gr 67, 106, 157, 159 f., 164
 Mandach Be 132—134, 136
 Marburg 399, 444 f.

- Marschlins Gr 247, 337 f., 520
 Masein Gr 163
 Mähingen Th 153 f.
 Meiningen 216, 219
 Melchnau Be 129
 Menzikon Be 132, 134 f.
 Mézières W 470*, 515 f., 516*
 Minden 33
 Mohrungen 32
 Mollis Gl 497
 Mont W 516
 Montbéliard 89, 91
 Montmirail N 63, 89—96*, 98 f., 117 f., 131 f., 137, 152—156, 164, 192, 438, 459, 545*.
 Monstein Gr 162
 Morges W 175, 515 f.
 Mostau 216
 Môtiers N 209
 Moudon W 177, 183, 515, 517
 Mühlehorn Gl 499
 Mülhausen 61, 90
 München 211
 Murten Sr 213, 437
 Muttenz Baj 108

 Neftenbach 3 146 f., 289, 317
 Nestal Gl 499
 Neunforn Th 329
 Neuenburg 92 f., 180
 Neuhof Be 135, 289
 Neuwied 65, 89, 91, 101, 103 f., 118, 131, 144, 150, 155 ff., 160 f., 164, 238, 420
 Niederwil Be 130
 Niesky 155
 Nîmes 87
 Nyon W 94, 97, 517
 Nordau 132
 Norfa 169
 Nürnberg 30, 47

 Oberbipp Be 115
 Obererlinsbach Be 53, 113
 Oberhallau Sch 398
 Oberhofen Be 121
 Oberkulm Be 133
 Oberried Be 437
 Oberrieden 3 142—144, 147
 Oberstraß 3 234
 Oberwil Be 124—126
 Oerlikon 3 289
 Offenbach 300, 303, 309
 Olten S 373, 505
 Oltingen Baj 112 f.
 Ort 3 142
 Ortschaften 218
 Osnabrück 33
 Ostfriesland 33
 Othmarlingen Be 133, 135
 Ottenbach 3 144—146, 148

 Paris 17, 61, 196 f., 201, 203, 205, 210, 459, 477, 484, 486, 496, 499, 522 f., 526, 530 f.
 Petersburg 15, 530
 Pfäffikon 3 146, 441
 Pfungen 3 446
 Pöhlern Be 124 f.
 Ponte Gr 157
 Pontresina Gr 163
 Ponts=Martel N 99
 Pratteln Baj 108, 207, 413, 418
 Prättigau Gr 157—159, 164 f.
 Predum 33
 Prenzlau 33 f.
 Prévôté de Moutier (Bistum Basel) 98
 Prilly W 516
 Pyrmont 178

 Rafz 3 441, 446
 Rapperswil Be 85
 Ravensburg 33
 Reichenau 521, 545
 Reichenburg Gl 499*
 Rein Be 136
 Reinach Be 53, 113, 135 ff.
 Reutigen Be 124
 Richterswil 3 333, 335
 Riehen Baj 5, 108, 204, 495
 Riein Gr 163
 Rifon 3 350
 Rochhalt Bi 205
 Roggwil Be 130
 Rohrbach Be 128
 Rolle W 94, 97, 517
 Rom 66, 362
 Rotbas 3 147
 Rothrist Be 130
 Rotterdam 49
 Rued Be 133, 135, 137
 Rümlen 3 57, 348 f.
 Rümelingen Baj 111, 113

 Saanen Be 123 f.
 Saas Gr 161
 Sacconex G 526, 533
 Safenwil Be 133
 Safien Gr 65
 Sagens Gr 163
 Salmjad Th 552
 Salmerchwil Be 235
 Samaden Gr 66—68
 Sarepta 169
 Sarmensdorf L 331, 351
 Saretten Be 125
 Scanfs Gr 158, 164
 Schaffhausen 17 f., 21, 23, 30, 33, 57, 64, 79, 81 f., 84, 90, 148—152, 171, 196, 238, 248, 293*, 299, 304, 351, 353, 358—410, 446, 449, 479, 514, 553
 Schafisheim Be 133, 135
 Scharans Gr 163
 Schiers Gr 24, 165
 Schinznach Be 253, 460, 435
 Schlierbach 235
 Schönholzerswil Th 552
 Schwanden Gl 337, 499
 Schwamendingen 3 289
 Seengen Be 138
 Seegraben Be 546
 Seewis Gr 68, 70, 157, 159, 165
 Senftenberg Be 128
 Sent Gr 173
 Siblingen Sch 150, 153
 Siegelberg Be 120
 Sils Gr 164, 167
 Silvaplana Gr 60, 163 f., 167, 499
 Sissach Baj 113
 Sitterdorf Th 552
 Solingen 145
 Sollberg Be 128
 Solothurn 129
 Spiez Be 124
 Stäfa 3 143 f., 147 f., 172, 177, 541—553
 Stallikon 3 147, 330
 St. Antonien Gr. 261, 165
 St. Blaise N 173
 St. Croix W 97 f., 172

- Steffisburg Be 120 f., 123 f.
 Stein 3 30, 153, 387
 Steinsberg Gr 207, 524
 Stedborn Th 153 f.
 Stendal 33
 Stettin 33
 St. Gallen 18—21, 30, 33,
 55—57, 59, 63, 133, 154 f.,
 217, 238, 347, 443, 446,
 470, 500, 547, 552
 St. Imier 94
 St. Moritz Gr 163 f.
 Stockholm 216
 St. Thomas 150, 153, 171
 Straßburg 33, 56, 130, 140,
 201, 203 f., 206, 210, 267,
 269, 235, 350, 434, 459,
 462, 485
 Suhr Be 53, 113, 133, 137
 Sumiswald Be 128, 218
 Surinam 172
 Surley Gr 167
 Tamins Gr 163
 Tegerfelden, Baden 133, 136
 Thal Ap 291
 Thalwil 3 442
 Thayngen Sch 153, 172
 Thierachern Be 126
 Thun Be 119 f., 122—124,
 126
 Thufis Gr 67 f.
 Tiefurt 308*
 Titterten Bas 110
 Töb 3 142
 Trankebar 48
 Trogen Ap 155, 216
 Trüllikon 3 23
 Unterseen Be 120, 124
 Unterschleitheim Sch 153
 Uttenberg 3 144 f.
 Ustjoluča 169
 Veltheim 3 23, 309, 348
 Venedig 59
 Verrières, les N 99
 Devay W 517, 530, 536
 Wädenswil 3 142 f., 147, 172
 281
 Wald 3 146, 155, 546
 Wallisellen 3 289
 Weimar 151, 215, 265, 307,
 360, 371 f., 377, 380, 383, 440
 Weinfelden Th 154, 293
 Weinigen 3 310
 Wernigerode 33 f.
 Wettswil 3 145, 147
 Wexikon 3 148, 546
 Wiedlisbach Be 129
 Wien 17, 47
 Wigoltingen Th 154
 Wilderswil Be 124 f.
 Wildenstein Be 134
 Wimmis Be 126
 Winterthur 3 30, 32 f., 55 bis
 57, 141 f., 146 f., 153, 172,
 207, 216, 293, 309, 318,
 330*, 348, 350, 355—358,
 442, 446, 450, 460, 547
 Wissigengraben Be 129
 Wollishofen 3 23
 Yverdon W 94, 97, 515 ff.
 Zäzwil Be 133
 Zeglingen Bas 112
 Zerneß Gr 155, 157
 Zeyst 155
 Ziefen Bas 110
 Zofingen Be 33, 43, 52 f.,
 113, 130, 216 f., 219 f.,
 465, 469
 Zürich 20, 23 ff., 30, 33, 55
 bis 57, 64, 65*, 70, 72,
 77—80, 90, 129, 138 bis
 146, 173, 216 f., 224 f.,
 235, 244, 252, 254, 256 ff.,
 265, 270, 277, 282, 284 f.,
 288 f., 291, 293, 302, 305,
 311, 313, 315 f., 324, 327,
 335, 337, 341, 348, 350,
 351, 356 f., 359, 370, 384,
 394, 407, 409, 413—416,
 430, 474, 477, 497, 499
 503, 538, 541, 544—549
 Zuoz Gr 156, 158, 164, 167 .
 Zurzach Baden 23

Sachregister.

* hinter einer Zahl weist auf die Fußnoten.

- Abendmahl** 43, 53 f., 176, 237, 280, 299, 312 f., 337, 472
„Allerlei“ 296 f., 352, 454
Altes Testament 6, 14, 222, 228, 256, 320, 325, 330, 359 f., 381, 390
Anthropomorphismus 258, 264, 274, 308, 381, 424.
Antichrist 40 f., 51, 61, 343, 403, 459 f., 463, 495
Antinomismus 83
Antimilitarismus 139, 146
Apokalyptik 220, 232, 234, 251, 301, 319, 326, 444, 459, 460 ff., 465
Apologetik 6, 8, 10, 14 f., 16, 285 ff., 288, 293, 328
Apostolikum 21
Asese 183
Ästhetische Gesellschaft 225, 310, 327, 358
Atheismus 12, 261 f., 288, 432, 479, 481, 494, 528.
Auferstehungsglaube 228, 237, 336, 381 f., 402, 424
Aufklärungsfrömmigkeit 2 f., 4, 7, 14 f., 229, 417
Aufklärungstheologie (s. auch Neologie) 8, 14 f., 62, 151, 229, 243 ff., 255 f., 274 f., 294, 302 f., 320, 339, 371, 385, 387, 445, 495
Vergpredigt 304 f., 323 f., 350, 487.
Bettag, eidgenössischer 468, 473, 498, 530, 536 f., 539 ff.
Bibel 6, 16 f., 81, 135, 197, 226 ff., 232 f., 236, 255, 258, 269, 275 f., 287, 290, 295 f., 314, 318 ff., 325, 328, 342, 359, 373, 390, 399, 404, 433 ff., 442, 457, 488
Bibelglaube 2 f., 10, 12, 28 f., 62 f., 226, 243, 245, 267, 277, 287
Bibellektüre 32, 40, 367, 370
Bibelsprache 44
Bibelübersetzung v. Stolz und Häfeli 305 f.
Biblische Erzählungen v. Heß 54
Brüdergemeine s. Herrnhuter
Cartesianismus 209
Chiliasmus s. Wiederkunfts- hoffnung
Christentums-Gesellschaft s. Deutsche Gesellschaft
Christliches Magazin 244, 246, 287, 299 f., 406, 454
Christusbild 261, 283
Christusmystik 283
Clairvoyance 201, 268
Deismus 13, 244, 246, 288 f., 369, 528, 544
Demokratie 10, 375, 508, 521 f.
Determinismus 198
Deutsche Gesellschaft 26 f., 29 ff., 114 f., 162, 220, 288, 327, 350, 414, 416, 439, 445, 441, 459 ff., 514
 — — in Aarau 52
 — — in Basel 49 ff.
 — — in Bern 52
 — — in Graubünden 59
 — — in der Ob- u. Nid-Schweiz 55
 — — in Schaffhausen 47, 149
Deutsche Gesellschaft in St. Gallen 57 ff.
 — — in Winterthur 57, 142
 — — in Zofingen 52
 — — in Zürich 55 f.
Disputation in Chur 68 f., 72
Dogmatik 224, 226 f., 238, 254, 286, 288, 305, 319, 327 ff., 434
 — katholische 176
Dreieinigkeit s. Trinitäts- lehre
Ephe meriden (Jeslins) 29, 36
Epikuräismus 365, 476
Erbauungstunden 24, 50, 350 ff., 449 f., 452
Erbündenlehre 2 f., 6
Erlösungsglauben 6 f., 9 f., 18, 22, 25, 39, 186 f., 230, 240, 310, 400
Erwählungsgnade 188 f.
Erziehungsanstalt in Mont- mirail 91 ff., 117, 131 f., 137, 142, 152, 156, 404
Eschatologie 21 f.
Eudämonismus 16, 42, 246
Gegeese 229 ff., 286, 357 f., 411
Georgismus 235
Experiment religiöses 264, 268, 292, 412
Erspähtanten 301 f.
Familie 322 f.
Festtage 58 *, 59, 236, 347.
Fortschrittsglauben 494 f., 503
Freimaurer 193, 205 f., 422

- Gebet 32, 36, 40 f., 222 *, 228, 233 f., 267, 289, 299, 315, 333 f., 346, 370, 394, 401, 411, 444
 Geschichtswissenschaft, Geschichtsauffassung 286, 317, 319 ff., 358 ff., 380, 433, 457
 Geistesfehleri 198, 206, 208
 Geisteskrankheit 66 *, 321
 Gesangbuch, brüderisches 169 ff.
 —, romanisches 163, 171, 339
 Gesangbuchsreform, preussische 224
 Gesellschaft, Deutsche s. Deutsche Gesellschaft
 Gesellschaft guter Freunde 28
 Gesellschaftsgeetze 13 f., 400
 Gleichheitsidee 462, 472, 526
 Gnadenwahl 21, 39, 40 f., 188 f.
 Gnostiker 51, 188
 Goethe, Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit 266
 —, Brief des Pastors *** an den neuen Pastor zu *** 260
 —, Sauts 194
 —, Venezianische Epigramme 265
 —, Werthers Leiden 403, 415
 —, Xenien 265
 Grenzbesetzung v. 1792 471
 Griechentum 307 ff., 371, 373, 378
 Handelsmonopole 513 f.
 Heidenmission 36, 38, 40, 48 f., 79, 104, 148 f., 162, 169, 171 f., 427
 Heimbergerbewegung 119 ff.
 Herder, „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ 248, 256 f., 335, 340, 371, 440
 —, „Provinzialblätter“ 256, 296
 Herrnhuter 21, 25 f., 27, 46, 50 f., 53, 62—174, 190, 192
 277, 288, 310, 336 f., 353 f., 385, 396 f., 402, 405 f., 410, 417, 420 f., 427, 430, 439, 452, 458 f., 544 f., 553 f.
 — im Aargau 130 ff.
 — im Appenzellerland 155
 — in Basel und Baselbiet 82 ff., 89, 99 ff.
 — im Bistum Basel 98
 — in Bern und Bernbiet 84 f., 115 ff., 173
 — in Genf 85 f., 94 f.
 — in Graubünden 64 ff., 155 ff., 173
 — in Lausanne 96 f.
 — in Montmirail 90 ff.
 — in Neuenburg 99
 — in Schaffhausen 79 ff., 148 ff.
 — in St. Gallen 154
 — im Thurgau 153 f.
 — in Zürich und Zürichbiet 77 ff., 138 ff., 282
 Heß, „Leben Jesu“ 317 f., 320 ff.
 Höllenglaube 40
 Höllenstrafen, Ewigkeit der 84, 370
 Humanität 261, 266, 308, 368, 374, 376 f., 382, 398, 497
 Idea fidei fratrum (Spangenberg) 76 f., 98, 125, 133, 135, 138, 142, 145, 149 f., 162 f.
 Idealismus 271, 370
 Jesuiten 45 f., 331
 Illuminatenorden 206 f.
 Immanenzreligion 226, 270
 Individualismus 248 f., 284, 296, 326, 375
 Inspirationsdogma s. Offenbarungsglaube
 Inspirierte 100, 109 f., 119 ff., 128, 206
 Intellektualismus 194
 Irrationalismus 194, 221
 Islam 361, 417
 Jung Stillings „Heimweh“ 444 ff.
 Kandidaten der Theologie 83, 104, 150, 429
 Kandidateneid, bündnerischer 75 ff., 160
 Kanonkritik 243
 Katedismus, Heidelberger 121, 370, 399
 Katholizismus 44, 60 f., 175 ff., 193, 283 f., 331 f., 362
 Kindererweckung 127 f., 143 f.
 Kindererziehung 32, 42, 498
 Kinderersammlungen, herrnhutische 105, 134, 145
 Kirchenbesuch 32, 43
 Kirchenzucht 538
 — der Herrnhuter 105 f., 127
 Konfession, helvetische 27, 121, 182, 373
 Konfirmation 92
 Kosmopolitismus 379
 Kunst, griechische 371
 Landeskirchentum 44
 Lavater, „Ausichten in die Ewigkeit“ 227, 231, 249, 253, 255 f., 259 f., 337, 342, 344, 370, 410, 434 f.
 — „Drei Fragen“ 232, 243
 — „Drei Gespräche“ 271, 274
 — „Der Erinnerer“ 225, 227, 239, 305
 — „Glaubensbekenntnis“ 271, 273 f., 276
 — „Kopenhagener Reise“ 279 f., 311 f., 313, 315 f., 332, 343, 345, 355 ff., 548
 — „Nathanael“ 265, 267, 276, 345
 — „Nolime Nolle“ 271 ff., 275, 363
 — „Physiognomische Fragmente“ s. Physiognomik
 — „Pontius Pilatus“ 263, 267, 276, 424, 130
 — „Schweizerlieder“ 225, 397, 410, 413
 Leibeigenschaft 490 f., 513, 518 f., 542
 Liebesmahle der Herrnhuter 90, 105
 Lieder, geistliche 163, 169 ff., 238 ff., 274, 278 f., 339
 Loge, ägyptische 204 ff., 212, 418
 Logoslehre 184 ff., 448

- Luthertum 64, 175, 234, 238, 379, 389, 397, 453 f.
 Lurus 447
 Luzifer 449
 Magie 194 ff., 268, 272 f., 275 f.
 Magnetismus 201 ff., 208, 221, 265, 268 ff., 272, 309, 332, 341, 343, 384, 395, 406, 409 f., 425
 Marienverehrung 176, 178, 193, 209
 Martinisten 196 ff., 406 f.
 Mathematik 17, 351
 Mennoniten 44
 Menschenrechte 468, 489 f., 496
 Menschheitsglaube 226, 230, 247 ff., 270 f.
 Mesmerismus 201, 268 f.
 Methodisten 37, 97, 130
 Mission f. Heidenmission
 Missionsgesellschaft, holländische 48
 — Londoner 48
 Mittelalter 361, 378
 Mönchtum 331
 Monismus 336
 Monotheismus 230
 Moralische Gesellschaft 225, 436
 Moralismus 83, 87 f., 277, 286, 293, 305, 378
 Mystik, Mysticismus 86 f., 128, 145, 208, 234, 275, 289, 291, 364, 377, 386, 415, 465 f.
 — katholische 175 ff.
 „Natur“, Fragment im Tiefurter Journal 308, 424, 426
 Naturgefühl 308, 314, 296, 428, 542 f.
 Naturwissenschaft 12, 17, 271, 336, 426
 Neologie (f. auch Aufklärungs- theologie) 20, 28, 35, 37, 39, 45 ff., 50, 54, 58, 60, 84, 150, 285, 313, 338, 414, 430, 449
 Neues Testament 232, 269, 287, 342, 360 f., 364, 367 f., 381
 Neuplatoniker 188, 196
 Novellistik 288
 Oesterreich, Evangelische in 40, 47, 61
 Offenbarung Johannis 294, 326, 403, 434, 546
 Offenbarungsglaube 8, 13 f., 15 f., 21, 176, 310, 313, 325, 328 ff., 375 f.
 Offultismus 199
 Orthodogie, altreformierte 18 ff., 23 f., 27 f., 37 ff., 59, 62 ff., 181, 249 f., 288, 293, 317 f., 321, 333
 — vernünftige 17, 37, 51, 62, 82, 84 f., 88, 175, 288, 337, 343 f.
 Pädagogik 42 f., 247, 400, 417
 Pantheismus 258, 308, 426
 Papsttum 361 f., 403, 461
 Patriotismus, Patrioten- freise 317, 322 f., 339 f., 379, 410, 417, 491, 498 f., 519 ff.
 Paulinismus 25, 78, 231, 250, 320, 378, 400
 Pelagianismus 252, 338
 Pfarrerstand 53, 136 f., 370, 516 f., 530
 Pfarrerstreif 161
 Pfarrervahl 301 f., 533
 Philanthropinismus 232, 247, 337 f., 343, 413
 Philosophie 22, 194, 216, 223 f., 245, 271, 273 f., 277, 288, 297, 314, 317, 374 f., 381, 399, 401, 421, 426, 431, 447, 448
 — Sichtes 216, 277, 314, 447
 — Jacobis 271, 381, 426
 — Kants 194, 277, 285, 288, 314, 426, 431, 438 f., 444, 447, 495, 500 ff.
 — Leibnizens 223, 317, 375, 399, 401
 — Reinholds 277
 — Schellings 216
 — Spinozas (f. auch Spino- zismus) 271, 399
 — Wolffs 194, 223, 317, 448
 Physiognomik 200, 247 f., 253, 255, 260, 262, 266, 292 f., 337, 355, 404, 413, 437, 450
 Pietismus 28, 36, 41, 44, 50, 62, 94, 97 f., 100, 115, 118 f., 141, 149 f., 154 f., 190, 195 f., 239, 245, 249 ff., 253 f., 260, 279, 312, 438 f., 447, 454, 484
 Politik 296 f., 360, 367, 458, 501
 Positivismus 12
 Prädestinationslehre 21, 40, 82, 188, 279, 419 f.
 Predigt 27, 50, 67, 69 f., 78, 82 f., 113 f., 191, 236 ff., 243, 245, 286 f., 288 ff., 297, 299, 303 f., 314, 429, 471
 — herrnhutische 78 f., 82 f., 86 f., 113 f., 160
 — Dutoits 191 f.
 — Savaters 236 ff., 475 ff., 540 f., 548 f.
 — aus der Revolutionszeit 468, 470—474, 491, 497 bis 500, 519, 529, 540 f., 548 f.
 Protestantismus in Genf 527 ff.
 — im Veltlin 524
 Psychologie 321 f.
 Quellenkritik 321 f.
 Quietismus 175, 177 f.
 Rationalismus, moralischer 12 f., 85, 322
 — religiöser (f. auch Neologie) 46, 64, 84 f., 88
 Realregister, biblisches 20, 23, 54, 227, 247, 249, 327, 332, 403, 414, 437
 Rechtfertigungslehre 22, 39, 65
 Reformation 238, 250, 304, 320, 326, 331, 358, 473, 550 f.
 Reformationsgeschichte 428
 Reichsgottesidee 40 f., 43 f., 286, 297, 300 f., 303, 312, 318 ff., 325 f., 331, 337, 376 f., 440, 448, 457, 459, 470
 Religion, natürliche (f. auch Deismus) 321, 369
 Religionsenquete, bernerrische 85, 537 ff.

- Religionsgeschichte 368 f., 376 f.
 Revolution, französische 431, 456 ff.
 — Ursachen 507, 508 ff.
 — Nationalversammlung 467
 — Bastillensturm 458, 479 f., 502 f., 517
 — Bauernaufstände 458.
 — Priestereid 486
 — Stucht des Königs 471, 480, 487
 — Tuileriensturm 475, 502 f., 504
 — Tod der Schweizergarde 459, 470 f.
 — Septembermorde 475, 481 f., 484, 487, 504
 — Nationalkonvent 476
 — Abschaffung des Königtums 486 f., 503
 — Tod des Königs 466, 477 f., 482 ff., 488, 503
 — Aufstand in der Vendée 462, 481, 488
 — Sturz der Girondisten 503
 — Jakobiner 462, 465, 482, 488
 — Diktatur Robespierres 480, 503
 — Emigranten 462, 471, 476
 — Verfassungen 478, 485, 492
 — Sturz Robespierres 463, 497, 503
 — Revolutionsterror in Straßburg 462, 485
 — Erster Koalitionskrieg 433, 458, 460, 462 ff., 465, 478, 482 f., 487 f., 497, 502 f.
 — Erster Italienischer Feldzug Bonapartes 461
 — Zerstörung der Republik Venedig 461
 Romantif 362
 Römerbrief 231, 320, 432
 Satan 16, 39, 54, 251 f., 300, 368, 411 f., 429, 459, 484
 Satisfaktionslehre 9, 227, 237
 Schinzacher Gesellschaft 225
 Schöpfungsglaube 17
 Schulreform 400, 529, 533 f.
 Seelenwanderung 280, 332, 418.
 Sendschreiben Hottingers ufw. 244, 254, 291, 341, 413.
 Sensualismus 198, 271
 Separatisten 100, 128, 135, 145 ff., 152 f., 174, 190, 217, 414 f., 427
 Somnambulismus 201 ff., 208, 221, 265, 269, 343, 384
 Sonntagsheiligung 32, 534
 Sozinianer 7 ff., 56, 78, 81, 141, 181, 224, 227, 247, 327, 339
 Spinozismus 395, 399, 441.
 Spiritismus 212
 Spiritualismus 361 ff.
 Stäferer Unruhen 497, 541 ff.
 Sturm und Drang 233, 255, 266, 295, 307, 335, 352, 398, 404, 409, 413, 417 f., 440
 Subjektivismus 272, 274 f., 277 f., 284, 366, 391
 Sündenfall 186
 Sündenvergebung 6 f.
 Sündflut 13 f., 15
 Synodaleid, bündnerischer 69, 73 f.
 Synodus, Berner 65, 80, 119, 121
 Täufer 98
 Teufel s. Satan
 Theismus 12, 14
 Theokratie s. Reichsgottesidee
 Theophilanthropen 465, 490
 Theosophie 179, 184 ff., 196 ff., 206, 208 ff., 250 f., 282 f., 328, 403, 420, 448, 465 f.
 Theurgie 198, 204
 Todesstrafe 388
 Toleranz 26, 138, 147, 226, 248 f., 264, 295 f., 304, 331, 363, 365, 417, 419, 462
 Toleranzedikt Josephs II. 47
 Trinitätslehre 13 *, 29, 34, 82, 148, 185, 220, 230, 256, 313, 327, 339
 Unitätsältestenkonferenz 89 f., 136, 147
 Universalhistorie 368
 Universalismus 381
 Unsterblichkeitsglaube 359, 361, 364, 366, 431 f., 435
 Veltliner Unruhen 513, 520 f., 524
 Versöhnungslehre 250, 328 f., 448, 452
 Vertragstheorie, politische 380, 480
 Disputationsakten 23, 147, 350, 442, 546
 Volksfrömmigkeit 42
 Vorsehungsglaube 314, 361, 363 f., 422, 443, 480, 543
 Wiedergeburt 300, 319
 Wiederkunftserwartung 41, 231 f., 294, 300, 303, 312, 326, 350, 460
 Wöllnersches Religionsedikt 26, 46, 60
 Wunder, Wunderglaube 16, 39, 42, 176, 228 ff., 232 f., 235, 240, 242 f., 251, 253, 266 ff., 270, 281, 295, 300, 305, 321 f., 334, 337, 342 f., 439 f.
 Zehnten 513, 515, 519, 536, 542, 553
 Zeitschriften der Christen-
 tumsgesellschaft 35 ff., 40, 47, 52 f., 57 f., 60, 219 *
 Zürcher Gesellsch. 54
 Zürcher Realregister s. Real-
 register

Ergänzungen und Berichtigungen zu Band I—III.

Zu Band I, p. 25. Schweizer Pfarrer auf ausländischen Posten: Dazu ergänzt mein verstorbener Kollege E. Bähler im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1923, p. 122, daß auch die Pfarreien der in Brandenburg niedergelassenen Schweizerkolonie wie Potsdam, Dehain, Lindow, Ludendorf, Neu-Ruppin, Einow, Neustadt von Berner- und Zürcher Pfarrern pastoriert wurden.

Zu Band I, p. 254, Quellen für Samuel Luz: Herr Dr. Ad. Gluri hat mich mit 23 Briefen von Sam. Luz an seinen Neffen und dessen Gemahlin Sam. Luz-Sischer aus den Jahren 1742—49 bekannt gemacht; sie befinden sich im Besitze von Srl. Sophie Wenger in Bern. Man lernt daraus den Menschen Luz wunderbar gut kennen. Wer weiß, wie viele Briefe von Samuel Luz noch in manchen alten Bernerfamilien vorhanden sind! Es wäre an der Zeit, sämtliche auffindbare Briefe zu sammeln und im Druck herauszugeben; diese Sammlung ergäbe ein prächtiges Erbauungsbuch.

Zu Band I, p. 355 f., Die Meyenrodschen Versammlungen: Pfarrer Dr. Leopold Cordier macht mich aufmerksam auf einen Jubiläumsbericht von J. L. Jäger 1875 über die Gründung des ersten Basler Jünglingsvereins, von Cordier verwertet im ersten Band seiner ev. Jugendkunde p. 24 ff. unter dem Titel „Pfarrer Meyenrod-Basel, der Begründer des ältesten Vereins der ledigen Brüder“. Darnach haben im Jahr 1768 neun ledige Brüder von der Meyenrodschen Versammlung sich zu einer besonderen Gemeinschaft in einem besonderen Lokal zusammengetan und sich Statuten gegeben. Die führende Persönlichkeit scheint der Württemberger Johannes Schäufile (nicht Schäufilein) von Nohingen gewesen zu sein, der von 1781—1810 Vorsteher des Vereins war, durch das Los dazu bestimmt.

Zu Band I, p. 442, Joh. Hübners biblische Geschichten: Vgl. Jakob Rud. Truog, Abraham Willy und Hübners zweimal zweiundfünfzig biblische Geschichten in Graubünden. Truog referiert über die italienischen und romanischen Uebersetzungen Hübners; ins Italienische übersehte ihn Pfarrer Andreas Planta in Castasegna, der Bruder des Philanthropen Martin Planta, 1743, ins Oberländisch-Romanische Schulmeister Abraham Willy von Jlanz, (mit Reduktion der 104 Geschichten auf 65) und ins Ladinische der Historiker Petrus Dominikus Rosius a Porta, damals Pfarrer in Scansf. (Bündner Monatsblatt 1922.)

Zu Band II, p. 156, Breitingen und Wolff: 1735 übernahm Breitingen vikariatsweise die Professur für Logik und Rhetorik und gab im folgenden Jahr die Principia artis cogitandi heraus, ein neues Lehrbuch der Logik, wesentlich nach Wolffschen Grundsätzen. (M. Hürlimann, Die Aufklärung in Zürich p. 61 auf Grund der Dissertation von Hans Bodmers, J. J. Breitingen 1897.)

Zu Band II, p. 217, Siches Aufenthalt in Zürich als Hauslehrer der Familie Ott zum Schwert: Die Heß-Korrespondenz bringt unter dem 20. April 1789 ein kurzes Billet von Obmann Ott zum Schwert an Jakob Heß, folgenden Inhalts:

„Ich habe mich entschlossen, morgen mit Herrn Sichte zu sprechen, ihm zum letzten Mal unsere Gedanken wegen unsern Kindern zu sagen und ihn ernstlich zu warnen, falls er sich noch ein einziges Mal betrinken würde, würde ich ihm sogleich die Kinder entziehen und ihn der ferneren Aufsicht entlassen.“

Sollte diese Unterredung nichts fruchten, so denkt Ott, auf den Rat von Heß den jungen Theologen Hurter als Erzieher für seine Kinder anzustellen.

Auch eine Bereicherung der Sichte-Biographie!

Zu Band II, p. 237 ff., Bodmer, der Anteil der Zürcher Pfarrer an der zürcherischen Bildungsrevolution: vgl. jetzt Herbert Schöffler, „Das literarische Zürich 1700—1750“ in der Sammlung „Die Schweiz im deutschen Geistesleben“. Schöffler zeigt fein, wie fast alle Führer der neuen Literatur — Sal. Gessner ausgenommen — entweder selber Pfarrer sind oder doch aus Pfarrhäusern stammen oder vom Pfarrerberuf abgesprungen sind. Aus diesen theologischen Antezedenzen erklärt sich der moralisierende, seelsorgerliche Charakter der neuen Literatur. Der Fortschritt liegt, ähnlich wie in England in den Kreisen des Spektator, darin, daß das Dogma ganz zurücktritt und die konkrete Welt moralisch durchgemustert wird. Als einen interessanten Mann des Uebergangs führt er uns den Pfarrer Joh. H. Tschudi in Schwanden mit seinen schon 1714 beginnenden „Monatsgesprächen“ vor, an dem sich die Wendung vom Dogma zur Moral, vom Theologischen zum Weltlichen ausgezeichnet beobachten läßt.

Zu Band II, p. 272 ff., Die neue religiöse Sekte der Lavaterianer und ihre Verbindung mit dem deutschen Sturm und Drang: Mein Nefse, Dr. Werner Kägi, erzählt mir, daß er auf dem Straßburger Münster folgende Namen unter einem Datum gefunden hat:

G. und S. Comites De Stolberg, Goethe, Schlosser, Kaufmann, Ziegler, Lenz, Wagner, v. Lindau, Herder, Lavater, Pfenninger, Haefelin, Bleßig, Stolz, Tobler, Roederer, Passavant, Kaiser, Ehrsam, M. M. Engel 1776.

Sollen diese hier genannten Männer sich wirklich an einem Tag in Straßburg begegnet sein? Isaak Iselin schreibt am 15. Jan. 1777 an seinen Joh. Rud. Frei von einem Rendezvous dieser Stürmer und Dränger in Emmendingen bei Schlosser; er nennt Herder, Lenz und Kaufmann, fügt aber später hinzu, daß Herder nicht dabei gewesen sei.

Zu Band II, p. 294 f., Gaudenz v. Salis-Seewis: vgl. B. Hartmann, Ein Beitrag zur Biographie des Joh. Gaudenz von Salis-Seewis. Hartmann handelt speziell von der Freundschaft des jungen Dichters mit Dr. Amstein und ihrem gemeinsamen poetischen Schaffen im Sinn des patriotischen Programms, das Martin Planta aufgestellt und Lavater auf seine Weise erstmalig verwirklicht hatte. Vgl. ferner von katholischer Seite E. J. Nader-Schuler, J. G. von Salis-Seewis und die eidgenössische Wiedergeburt 1924.

Zu Band II, p. 313, Das Seminarium in Haldenstein und der Pietismus. Man wird sich vor einer Ueberschätzung des Pietismus an dieser Anstalt hüten müssen. Wie mein Freund Hartmann mir mitteilt, ist der Aufklärungsgeist keineswegs etwa erst mit Bahrdt in Marzhlins eingezogen; schon Martin Planta, noch weit mehr Nefemann trugen ihn in sich. Erst im hohen Alter rückte Nefemann dem Pietismus wieder etwas näher, vgl. Band III, p. 77.

Zu Band II, p. 436 und Band III, p. 59: Defan Sels ist im Text irrtümlich als Michael Sels bezeichnet statt David Sels, während der junge Aufklärer den Vornamen Joh. Michael trug (freundliche Mitteilung von Dr. Traugott Schieß in St. Gallen).

Band II p. 485, die Sektierer von Bauma: vgl. jetzt M. Hürlimann a. a. O. p. 174 ff. auf Grund des Aufsatzes von G. Sinzler, die Sekten der Neugläubigen (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1866, Nr. 14—16). Den Kern der Sektierer bildete die Familie Rüegg.

Zu Band II, p. 521 ff., *Bündtner Pfarrer=Streif* im Jahr 1790: Allerlei interessante Details zu diesem Thema bringen die Briefe von L^or. Aliesch, Matth. Conradi und Petrus Dominicus Rosius a Porta an den Zürcher Jakob Heß. A Porta entwirft folgende düstere Skizze:

„Seit 36 Jahren hat sich kein Oberengadiner mit Ausnahme eines einzigen, keiner vom Bergell, vom Poschlaw, von Davos, vom Prättigau, von Rheinwald, zum Pfarrdienst gemeldet. Unterengadin pflegte das Seminarium ministrorum zu sein; es studierten dort von den wohlhabenden besten Familien. Nun aber fängt es auch dort an, aufzuhören. Armut erzeugt Verachtung . . . bei dem so hellen Schein der Gelehrsamkeit in der übrigen Welt müssen unsere Ministri aller literarischen Ergötzungen entbehren, wollen sie ja ihr Leben durchbringen usw.“ A Porta vergleicht dann die Lage der blühenden Handelsleute und des Luxus in Graubünden mit der Lage der reformierten Geistlichkeit.

Von Aliesch liegt vor: Aufrichtiges Geständnis und getreue Erzählung seines Betragens im Geschäft der Pfrundverbesserung von Anfang bis jetzt. Er erzählt in dieser Apologie seinen Anteil an der Sache. Sein Plan, den er auf der Synode vorlegte, hatte nichts von der Klassifikation der Gemeinden, nichts von 400—500 Gulden; er bestimmte nicht mehr als 365 Gulden. Die von der Synode angenommene Resolution schrieb er frei; sie war aber nur ein Auszug aus einer weitläufigen Abhandlung eines andern, von ihm auf Befehl des Kapitels gemacht. Aliesch selbst gehörte zu den Opfern dieses Beschlusses, da seine Gemeinde die verlangte Pfrundvermehrung zu hoch und überdies als zur Unzeit und auf eine unschädliche Weise gefordert, empfand; sie entließ ihn immerhin mit einem ehrenvollen Zeugnis und er fand bald in Churwalden eine neue Anstellung.

Wie Conradi an Heß schreibt, wurde die Lage der Graubündnerpfarrer dadurch verworren, daß die politischen Herren auf dem Bundestag in Chur den Pfarrern gelindere Mittel, als ihr Dekret vermochte, vorschlugen, und daraufhin einige Geistliche von Chur Zirkulare an alle Amtsbrüder ausandten mit der Frage, ob es nicht ratsamer wäre, die Vollziehung des Dekretes bis auf Pfingsten 1791 zu verschieben, worauf einige Pfarrer diesen Vorschlag genehmigten und andere ihn verwarfen.

Zu Band III, p. 159 f., *Pfarrer Roseli in Klosters*. Hier ist, wie mein Freund Hartmann mir mitteilt, mir eine Verwechslung begegnet. Es gab zwei Pfarrer mit dem Namen Johannes Roseli in Klosters, Vater und Sohn. Der Vater starb 1752, der Sohn, sein Nachfolger in Klosters 1792. Das im Text Gesagte gilt von dem jüngeren Johs. Roseli, der neben seiner medizinischen Betätigung auch als Kalendermacher wirkte.

Zu Band III, p. 165, *Hans Nindli in Klosters*: B. Hartmann hat seitdem ein langes Manuskript von diesem Nindli gefunden; er war ein Kleinbauer und schrieb sich die Geschichte seines Erlösungs-Erlebnisses auf, im Grunde mehr ein alter Pietist als ein Mann von der freudigen Art der Herrnhuter Frömmigkeit. Das letztere wird für viele von den Herrnhutern Erweckten gelten.

Zu Band III, p. 206, *Die Illuminaten auf Schweizerboden*: Neues Licht über sie verbreitet W. Köhler in der N. Z. Zeitung vom 26. Jan. 1925 unter dem Titel „Eine geheime Gesellschaft im alten Zürich“ auf Grund von Originalakten, aufbewahrt in ZBZ. Die Illuminaten nannten sich hier „Gesellschaft zur Beförderung häuslicher und sittlicher Glückseligkeit“. Ihr Zentrum bildete sich in Zürich 1784 unter Chorherr Joh. Hf. Rahm als Vorsteher. Sie hatten ihre eigenen Gesellschaftslokale mit erst wöchentlichen später monatlichen Zusammenkünften. Zweiggesellschaften bildeten sich in Winterthur, Basel, St. Gallen, Bischofszell usw.; ihre Statuten mußten der Muttergesellschaft in Zürich zur Genehmigung vorgelegt werden. Es gab auch einzelne korrespondierende Mitglieder, die gegen Entrichtung von jährlich 5 Gulden durch Protokollauszüge über den Gang der Geschäfte unterrichtet wurden. Auf eine große Ausdehnung verzichtete man bewußt, um nur angesehene und wertvolle Mitglieder zu gewinnen; Zürich setzte die Mitgliederzahl erst auf 25, später auf 40 fest. Man trifft im Zürcherverzeichnis von den besten Zürchernamen: Zunftmeister Escher im Wollenhof, Quartierhauptmann Escher in der Neustadt, Zunft-

pfleger Escher in der Grotzschau, Hans Kaspar Schultheß im Strohhof, Kaspar Ott an der Thorgasse, Ratsherr Süssli, Dr. Schinz, Generaladjutant Bürkli, Landvogt Escher zu Kyburg. Eine Fülle sittlicher und sozialer Aufgaben stellte diese Zürcher-Gesellschaft den Mitgliedern, einen Plan zur Beförderung der Industrie und des Erwerbs unter den ärmern Volksklassen, die Gründung eines militärischen Kadettenkorps, Gründung von Lesezirkeln, Unterstützung junger Leute, die ein Handwerk zu erlernen gedachten; dem Zug der Zeit entsprechend stehen pädagogische Aufgaben zuvorderst. Man eröffnet eine Sonntagszeichenschule, eine Oberschule für außer der Stadt wohnende Knaben, die sich in kaufmännischer Richtung weiterbilden wollten, eine Freischule für arme Kinder, eine Arbeitsschule für Mädchen usw. usw. Wieviele dieser Gründungen freilich auf die Dauer lebensfähig waren, wird uns nicht gesagt. Sicher ist, daß schon in den 90er Jahren die Begeisterung und das Interesse erlahmten. Die ganze Geheimtuerie war Zeitmode, wie ähnlich in den sechziger Jahren die Heimlichkeit der Moralischen Gesellschaft und ihrer Unternehmungen.

Das im Text über Pestalozzi Gegebene bedarf nach den neuen Dokumenten der Ergänzung und Berichtigung. Seine Stellung unter den schweizerischen Illuminaten erscheint dort überschätzt. Als neu erfährt man, daß er im Jahr 1790 sich bereit erklärte, auf die Aufforderung der Winterthurer-Gesellschaft die Ausarbeitung eines von ihr entworfenen Volksbuches zu übernehmen, und sich dafür die Unterstützung der Zürcher-Gesellschaft erbittet. Das im Text erwähnte Propagandadokument, betitelt „Allgemeine Begriffe von der Gesellschaft der Illuminaten“ ist ganz von We i ß h a u p t und zwar aus seiner Schrift: „Der echte Illuminat oder die wahren, verbesserten Rituale der Illuminaten.“ Zugeführt aber wurde Pestalozzi dem Illuminatenorden durch Kaufmann S e l i g B a t t i e r, dem Vorsteher der Basler-Illuminatengesellschaft, mit dem Pestalozzi damals in enger Freundschaft stand.

Zu Band III, p. 217, Anna Barbara S c h u l t h e ß: vgl. jetzt B e r t h a v. O r e l l i, „Die Tochter vom Schönenhof“ 1924, wo auf Grund wertvoller Briefe und Tagebuchblätter ein dichterisches Bild der jungen Schultheß entworfen wird.

16. Lieferung. (III. Band, Bogen 1—5) Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der
schweizerische Protestantismus
im XVIII. Jahrhundert

Von

D. Paul Wernle

Sechzehnte Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1924

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der sechzehnten Lieferung.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

	Seite
Einleitendes	1
Gründe für das Auftreten der religiösen Reaktion.	

1. Abschnitt: Widerstand der ungebrochenen alten Orthodorie . . .	4
---	---

Albrecht Haller: Vom Fortschrittsmann zum Kämpfer für den alten Christenglauben. Zur Psychologie dieser inneren Wendung. Der Apologet des alten Christentums. Albrecht Haller und Charles Bonnet. Hallers apologetische Schriften und ihr Mißerfolg. Leonhard Euler als Apologet des Offenbarungsglaubens. Christoph Jezler als Mann des alten Christentums. Kaspar Steinlin, der letzte altchristliche Bürgermeister St. Gallens. Die letzten orthodoxen Theologen, Joh. Stapfer und David Kocher in Bern. Heinr. Stähelin in St. Gallen. Joh. Heinr. Oshwald in Schaffhausen. Kammerer Süssli in Volkheim und die anderen orthodoxen Zürcher Pfarrer. Paulus Kind in Graubünden; seine Jugend und die Anfänge in Schiers. Der Churer Prediger und die religiösen Zeitströmungen.

2. Abschnitt: Zusammenschluß der alten Kräfte. Die Christentumsge- sellschaft	28
--	----

Günstige Bedingungen im Basler Pietismus. Joh. Aug. Urtsperger. Der Plan einer Gesellschaftsgründung und die Anknüpfung mit der Schweiz. Basel als schweizerisches Zentrum; das erste Gesellschaftsprotokoll. Urtspergers Programm und sein äußerer Erfolg. Schwierigkeiten der Ausführung; die abgeänderte Richtung der deutschen Gesellschaft. Die Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit. Die Verbindung mit England und der weite Horizont. Der religiöse und theologische Geist der deutschen Gesellschaft. Die Hoffnung auf die letzten Dinge. Pietistische Merkmale: massive Volkstümlichkeit. Der Eifer für christliche Kindererziehung. Gemeinschaftlichkeit in Reichgotteswerken. Freundschaftliche Beziehungen zu andern christlichen Richtungen. Der Kampf gegen die Aelologie der Aufklärer. Fürsorge für die Evangelischen in Oesterreich. Interesse für die Heidenmission.

Geschichte der deutschen Gesellschaft an den einzelnen schweizerischen Zentren. Basel; die Gründer. Joh. Brenner, eine Laiengestalt. Alexander Preiswerk, ein Hoffnungsschrift. Eine ablehnende Stimme: Simon Grynaeus. Bern und der Aargau. Ziegelverwalter Niehaus in Bern. Franz Sam. Müller, der Schulmeister in Zofingen. Martin Richner, der Pfister in Aarau. Ulrich Luz, der Schulmeister im Simmental. Freunde in der Ostschweiz: Winterthur, St. Gallen und Zürich; Stellung zu Lavater und Jakob Heß. Der Zürcher Kaspar Wernli. Jonas Hüser in Winterthur. Kaspar Steinmann in St. Gallen. Graubünden, Paulus Kind als Korrespondent der deutschen Gesellschaft.

Fortsetzung des Inhalts siehe Seite 3 des Umschlags.

3. Abschnitt: Die Brüdergemeine am Ausgang des 18. Jahrhunderts

62

Stellung der Brüdergemeine zur alten und neuen Orthodoxie. Die Kämpfe in Graubünden. Pfarrer Ziegerers „Theologische Bedenken“ und die Synode zu Safien. Johann Pernis, die orthodoxe Reaktion und die Synode von Fürstenaau. Die Pernissche Leichenrede und die Synode von Malans. Die Disputation von Chur. Das Parere von 1775 als Friedensversuch. Der literarische Streit. Der Kampf um die Auslegung des Parere; das Schisma auf der Synode von Chur. Paulus Kind und die Herrnhuter. Fortsetzung des literarischen Kampfes. Das Schisma auf der Synode von Sent. Der evangelische Landesbeschluss von 1778: Niederlage der Herrnhuter. Milderung des Antiherrnhutereides. Die Wirkung der Idea fidei fratrum in Graubünden. Kämpfe in Zürich, Pfarrer Ulrich; Selig Heß und der junge Lavater. Die Schaffhauertämpfe, Antistes Oßwald.

GRUNDRISS
DER THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN

KARL MÜLLER
KIRCHENGESCHICHTE

Erster Band / Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage

Erste Lieferung / 1924 / Mk. 7.—.

★

SAMMLUNG AUSGEWÄHLTER KIRCHEN- U. DOGMENGESCHICHTLICHER QUELLENSCHRIFTEN /

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

Neubearbeitung der Funk'schen Ausgabe von Karl Bihlmeyer

I. Teil: DIDACHE, BARNABAS, POLYKARP, PAPIAS,

QUADRATUS, DIOGNETBRIEF

1924 / Mk. 4.50, geb. Mk. 5.50.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN.

In vierter, vollständig neu bearbeiteter Auflage erscheint:

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYES's
**LEHRBUCH DER
RELIGIONSGESCHICHTE**
IN ZWEI BÄNDEN

★

In Verbindung mit

Prof. Dr. B. ANKERMANN (Berlin) / Prof. Dr. A. BRÜCKNER (Berlin) / Prof.
Dr. L. A. DEUBNER (Freiburg i. Br.) / Prof. Dr. K. FLORENZ (Hamburg) / Prof.
Dr. O. FRANKE (Berlin) / Prof. Dr. V. GRÖNBECH (Kopenhagen) / Konsisto-
rialrat Dr. F. JEREMIAS (Magdeburg) / Prof. Dr. ST. KONOW (Kristiania)
Oberbibl. H. O. LANGE (Kopenhagen) / Prof. Dr. M. NILSSON (Lund) / Prof.
Dr. C. SNOUCK-HURGRONJE (Leiden)

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET und EDVARD LEHMANN

★

SUBSKRIPTIONS-BEDINGUNGEN:

Die 4. Auflage erscheint in 2 Bänden zu je 40—45 Bogen. Die Ausstattung ist derjenigen der früheren Auflagen mindestens gleichwertig. Um das Satzbild noch übersichtlicher zu gestalten, ist das Format etwas größer gewählt worden. Vor allem aber wird der 2. Band ein *ausführliches Register* zu beiden Bänden enthalten, das die Benützung des Werkes gegen früher wesentlich erleichtern wird. Die Ausgabe der 4. Auflage erfolgt in 10—12 monatlichen Lieferungen zu je 8 Bogen. Es liegen bis jetzt 3 Lieferungen vor, die weiteren 7—9 Lieferungen folgen von *Dezember* an in monatlichen Abständen, so daß die Neubearbeitung *spätestens im Herbst 1925* vollständig vorliegen wird. In der Subskription kostet eine Lieferung zu 8 Bogen

M. 3.—.

Spätestens mit Erscheinen der Schlußlieferung bleibt Schließung der Subskription und Erhöhung des Ladenpreises vorbehalten.

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes. Saussayes's Lehrbuch der Religionsgeschichte ist vor dem Kriege in 3 Auflagen erschienen, die 3. ist seit 10 Jahren vergriffen.

Der Wiederaufbau dieses von Anfang an auf die Mitarbeit ausländischer Gelehrter abgestellten Unternehmens war in den Kriegsjahren nicht möglich. Nach mehrjährigen Vorarbeiten ist es nunmehr gelungen, das zweibändige Werk auf eine Art völlig neu aufzubauen, die es heute als ein Muster internationaler Zusammenarbeit erscheinen lassen wird, deren es bekanntlich auf keinem Gebiet so sehr bedarf wie auf dem der Religionsgeschichte. *Ausführlicher Prospekt mit Inhaltsangabe und Textproben steht zur Verfügung.*

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
T Ü B I N G E N

274
V1497

17. Lieferung. (III. Band, Bogen 6—10) Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Don

D. Paul Wernle

Siebzehnte Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der siebzehnten Lieferung.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

Seite

3. Abschnitt: Die Brüdergemeine am Ausgang des 18. Jahrhunderts

81

Die Schaffhauser Disputationen. Basler Kämpfe, Pfarrer Meyer zu St. Elisabeth. Alexander Preiswerts Urtheil über die alte Orthodorie. Stellung der Berner Geistlichen zu den Herrnhutern. Genfer Kämpfe; Pfarrer Moulinié, der Student Gachon. Die Herrnhuter als Offenbarer des Rationalismus innerhalb der Orthodorie. Das Gesamtwerk der Herrnhuter in der Schweiz. Organisation und Gliederung. Die welsche Schweiz. Die Mädchenerziehungsanstalt Montmirail. Montmirails Sorgen und Nöte, Pierre Curie. Das Genfer Häuflein und der Bruder Mettetal. Lausanne und das Pays de Vaud; die Erweckung in Ste-Croix. Erweckte im Bistum Basel; die Täufer. Neuenburg, Pierre Peters im Val de Travers. Deutsche Schweiz, die Basler Sozietät. Gutes Verhältniß zur Staatskirche. Ueberwindung des pietistischen Schismas. Das Basler Sozietätsleben. Einzelne Basler Herrnhuter: Dr. Joh. Stähelin. Peter Raillard. Maria Magdalena Uhl. Freunde unter den Pfarrern und Theologiestudenten. Erweckung unter den Kindern. Konflikte in der Stellung zur Welt. Herrnhutische Kirchenpolitik, der Fall Frey. Die Arbeit auf der Basler Landschaft. Andreas Battier und die Erweckung in Binningen. Alexander Preiswerk und die Erweckung in Bubendorf. Rümelingen, Laufen usw. Die herrnhutische Pfarrergesellschaft im Kanton Basel. Andreas Battier als herrnhutischer Prediger. Die Basler Herrnhuter und die Deutsche Gesellschaft. Die Berner Sozietät. Lebensläufe einzelner Berner. David Sueter und seine Frau. Elisabeth Sund. Anna Margareta Zerleder. Maria Elisabeth Kirchberger. Die Arbeit im Berner Oberland und die Heimberger Bewegung. Herrnhuter und Heimberger in den 70er Jahren. Der Sußionsversuch. Widerstand der Heimberger und verschärfte Gegenfah. Die Herrnhuter an den Heimbergerorten. Sortgesetzte Kämpfe. Herrnhuterfreunde unter den Oberländer Pfarrern. Gottlieb Sam. Lauterburg und seine Briefe über Schwärmerei in der Religion. Arbeit der Herrnhuter im Emmental. Jakob Kopp und die Herrnhuter. Langental und der Obergeraargau. Aarau als Hauptzentrum; Zacharias Wydler. Lenzburg. Die Aargauer Landschaft. Die Gegend am Hallwylsee. Joh. Meyer und die Erweckung in Kolliken und Rued. Kulm und der feindselige Pfarrer Meley. Tegerfelden und Suhr. Pfarrer König und die Erweckung in Gränichen. Gesamtergebnis und Einzelzüge. Herrnhuterfreunde

Fortsetzung des Inhalts siehe Seite 3 des Umschlags.

Fortsetzung des Inhalts von Seite 2 des Umschlags.

unter den Aargauer Pfarrern; Joh. Meyer, David Hunziker usw. Pfarrer Blauner in Reinach. Die Herrnhuter in der Ob- und Nid- u. Schaffhausen. Dr. Joh. Wolf und sein Konflikt mit Anton Stähli. Joh. Anton Weride. Der Spitalarzt Joh. Rud. Burdhardt. Stellung zur Zürcher Kirche; Pfarrer Ziegler zu St. Jakob. Lavater und die Herrnhuter. Die Sozietät in Winterthur. Arbeit auf der Zürcher Landschaft; Ort und Oberrieden. Die Erweckung in Stäfa. Die Erweckung hinter dem Albis. Burgweid und die Erweckten im Zürcher Oberland. Die Erweckung in Nestenbach und Rorbas. Die Pfarrer der Zürcher Landschaft und die Herrnhuter. Schaffhauser Sozietät. Frau Dr. von Brunn. Pfarrer Oswald. Freunde unter Geistlichen und Laien; Wilhelm Veith, J. G. Müller als Zinzendorf=biograph, der Kaufmann Eberhard Gaupp. Besuche auf der Schaffhauser Landschaft. Stein und der Thurgau. St. Gallen. Appenzell und Toggenburg. Die Herrnhuter in Graubünden. Der bündnerische Adel; die Planta, die Sprecher, die Salis. Andere vornehme Graubündner Freunde. Die herrnhutischen Bündnerpfarrer. Das Prättigau und die Herrschaft.

HEINRICH J. K. FUNCK, Lavater und der Markgraf Karl Friedrich von Baden. 1890. M. 1.—.

★

OTTO SCHEEL, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation. 1921. (*Aus Festgabe f. Adolf v. Harnack.*) M. —.40.

★

HANS VON SCHUBERT, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation. Festrede bei der Reformations-Gedächtnisfeier der Universität Heidelberg gehalten. 1917. M. —.80.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN.

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE
UND RELIGIONSGESCHICHTE

*Jedes Heft im Einzelverkauf M. 1.—
in der Subskription M. —.90*

113. WILLY LÜTTGE: Die Dialektik der Gottesidee in der
Theologie der Gegenwart. 1925.
112. GEORG LENZ: Die Bedeutung des Protestantismus für
den Aufbau einer allgemeinen Staatslehre. 1924.
111. PAUL TILlich: Kirche und Kultur. 1924.
110. PAUL VOLZ: Das Dämonische in Jahwe. 1924.
109. KARL ANER: Das Vaterunser in der Geschichte der
evangelischen Frömmigkeit. 1924.

★

ERICH CASPAR: Hermann von Salza und die Gründung
des Deutschordensstaats in Preußen. 1924. M. 3.—.

★

OTTO PIPER: Weltliches Christentum. Eine Untersuchung
über Wesen und Bedeutung der außerkirchlichen Frömmigkeit
der Gegenwart. 1924. M. 3.60. In Halbleinen geb. M. 5.—.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

74.
W 497

18. Lieferung (III. Band, Bogen 11—15). Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der
schweizerische Protestantismus
im XVIII. Jahrhundert

Don

D. Paul Wernle

Achtzehnte Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der achtzehnten Lieferung.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

3. Abschnitt: Die Brüdergemeine am Ausgang des 18. Jahrhunderts.

Thur und das Oberland. Das Engadin. Herrnhutische Konventikel. Klosters und das Prättigau. Celerina und das Oberengadin. Ergebnisse der herrnhutischen Arbeit in der Schweiz. Die Herrnhuterlieder in der Basler Sammlung. Die Brüdermission in der Schweiz. Die deutschen Arbeiter auf Schweizerboden. Der Gegensatz der zwei Welten.

Seite

161

4. Abschnitt: Die katholische Reaktion der Mystik.

Stau v. Guyon und die Schweizer. Zur Charakteristik der Guyonschen Mystik. Jean Philippe Dutoit und seine Stellung zur Guyon. Deutsche Beziehungen, der Herr v. Fleischbein. Die Dutoit-Gemeinde in der Schweiz. Dutoit und die Berner Kirche. Unglückliche Frömmigkeit. Die „Christliche Philosophie“. Spekulationen Dutoits. Die Auffassung von der Erlösung. Göttliche Erwählung und menschliche Freiheit. Der praktische Weg zum Heil. Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen. Dutoit als Prediger. Dutoit und die Herrnhuter. Wirkungen Dutoits nach seinem Tod.

175

5. Abschnitt: Die Reaktion des Irrationalen; Theosophie und Magie auf Schweizerboden.

Die Aufklärung als Ursache für ihr Gegenteil. Der Irrationalismus. Verhältnis zum älteren Pietismus. Pariser Theosophie. Martines de Pasqually und seine Jünger. Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité*. Eindruck auf Isak Hsclin. Julie Bondeli und die okkulten Phaenomene. Paris und der Mesmerismus. Michel Schüpbach, ein schweizerischer Wunderarzt. Das Magnetisieren auf Schweizerboden. Strassburg als neues Zentrum Cagliostro. Basel und das Haus Sarasin. Ein freisinniges Gegenstück: Die Illuminaten auf Schweizerboden. Dutoits Stellung zu den neuen Erscheinungen. Kirchberger von Liebisdorf. Uebergang zu Saint-Martin. Saint-Martin und die deutsche Theosophie. Briefwechsel Kirchbergers mit Saint-Martin. Beziehung zur theosophischen Literatur. Die zentralen theosophischen Fragen. Der Gegensatz gegen die Aufklärung. Zusammenschluß der theosophischen Kreise am Ende des Jahrhunderts. Der Arzt Obereit. Joh. Heinr. Siegfried und seine schweizerischen Freundeskreis. Siegfried und die deutschen Theosophen. Siegfried und Daniel Petillet. Kirchbergers Anschluß an die schweizerischen Theosophen.

194

6. Abschnitt: Hans Kaspar Lavater.

Lavater ein Mann für sich. Lavaters Jugend und erste religiöse Kämpfe. Erste Ausweitung seines Horizontes. Der Aufenthalt in Deutschland. Rückkehr nach Zürich, Beginn der Vielgeschäftigkeit. Stellung zu den Zeitrichtungen, Begeisterung für den Menschen. Auf dem Weg zum Sozinianismus? Die Entscheidung vom Frühjahr 1768: Glaube, Gebet, Geist als Zentrum des Christentums. Erste Mitteilung der Entdeckung. Bedeutung der Entscheidung: die neue Christusreligion. Wirkungen in die Weite und Enge. Fortsetzung der Vielgeschäftigkeit. Lavater Helfer am Waisenhaus; Sturm und Drang. Die Jagd nach Wunder und Offenbarung in der Gegenwart. Jakob Heß als Mahner. Predigten dieser Zeit. Lavaters geistliche Lieder.

221

PETER BRUNNER

VOM GLAUBEN BEI CALVIN. Dargestellt auf Grund der
Institutio, des Catechismus Genevensis und unter Heranziehung
exegetischer und homiletischer Schriften. 1925. VIII, 162 S.
Oktav. M. 5.40, in Pappband geb. M. 7.—

GEORG WÜNSCH

RELIGION UND WIRTSCHAFT. 1925. Oktav. VI, 96 S.
M. 2.70

INHALT: I. Die Autonomie der Wirtschaft und die christliche Forderung.
II. Die Arbeitszeit als Problem christlicher Sozialethik.

★

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

In Verbindung mit W. Bauer, M. Dibelius, H. Greßmann,
E. Klostermann, R. Knopf †, E. Lohmeyer, E. Preuschen †,
L. Radermacher, P. Wendland †, H. Windisch

herausgegeben von

HANS LIETZMANN

In zweiter Auflage liegen vor:

HANS LIETZMANN, An die Römer 1919.

In der Subskription M. 3.—, geb. M. 3.70

Im Einzelverkauf M. 3.30, geb. M. 4.—

HANS LIETZMANN, An die Korinther I, II. 1923.

In der Subskription M. 3.60, geb. M. 4.60

Im Einzelverkauf M. 4.—, geb. M. 5.—

HANS LIETZMANN, An die Galater. 1923.

In der Subskription M. 1.—, geb. M. 2.—

Im Einzelverkauf M. 1.10, geb. M. 2.10

WALTER BAUER, Das Johannesevangelium. 1925.

**In der Subskription M. 5.40, geb. M. 6.40*

Im Einzelverkauf M. 6.—, geb. M. 7.—

MARTIN DIBELIUS, An die Thessalonicher I, II. An die
Philipper. 1925. *In der Subskription M. 1.80, geb. M. 2.80*

Im Einzelverkauf M. 2.—, geb. M. 3.—

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

ERNST TROELTSCH

Gesammelte Schriften Band IV:

AUFSÄTZE ZUR GEISTESGESCHICHTE UND RELIGIONSSOZIOLOGIE

Herausgegeben von Dr. Hans Baron

1925. Groß-Oktav. XXVIII, 872 S.

★

Broschiert M. 21.—

Gebunden M. 23.—

INHALT:

Zur Einführung. Meine Bücher.

Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie:

I. Einleitung. Religion, Wirtschaft und Gesellschaft. —

II. Judentum und Christliche Antike. 1. Glaube und Ethos der hebräischen Propheten. 2. Die alte Kirche. —

III. Mittelalter, Renaissance und Reformation. 1. Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums.

2. Das christliche Naturrecht. Ueberblick. 3. Das

stoisch-christliche Naturrecht und das moderne pro-

fane Naturrecht. 4. Das Verhältnis des Protestantismus

zur Kultur. Ueberblick. 5. Luther, der Protestantis-

mus und die moderne Welt. 6. Calvinismus und Luther-

tum. Ueberblick. 7. Renaissance und Reformation. —

IV. Die moderne Welt. 1. Das Wesen des modernen

Geistes. 2. Die Aufklärung. 3. Die englischen Moralisten

des 17. und 18. Jahrhunderts. 4. Der Deismus. 5. Leib-

niz und die Anfänge des Pietismus. 6. Der deutsche

Idealismus. 7. Die Restaurationsepoche am Anfang des

19. Jahrhunderts. 8. Das Neunzehnte Jahrhundert.

Besprechungen fremder Werke zur Geistesgeschichte

und ihrer Methodik.

Zusätze und handschriftliche Erweiterungen. — Namen-

register. — Bibliographie der im Druck erschienenen

Schriften.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

274.
W49

19. Lieferung (III. Band, Bogen 16—20). Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Von

D. Paul Wernle

Neunzehnte Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der neunzehnten Lieferung.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

6. Abschnitt: Hans Kaspar Lavater.

Seite

241

Der neue Gegensatz gegen die Aufklärung. Beginn des Kampfes in Zürich. Steigerung der Gegensätze; Lavater auf der Zürcher Synode. Die physiognomischen Fragmente und die Begeisterung für den Menschen. Lavater und die altchristlichen Kreise in Deutschland und der Schweiz. Lavater und Joh. Georg Zimmermann. Lavater und Hamann. Lavater und Herder. Lavater und Goethe. Ergebnisse für die Eigenart Lavaters. Spannungen in Lavaters Frömmigkeit; der Biblizismus, das Christentum der Erfahrung. Lavater und der Magnetismus. Der Widerspruch des Jakob Hef. Lavater und die Philosophie Jacobis. Der Glaube als göttererschaffende Kraft. Sinn des Lavaterischen Subjektivismus. Lavaters Philosophie in den 90er Jahren. Der biblische Christus als Gegengewicht. Ablehnende Stellung zur Kantischen Philosophie. Erlebnis statt Glauben. Die Reise nach Kopenhagen. Der noch lebende Apostel Johannes. Umfassendes Gemeinschaftsstreben als Gegengewicht. Stellung zu Saint-Martin, zu Sailer und dem Katholizismus. Ergebnis.

7. Abschnitt: Der Freundeskreis Lavaters in Zürich; Joh. Jakob Hef.

284

Die Freundschaft mit Joh. Konr. Pfenninger. Pfenninger als Apologet. Vorlesungen über die Liebe zur Wahrheit. Von der Popularität im Predigen. Vorlesungen über das Neue Testament. Pfenninger und die Zeitlage. Pfenninger als Prediger und als Dichter. Die Freundschaft mit Heinr. Wyß. Wyß und die Kathrin Rinderfnecht. Lavater und Heinr. Pestalozzi. Joh. Kaspar Häfeli und Joh. Jak. Stolz als Lavaterjünger. Die radikale Theologie der Jungen. Der Kampf um die Schwärmerei. Häfelis Predigten und Predigtfragmente. Das Sehnsuchtschristentum. Stolz als Pfarrer in Offenbach. Der sittliche Geist der Jungen, ihr Kampf gegen die Praktiken. Oertliche Ferne und religiöse Abkühlung. Die Entfremdung von Lavater. Häfeli über die Reformation. Stolz über die Bergpredigt, über Sektengeist. Neue Bibel von Stolz. Lavater und Joh. Christoph Tobler. Tobler in Deutschland. Goethe und das Fragment über die Natur. Toblers Entfremdung von Lavater. Lavater und der junge Joh. Georg Schulthef. Lavater und Joh. Heinr. Wirz in Kilschberg. Diethelm Schweizer und Lavater. Georg Gekner, der künftige Schwiegersohn. Lavater und die Zürcher Freundinnen; Bäte Schulthef, Anna Barbara von Muralt, Anna Barbara Weiermann, die Frau Römer. Ein selbständiger Freund: Joh. Jak. Hef; seine Entwicklung. Die neue biblische Entdeckung vom Reiche Gottes. Vergleichung mit der Entdeckung Lavaters. Das Leben Jesu von Hef; geschichtliche Ansätze.

D. EMIL BRUNNER

Professor an der Universität Zürich

PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

1925. 52 Seiten Oktav. Steif brosch. M. 1.50.

INHALT:

1. Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie (Antrittsrede an der Universität Zürich 17. Januar 1925). 2. Gnosis und Glaube. Ein Versuch, die Grenze von Theologie und Philosophie zu bestimmen. 3. Auf das Buchzeichen des Lesers.

★

Die Bestimmung der Grenze zwischen philosophischer Erkenntnis und Offenbarungsglaube ist, vom christlichen Glauben aus, keine sekundäre Aufgabe der Theologie; vielmehr bedeutet sie nichts anderes als ihr Grundthema: Mensch und Gott, unter dem Aspekt des Erkennens. Die beiden Fragen: Was ist Offenbarung? und: Wie verhält sie sich zum Vernunftleben? bedingen sich gegenseitig. Während der erste Aufsatz, „Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie“, den Sinn des christlichen Offenbarungsglaubens zeigen will, wird im zweiten, „Gnosis und Glaube“, die heute wieder besonders notwendige Abgrenzung des Glaubens von aller methaphysischen und ontologischen Philosophie, wie sie im Glauben selbst schon enthalten ist, durch Besinnung auf das Wesen des Glaubens zu gewinnen gesucht.

Ein Nachwort macht, auf Grund des so Gefundenen, auf die unvermeidliche Gefahr aller theologischen Reflexion aufmerksam.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

PETER THOMSEN

DIE NEUEREN FORSCHUNGEN IN PALÄSTINA-SYRIEN und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem
Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 114)

1925. 30 Seiten. Oktav. M. 1.20, in der Subskription M. 1.—

Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien haben sehr bedeutsame Ergebnisse gebracht. Archäologie und Geschichte des heiligen Landes erscheinen dadurch in wesentlich anderem Lichte, als man noch vor zehn Jahren ahnen konnte. Eine ausführliche Gesamtdarstellung fehlt noch; sie läßt sich auch vorläufig nicht geben, da wichtige Unternehmungen eben erst begonnen wurden. Immerhin ist ein Ueberblick über das bisher Geleistete und seine Bedeutung wertvoll. Einen solchen bietet der Verfasser in vorliegendem Hefte, da es ihm möglich war, den größten Teil der noch immer schwer zugänglichen ausländischen Literatur einzusehen. Er zeigt sodann an ausgewählten Beispielen, daß gerade der Religionslehrer sich Kenntnis von diesen Forschungen verschaffen muß, um seinen Unterricht nicht nur wissenschaftlich auf der Höhe zu halten, sondern auch lebensvoll und anziehend zu gestalten.

★

WILLY LÜTTGE

DIE DIALEKTIK DER GOTTESIDEE in der Theologie der Gegenwart

Vortrag im badischen wissenschaftl. Prediger-Verein zu Karlsruhe
8. Oktober 1924. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und
Schriften aus dem Gebiet der Theologie u. Religionsgeschichte 113).

1925. 27 Seiten. Oktav. M. 1.20, in der Subskription M. 1.—

In der Krisis unserer Kultur tritt immer schärfer die Problematik des Christentums hervor. Die Versuche der Kirchen zeigen es: der Vorstoß des Katholizismus, das Einheitsstreben des Protestantismus u. a. Mehr noch stellt das Vordringen des Ostens in die erschütterte Kultur des Abendlandes vor neue Fragen und Entscheidungen. Theologie, Metaphysik, Mystik aller Möglichkeiten bieten sich dar. Ein Christentum, das nur noch Kulturreligion moderner Intellektualität war, religiös verweltlicht und theologisch durch Historismus gebunden, ist unserer Zeit unmöglich. Hier wollen R. Steiner, Rittelmeyer weiterführen, einen Irrweg. Einen anderen Weg sucht eine Theologie (K. Barth u. a.), die sich ganz auf radikale Dialektik der Gottesidee einstellt: Gott die ewige Krisis der Kultur und der Zeit. Hier wird Gott wieder die innere Not der Seele. Auch diese Theologie ist m. E. nicht Ueberwindung der Krisis, aber tiefer, erschütternder Ausdruck der Krisis und der Problematik unserer Zeit und des Christentums in unserer Zeit. So wird diese Theologie auch eine Gefahr. Der Vortrag gibt eine innere Auseinandersetzung mit den Fragen, die hier sich aufzwingen.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

20. Lieferung (III. Band, Bogen 21—25). Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der
schweizerische Protestantismus
im XVIII. Jahrhundert

Von

D. Paul Wernle

Zwanzigste Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der zwanzigsten Lieferung.

Dritter Band.

Religiöse Gegenströmungen. Die französische Revolution.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

7. Abschnitt: Der Freundeskreis Lavaters in Zürich; Joh. Jakob Heß. Seite 321

Schranken des Werkes. Heß als Reichsgottestheologe. Reformierte Traditionen. Praktische Arbeiten; Stellung zu Bibel und Dogma. Kritische Stimmen zu Hessens Theologie. S. Müsseler und L. Usteri. Dr. Scherb und Felix Waser. J. Corrodi, H. Hühnz, Kasp. Tobler und H. Thomann. Ein katholischer Freund: K. J. Ringold. Heß und Lavater.

8. Abschnitt: Lavaters Freundeskreis in der Schweiz. 333

Ostschweiz.

Joh. Konr. Hohe in Richterswyl. Glarus, Helfer Christof. Trümpi. Graubünden; Ulysses von Salis; Paulus Kind; die jungen Bündner Pfarrer. St. Gallen: Jaf. Wegelin und Joh. Georg Zollikofer. Pfarrer Christph. Zollikofer, die beiden Sels und Peter Stähelin. St. Galler Laien, J. J. Rietmann. Die Familie Bernet. Anna Schlatter-Bernet und ihr Mann. Winterthur: Heinr. Böhhardt von Rümlon, der zürcherische Tersteegen. Böhhardts Versammlungen. Christph. Kaufmann, das Kraftgenie und seine Katastrophe. Ulrich Hegner, der Lavaterbiograph. Pfarrer Joh. Konr. Sulzer, der Freund von Heß.

Schaffhausen.

Die Befehrung des Historikers Joh. Müller. Müllers neue Geschichtsbetrachtung und der Katholizismus. Späteres Verhältnis zu Lavater; der Müllersche Spiritualismus. Müller und Epikur. Ergebnisse für die religiöse Stellung Joh. Müllers. Die Anmerkungen zur Bibel. Die Universalhistorie und die Religion.

Joh. Georg Müller. Die Jugend in Schaffhausen. Der junge Lavaterianer und sein Zürcher Aufenthalt. Das Studium in Göttingen; Krisis des Lavaterianismus. Der Aufenthalt in Weimar bei Herder. Rückkehr nach Schaffhausen. J. G. Müller als Bibeltheologe. Literarische Aufsätze. Stellung zur Philosophie, zur Bibel. Auseinandersetzung mit Lessing. „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst.“ Die Unterhaltungen mit Serena. Die neue Freude an Luther. Die Briefe über das Studium der Wissenschaften. Persönliche Stellung zu Herder und Lavater. Briefwechsel mit Herder. J. G. Müller und Lavater. Stellung zu den altchristlichen Bewegungen. Johannes Büel von Stein. Religion des Hergens. Begeisterung für fromme Menschen. Schranken des Subjektivismus. Büels Freundschaft mit J. G. Müller. Büel und Lavater.

Andere Freunde Lavaters in Schaffhausen: Georg Martin Hurter. Wilhelm Veith. J. J. Altorfer, ein Vertreter der älteren Geistesrichtung. Sedelmeister Joh. Kasp. Stofar, der Lessing von Schaffhausen. Stofar als Freund des alten Christentums. Stofar und Lavater.

Ernst H. Correll

Das schweizerische Täufermennonitentum

Mit 4 Tafeln

1925. Lexikon-Öktav. X, 143 Seiten

M. 6.—, in Halbleinen geb. M. 8.—

★

Inhalt:

Allgemeine bibliographische Vorbemerkung. Allgemeine historisch-soziologische Kennzeichnung des Täuferturns. Ausbreitung und ökonomisch-sozialer Charakter des Täufer-Mennonitentums. Die täuferische Art in der Schweiz. Die schweizerischen Täufer im 17. und 18. Jahrhundert. Die Täuferemigranten im Elsaß, in Baden und der Kurpfalz, der „elsässische“ und „pfälzische“ Mennonit im besonderen. Vorbemerkung. Die Rechtsverhältnisse und ihre Wirkungen. Die Mennonitische Musterwirtschaft. Rückblick.

★

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Paul Wernle

Lessing und das Christentum. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 69.) 1912. 72 Seiten. M. 1.20, in der Subskription M. 1.—.

★

Karl Sell

Die Religion unserer Klassiker: Lessing, Herder, Schiller, Goethe. (Lebensfragen 1.) 1910. 2. Auflage. 323 Seiten. Oktav. Pappband M. 3.50.

★

Otto Baumgarten

Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. 1905. V, 105 Seiten. Brosch. M. 1.—, geb. M. 2.—.

★

Horst Stephan

Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte. Aus dem Inhalt: I. Die Voraussetzungen für Herders religiös-theologische Gedankenwelt. II. Die Entfaltung von Herders Religion und Theologie in Bückeburg. 1905. 255 Seiten. Oktav. Brosch. M. 3.—.

★

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

21. Lieferung (III. Band, Bogen 26—30). Subskriptionspreis 2 Reichsmark

Der
schweizerische Protestantismus
im XVIII. Jahrhundert

Von

D. Paul Wernle

Einundzwanzigste Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhalt der einundzwanzigsten Lieferung.

Dritter Band.

Religiöse Gegenströmungen. Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden.

1. Hauptabschnitt.

Religiöse Gegenströmungen.

Seite

8. Abschnitt: Lavaters Freundeskreis in der Schweiz.

401

Schaffhausen.

Stokar und Lavater. Stokar und Herder. Der Kaufmann Eberhard Gaupp. Familie und religiöse Entwicklung. Gaupp und die Brüdergemeine. Gaupp und Lavater. Lavater und die Schaffhauser Frauen.

Basel.

Isaak Iselin und Lavater. Lavater und die Basler Kirche. Wilhelm Brenner. Lavater und einzelne Basler Frauen. Jak. Sarasin. Werrh. Huber: vom Herrnhuter zum Aufklärer. Hubers Freundschaft mit Lavater. Die neue Wendung zur Natur. Die „Funken vom Herde seiner Laren“. Joh. Fr. Miville's religiöse Entwicklung. Miville als Pfarrer zu St. Elisabeth. Religiöse Zweifel und Kämpfe. Pfarrer Joh. Rud. Huber, der Bibelschrift.

Bern. Daniel Fellenberg und Lavater. Die Freundschaft mit Kirchberger von Liebisdorf. Die Pietistin Rosalie Luz.

9. Abschnitt: Verhältnis der Schweiz zu den verwandten deutschen Bewegungen

439

Herder und die Schweizer. Joh. Heinr. Jung und sein Verhältnis zu Lavater. „Das Heimweh“. Die Stillinggemeinde in der Schweiz. Lavaters Stellung zum „Heimweh“. Philipp Matthias Hahn, der Pfarrer von Echterningen, ein theologischer Sonderling. Hahn und die Schweizer. Luther und die Deutsch-Schweizer am Ende des 18. Jahrhunderts.

2. Hauptabschnitt.

Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden.

1. Abschnitt: Der unmittelbare Eindruck der Krisis

456

Stellung der altchristlichen Kreise in der Schweiz zur französischen Revolution. Die Stimmung in den Herrnhuter Kreisen. Äußerungen aus den Kreisen der Deutschen Gesellschaft: der Aarauer Martin Richter; F. S. Müller, Zofingen; Alexander Preiswerk, Basel; Kaspar Steinmann, St. Gallen. Paulus Kind, der geistesmächtigste Freund der Deutschen Gesellschaft in der Schweiz. Aus seinen Briefen an die Deutsche Gesellschaft in den Jahren 1791–1797. Seine Gedanken über die Zukunft der Kirche. Die Mystiker und Theosophen. Der Apokalypstiker Heinrich Siegfried in Zofingen. Staatsmänner, Regierungspersonen und Kirchenleiter als weitere ablehnende Gruppe. Der Schaffhauser Säckelmeister J. K. Stokar. Die Predigtweise in der Schweiz während der Revolutionsjahre. Der Berner David Müslin, der gewaltigste Gerichtsprediger seiner Heimat. Aus Joh. Kaspar Lavaters Äußerungen über die französische Revolution in Predigten und Briefen. Johannes Müller und sein Bruder Johann Georg Müller aus Schaffhausen.

ADOLF DEISSMANN

PAULUS

EINE KULTUR- UND RELIGIONS- GESCHICHTLICHE SKIZZE

Zweite, völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage. 1925. XV,
292 Seiten 8°. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck und Autotypie sowie
7 Diagrammen M. 9.50, in Ganzleinen gebunden M. 12.50

★

Ein anatolischer und ein antiker Paulus, ein homo novus, der aus der Masse der Vielen und Kleinen herauswächst und, von keinem Literaten der heidnischen Umwelt beachtet, zur welthistorischen Führerpersönlichkeit bestimmt ist, ein homo religiosus, der ein Klassiker der Mystik ist und der nüchternste Praktiker zugleich, ein Prophet und Grübler, der, in Christus der Welt gekreuzigt, als Weltbürger und Weltwanderer unsterblich ist und als Weltbildner wirkt bis auf den heutigen Tag, — nach dieses Menschen Umrisen habe ich getastet. Ich hatte nach langjährigem Studium der Paulusdokumente und ihrer modernen Erforscher das hohe Glück erlebt, daß zu den alten und dankbar verehrten heimatlichen Lehrern eine neue Lehrmeisterin hinzutrat, ganz und gar nicht akademisch und ganz ohne Papier und Paragraphen, die alles, was sie lehrt, in Freilicht und Freiluft mit gütiger Hand spendet: die Welt des Südens und Ostens, die Welt des Paulus. Dem Abendländer, der sich ihr mit Ehrfurcht naht, erzählt diese Meisterin gerne unter dem Delbaum von ihrem großen Sohne, in mütterlicher Freude. . . .

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage

★

Als wichtige Ergänzung:

Adolf Deissmann, Die Welt des Apostels Paulus
Judentum, Evangelium und Urchristentum in Heimat und Welt.
Die Reisen des Paulus in kartographischer Darstellung.
Eine Karte in Umschlag gefalzt (4°) M. 1.—

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

LEHRBUCH DER
RELIGIONSGESCHICHTE

Vierte, vollständig neubearbeitete Auflage in Verbindung mit Professor B. Ankermann Berlin, Professor A. Brückner Berlin, Professor L. A. Deubner Freiburg i. Br., Professor K. Florenz Hamburg, Professor O. Franke Berlin, Professor V. Grönbech Kopenhagen, Konsistorialrat Fr. Jeremias Magdeburg, Professor Sten Konow Kristiania, Oberbibliothekar H. O. Lange Kopenhagen, Rev. Canon J. A. Mac Culloch Bridge of Allan, Professor M. P. Nilsson Lund, Professor G. Snouck-Hurgronje Leiden

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET UND *EDVARD LEHMANN*

IN ZWEI BÄNDEN

Band I liegt nunmehr vollständig vor
VIII, 756 Seiten. Groß 8. In 6 Lieferungen M. 19.20

in Halbfranz gebunden M. 25.60

Preis der Halbfranzdecke zu Band I M. 4.80

Der Kauf des ersten Bandes verpflichtet
zur Abnahme des zweiten

★

Vom zweiten Bande sind bisher 3 Lieferungen erschienen. Die restlichen Bogen werden noch 2 Lieferungen füllen, so daß der zweite Band und damit das vollständige Werk spätestens Anfang Oktober des Jahres fertig vorliegen wird. Spätestens mit Ausgabe der Schlußlieferung bleibt Schließung der Subskription und Festsetzung eines erhöhten Ladenpreises vorbehalten.

★

VERLAG VON *J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)*
TÜBINGEN

214.1
4087
22. Lieferung (Schluß des III. Bandes)
Bogen 31—36 und Titel. Subskriptionspreis RM. 2.40

Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert

Don

D. Paul Wernle

Zweiundzwanzigste Lieferung



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen
1925

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes

Inhalt der zweiundzwanzigsten Lieferung.

Dritter Band.

Religiöse Gegenströmungen. Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden.

2. Hauptabschnitt.

Die Ausstrahlungen der französischen Revolution auf Schweizerboden.

1. Abschnitt: Der unmittelbare Eindruck der Krisis.

Seite

481

Die Lavaterianer in Schaffhausen; Johannes Büel usw. 483. Die Revolutionsfreunde: Peter Ochs in Basel als revolutionärer Idealist 484. Andere revolutionsfreundliche Laien in Basel: Lukas Legrand, Wernhard Huber, J. J. Erlacher 489. Revolutionsfreundliche Basler Pfarrer: Jakob Säscher, Johann Friedrich Minville, Nikolaus von Brunn 490. Die Kantianer als Revolutionsfreunde: die Berner Joh. Sam. Itz und Philipp Albert Stapfer 495. Die Zürcher Leonhard Meister und Christ. Tobler 496. Glarnerische Predigten für und wider die Revolution 497. Revolutionsfreunde in Graubünden: Heinrich Banfi und Peter Lütcher 499. Revolutionsfreundliche Pfarrer in St. Gallen und Genf 500. Der Predigtamtskandidat Joh. Gottlieb Sichte als revolutionärer Agitator 500. Revolutionsfreundliche Kantianer unter den Laien: Philipp Em. v. Sellenberg, Hans Konrad Escher 501, der Arzt Paul Ulsteri 502. Der Arzt Albrecht Reneger 504. Heinrich Pestalozzi als Revolutionsfreund 508. Pestalozzis Gedanken über Christentum und Revolution 510. Der arme Mann im Toggenburg 512.

2. Abschnitt: Vorboten der schweizerischen Revolution

513

Bauernunruhen in Schaffhausen und die Stellung der Kirche dazu 513. Unzufriedene Aargauer, darunter ein Mitglied der Deutschen Gesellschaft 514. Beginn der Unruhen in der Waadt; die Verhaftung des Pfarrers Martin von Mézières 515. Teilnahme waadtländischer Pfarrer an revolutionären Festen; Louis Auguste Curtat als Verteidiger Berns 517. Die Aufhebung der Leibeigenschaft im Basbiet und die Verherrlichung der Regierung durch Pfarrer Jakob Säscher Unruhen in Graubünden; der Sturz des Unsses v. Salis 520. Joh. Bapt. v. Tschärner als Friedensfreund 521. Heinrich Banfi als politischer Pfarrer 523. Unruhen in Genf; der Sturz der aristokratischen Regierung 526. Teilnahme der Geistlichkeit an der Revolution und Bekenntnis des revolutionären Genf zum Protestantismus 526. Der Terror in Genf und die Krisis der Genferkirche 531. Der Kampf um die Pfarrwahl durch die Gemeinde 532. Rückkehr zu normalen Zuständen 534. Krisenstimmung in der evangelischen Eidgenossenschaft: die bernische Enquête über den Verfall der Religion 536. Die Entfesselung des eidgenössischen Bettages 539. Zürich und die Unruhen in Stäfa 541. Heinrich Neracher, der Verfasser des Memorials 541. Joh. Jacob Bodmer, ein herrnhutischer Revolutionär 544. Der Graubündner Peter Lütcher als Anwalt der Revolutionäre. Stellung der Zürcherpfarrer zu den Stäfer Unruhen 546. Lavaters Kampf gegen das Bluturteil. Antistes Hess für Religion und Vaterland 550. Unruhen auf der St. Gallischen Landschaft und Teilnahme evangelischer Gemeinden des Thurgaus 552. Rückgang der Herrnhuter infolge des Fortschrittes der Revolution.

Personenregister, Ortsregister, Sachregister

555

Ergänzungen und Berichtigungen zu Band I—III

573

PETER BRUNNER

VOM GLAUBEN BEI CALVIN

DARGESTELLT AUF GRUND DER INSTITUTIO, DES CATECHISMUS
GENEVENSIS UND UNTER HERANZIEHUNG EXEGETISCHER UND
HOMILETISCHER SCHRIFTEN

1925. VIII, 162 Seiten. Oktav. M. 5.40, in Pappband gebunden M. 7.—.
Inhalt: Vorwort. Quellen. Uebersetzungen, Literatur. Einleitung: Der
Gesichtspunkt. 1. Teil. Der Glaube als die Wendung der Krisis des Men-
schen. 2. Teil. Der Gegenstand des Glaubens. 3. Teil. Die Antwort
des Glaubens.

★

Die Frage nach dem Verhältnis von moderner Religionsauffassung und reformatorischem Glauben ist aufgeworfen und verlangt eine Antwort. Diese Studie möchte zur Beantwortung dieser Frage in der Weise einen Beitrag liefern, daß sie das, was Calvin mit dem Wort »Glaube« meint, unter Darbietung reichen Quellenmaterials aufhellen will. Dabei muß die Forderung Calvins »subaudienda est antithesis« zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht werden; die dunklen Untertöne des Glaubens sind mitzuhören, um zu begreifen, daß er die Wendung der über den Menschen hereingebrochenen Krisis ist (Teil I). Nicht die Betrachtung des menschlichen Verhaltens ist entscheidend für das Verständnis des Glaubens, sondern das Hinsehen auf seine Beziehungspunkte, auf Gott, Christus und das Wort. Das Problem der Offenbarung meldet sich hier (Teil II). Glaube ist die Antwort des Menschen auf den Anruf Gottes, den er in seinem Wort an ihn ergehen läßt. In der Entfaltung dieser Antwort ist zu erhellen, was es heißt, daß der Glaube als *cognitio*, als *fiducia* und *timor religiosus* bestimmt wird, wie das Eschatologische und Paradoxe im Glauben eine notwendige Folge seiner letzten Einsichten ist (Teil III). Von Fragen der Gegenwart bewegt wird unter Absehen von dem historisch-biographischen Problem an Calvin herangetreten, um zu hören, was er zu diesen Fragen zu sagen hat. So kann aus dem Nachdenken seiner Gedanken ein klärendes Gespräch werden. Dieses Gespräch einzuleiten ist die Absicht dieser Untersuchung.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Z. GIACOMETTI

DIE AUSLEGUNG DER SCHWEIZERISCHEN BUNDESVERFASSUNG

(Recht und Staat Nr. 39)

1925. In der Subskription M. 1.—.

Im Einzelverkauf M. 1.20.

★

Die vorliegende Arbeit wirft, durch bestimmte Vorgänge im Verfassungsrechtsleben der Schweiz angeregt, das Problem der Auslegung der schweizerischen Bundesverfassung und im bestimmten Umfange der Staatsverfassung überhaupt auf. Es wird vorerst gezeigt, auf welche Weise die Bundesverfassung bis heute durch den Gesetzgeber ausgelegt worden ist, und im Anschlusse daran die Frage erörtert, ob und inwieweit die Bundesverfassung nach den gewöhnlichen, für die Gesetzesauslegung geltenden Interpretationsregeln ausgelegt werden dürfe; diese Frage wird dahin zu lösen versucht, daß man, vom Wesen des Staatsgrundgesetzes ausgehend, besondere Grundsätze für die Auslegung der Bundesverfassung aufstellt.

★

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) 
TÜBINGEN

80171

274.94

Wernle, P.

W497

Der schweizerische Protes.

274.94

W497

80171

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY



20000108